

rrc

A la luz de Roma

Santos y santidad
en el barroco iberoamericano

Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco
eds.



UNIBrrc

Dipartimento di Studi
UMANITICI

Universo Barroco Iberoamericano

A la luz de Roma

**Santos y santidad
en el barroco iberoamericano**

**Volumen I. La capital pontificia
en la construcción de la santidad**

© 2020

Universo Barroco Iberoamericano

14º volumen

Editores

Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco

Revisión de textos

Miguel Molina Oliver

Revisión de textos en inglés

Cristina Padilla

Director de la colección

Fernando Quiles García

Coordinador editorial

Juan Ramón Rodríguez-Mateo

Imagen de portada

Viviano Codazzi. *Exterior de san Pedro. Roma. h.*
1636. Museo Nacional del Prado. Madrid

Fotografías y dibujos

De los autores, excepto que se especifique el autor de la imagen

Edición

E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos
en Redes / Universidad Pablo de Olavide
Roma Tre-Press

ISBN obra completa: 978-84-09-23448-6

ISBN: 978-84-09-23449-3

ISBN cartaceo: 979-12-80060-40-2

ISBN digital: 979-12-80060-41-9

2020, Sevilla, España

Comité Asesor

Dora Arizaga Guzmán, *arquitecta. Quito, Ecuador*
Alicia Cámara. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, España*
Elena Díez Jorge. *Universidad de Granada, España*
Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia*
Martha Fernández. *Universidad Nacional Autónoma de México. México DF, México*
Jaime García Bernal. *Universidad de Sevilla, España*
María Pilar García Cuetos. *Universidad de Oviedo, España*
Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de Burgos, España*
Ilona Katzew. *Curator and Department Head of Latin American Art. Los Angeles County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos*
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga. Cusco, Perú*
Luciano Migliaccio. *Universidade de São Paulo, Brasil*
Victor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I. Castellón, España*
Macarena Moralejo. *Universidad de Granada, España*
Ramón Mújica Pinilla. *Lima, Perú*
Francisco Javier Pizarro. *Universidad de Extremadura. Cáceres, España*
Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*
Delfín Rodríguez. *Universidad Complutense de Madrid, España*
Janeth Rodríguez Nóbrega. *Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*
Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile*
Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

Los textos de este libro han sido dictaminados por pares.

Con el apoyo económico de Grupo de Investigación "Quadratura" HUM. 647 (PAIDI)



Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)


EnredARS


Roma Tre-Press
2020

A la luz de Roma

**Santos y santidad
en el barroco iberoamericano**

**Volumen I. La capital pontificia
en la construcción de la santidad**

**Fernando Quiles García
José Jaime García Bernal
Paolo Broggio
Marcello Fagiolo Dell'Arco
eds.**

Comité Evaluador

- Alexandrine Marie de la Taille Urrutia. *Universidad de Los Andes, Chile. Instituto de Historia.*
- Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. *Universidade Federal de Rio de Janeiro*
- Arnold A. Witte. *Royal Netherlands Institute in Rome. Art History*
- Clara Bargellini Cioni. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
- David Atienza de Frutos. *Univerity of Guam. Anthropology Dptm.*
- David García Cueto. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
- Domingo L. González Lopo. *Universidad de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia Moderna*
- Eduardo Báez Macías. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
- Emilio Callado Estela. *Universidad CEU Cardenal Herrera. Escuela Internacional de Doctorado*
- Giovanna Saporì. *Università Roma Tre*
- Henar Pizarro Llorente. *Universidad Pontificia de Comillas. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales*
- Jonatan Moncayo Ramírez. *Secretaría de Cultura de del Estado de Puebla*
- José A. Ortiz García. *Historiador del Arte*
- José Antonio Benito. *Universidad Católica Sedes Sapientiae. Academia Peruana de Historia Eclesiástica*
- José Leonardo Ruiz Sánchez. *Universidad de Sevilla. Dpto. de Historia Contemporánea.*
- José Manuel Almansa. *Universidad de Jaén*
- José Ramón Barros Caneda. *Universidad de Cádiz. Dpto. de Historia Moderna, Contemporánea, Arte y América*
- Juan Antonio Sánchez López. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Juan Ruiz Jiménez. *Musicólogo*
- M^a. Victoria Soto Caba. *Universidad Nacional de Educación a Distancia.*
- M^a Dolores Teijeira Pablos. *Universidad de León.*
- Ernesto Rojas Ingunza. *Pontificia Universidad Católica del Perú. Dpto. de Teología.*
- Macarena Moralejo Ortega. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
- María Guevara Sanginés. *Universidad de Guanajuato*
- Miguel Taín Guzmán. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia del Arte.*
- Miguel Zugasti Zugasti. *Universidad de Navarra*
- Nelly Sigaut. *El Colegio de Michoacán*
- Rafael Jiménez Cataño. *Università della Santa Croce, Roma.*
- Reyes Escalera Pérez. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Roberto Javier López López. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia*
- Santiago Casas Rabasa. *Universidad de Navarra. Instituto de Historia de la Iglesia.*
- Sergio Ramírez González. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Silvia Canalda i Llobet. *Universitat de Barcelona*
- Verónica Zaragoza Gómez. *UNED. Dpto. Literatura Española*
- Mons. Vittorio Gepponi. *Tribunale Ecclesiastico d'appello di Roma. Vicario Giudiziale*
- Xavier Baró i Queralt. *Universitat Internacional de Catalunya. Facultat d'Humanitats*
- José Luis Beltrán. *Universitat Autònoma de Barcelona*
- Andrés Eichman. *Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. Bolivia*
- Manfredi Merluzzi. *Università Roma Tre*
- Jessica Ramírez Méndez. *Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordinación Nacional de Monumentos Históricos.*
- Carolina Coelho Fortes. *Unviersidade Federal Fluminense.*
- Magno Mello. *Universidade Federal de Minas Gerais*
- Vicent Zuriaga Senet. *Universidad Católica de Valencia*
- Francisco Juan Martínez Rojas. *Deán-Presidente del Cabildo Catedral y Vicario General de la Diócesis de Jaén*
- Silvia Canalda Llobet. *Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.*
- Sergi Doménech. *Universitat de Valencia*
- Sara Caredda. *Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.*

Índice

Presentación	10
Los editores	
Prologo	14
Paolo Broggio	
Il "Gran Teatro barocco" della santità ibero-americana	19
Marcello Fagiolo	
El proceso de <i>lus Condendum</i> para normativizar las causas de beatificación y canonización: de la <i>Const. Immensa Aeterni Dei</i> (Sixto V, 1588) al breve <i>Caelestis Hierusalem Cives</i> (Urbano VIII, 1634)	43
María Victoria Hernández Rodríguez	
Los procesos de canonización en la Iglesia Católica: Memoria histórica	67
Carlos Piccone Camere	
Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo).	91
Franco Motta y Eleonora Rai	
Rituale e immagini della santità nelle cerimonie di canonizzazioni romane	107
Martine Boiteux	
El decreto <i>De Imaginibus</i> y la construcción de la imagen devocional del fundador de la orden de la Merced, San Pedro Nolasco.	129
El itinerario de una canonización 1565-1628	
Vicent Francesc Zuriaga Senent	
Benedetto il Moro, <i>il santo schiavo</i>	149
Giovanna Fiume	



Andrea Avellino e la “seconda” fondazione dell'ordine dei chierici regolari Andrea Vanni	173
La santidad eucarística en la devotio moderna: Visiones aggiornadas de una realidad intangible Javier González Torres	191
Un beato americano nella Roma barocca. Le feste a Roma per la beatificazione di Toribio Mogrovejo (1679-1680) Flavia Tudini	215
Per Ignazio Santo: apparati e committenza gesuitica in Sicilia tra tardo Rinascimento e Barocco Lucia Trigilia	233
Anton van Dyck a Palermo, i Gesuiti e Santa Rosalia Fiorenza Rangoni	247
A Roman Chapel for Saint Rose in Lima. The commission of Melchiorre Cafà's sculpture, four paintings produced by the 'best European artist', and hundreds of medals to spread her worship Rafael Japón	265
<i>Pax Dominici</i> : el papado, los dominicos y la ciudad de Bolonia en un amplio acuerdo de paz Thiago de Azevedo Porto	275
Historia, iconografía y simbología de las ofrendas en las ceremonias de canonización Pablo J. Pomar Rodil	293
Il Santo in gloria: la santità rivelata nell'arte della Compagnia di Gesù Lydia Salviucci Insolera	313
Santidad francesa en la corte española: Juana de Chantal Guillermo Nieva Ocampo	327

Presentación

Los editores

El lector tiene ante sus ojos los textos presentados en el Simposio Internacional que celebramos *a la luz de Roma*, entre los días 17 y 20 de septiembre de 2018. Un conjunto de estudios, organizados en tres volúmenes, que desde diversas disciplinas se interrogaron acerca de la construcción de la santidad en los siglos modernos. “Il gran Teatro barocco de la santità ibero-americana”, de Marcello Fagiolo, hace de atrio y proscenio a las investigaciones sobre aquellos héroes de un tiempo nuevo que el nuestro globalizado redescubre con admiración. ¿Qué mejor manera de ubicarse, si no ante el teatro barroco y en un gran escenario, el del estrado del auditorio de los Museos Vaticanos? Acompañados por su directora, la doctora Bárbara Jatta, dimos principio a nuestra actividad, en la mañana del lunes, 17. Pudieron oír la conferencia inaugural y las palabras de bienvenida cuantos colegas, procedentes de Europa y América, habían querido participar en el evento, compartiendo con nosotros sus investigaciones relativas a la santidad barroca.

Tras de esta ceremonia inaugural, cuasi íntima, nos fuimos a la sede de la Universidad convocante, Roma Tre, para comenzar las jornadas científicas. La Universidad, encabezada por sus más altas autoridades, nos recibió con los brazos abiertos, en un salón de actos con numeroso público y en un ambiente amigable. A continuación nos repartimos por distintas aulas donde no dejó de asombrarnos el nivel de las participaciones y la variedad de las propuestas. El caudal de los argumentos y la vivacidad de los debates nos hizo pensar en la calidad de la publicación que, a la vista ello, había que concretar indefectiblemente. Durante dos días se sucedieron las intervenciones. El equipo romano hizo que todo fluyera, con el entusiasmo de los organizadores y de los y las asistentes.

También tuvimos nuestro espacio en la Biblioteca Nazionale, donde continuó el intercambio de ideas al mismo ritmo que en los días anteriores. Nuevamente una institución cultural romana hizo causa con la organización del congreso para garantizar su éxito. Una vez más Roma se mostró como anfitriona perfecta, añadiendo valor a la actividad. Plaza pública del universo barroco nos confirmó en la idea de que el tema era de interés, más allá del ámbito hispano. Y es que conforme avanzaba, el Simposio trazaba su propio guión: el del santo barroco, encrucijada de identidades, que parecía retar a los historiadores allí reunidos revelándonos, en cada una de las sesiones, nuevos perfiles, ignorados pliegues de un paisaje inagotable.

Después de cuatro jornadas, en sesiones de mañana y tarde, muy atentos a lo que se exponía y a los debates suscitados, fuimos ratificando nuestra primera impresión. Y así al cierre, en la Academia de España, en la compañía de la directora de la biblioteca, doña Margarita Alonso Campoy, hicimos pública nuestra intención de dar continuidad a esta iniciativa, en un segundo Simposio, esta vez a celebrar entre Lima y Puebla. Pero esto ya es harina de otro costal.

De aquellos cuatro días vienen estos tres volúmenes. Uno por cada una de las secciones en las que hemos organizado todo el material. En síntesis, el análisis de los distintos procesos jurídico-políticos y socio-religiosos que condujeron a la canonización de una fabulosa pléyade de nuevos santos y a la visibilidad, con ellos, de las comunidades de devotos que les rindieron culto reconociendo en sus expresivas imágenes todo un programa de vida, un ideal de virtud.

Iniciamos la andadura en Roma, al ser la sede pontificia. En este enclave se sustanciaron, durante los siglos modernos, todas causas que acabaron conduciendo a la nueva santidad; también las frustradas, iniciadas y no concluidas. Por ello fue donde se definieron los tipos humanos en su camino a los altares. La nueva hagiografía barroca tiene un itinerario formal que se definió en este contexto. Y en su eclosión y desarrollo intervino un dicasterio, la Sacra Congregación de Ritos, en el que se derivó toda la gestión de los distintos procesos y la depuración de las formas artísticas. Un lenguaje que con la ayuda de este organismo se codificó. En Roma asimismo tuvieron lugar las convocatorias festivas asociadas a las solemnidades litúrgicas en que se presentaron públicamente los nuevos santos. Y en ese sentido son significativos 1622 y 1671.

En el volumen segundo ponemos el interés en la Península Ibérica, por su mediación en el tráfico de matrices artísticas, así como en la negociación con Roma para la concreción de los santos y santas que acabarían requiriendo dichas imágenes. Madrid y Sevilla, con Toledo, se constituyen en los principales centros de esta negociación. La Corte de los Habsburgo jugó un papel determinante en algunos procesos. La Casa de Contratación de Indias, entre otros organismos gubernamentales, tomaron parte en la impulsión de algunas causas, así como en la tramitación de los expedientes. En este trasiego, no podemos olvidar el papel jugado por Capítulos eclesiásticos, a la cabeza el de Sevilla, que tomaron parte muy activa en la intermediación, en tanto se sustanciaban las causas.

Finalmente, el tercer volumen se ocupa del papel que jugaron los virreinos americanos, Perú y Nueva España. Cada uno con su propia casuística, singularizándose con sus respectivas opciones. El primero a la vanguardia de las proclamaciones, con Santa Rosa de Lima como figura clave y modelo de referencia para el resto de las causas. Y México, promoviendo nuevas figuras, pero sin restar protagonismo al centro de su devoción: la Virgen de Guadalupe. El equilibrio entre la tradición mariofánica y la promoción de nuevas figuras de venerables y siervos es muy interesante y permite descubrir un mundo de contrastes, que se refuerza con el hecho físico al quedar situado este virreinato orillado por el mundo oriental con su propia idiosincrasia.

En suma, una dinámica de convergencias y reciprocidades, con el Atlántico como puente, para una santidad barroca que repre-

sentó un verdadero *novum* en la larga tradición del culto a los santos, al replantear antiguos carismas y configurar nuevos patrones de vida cristiana capaces de responder a los desafíos vitales, a las inquietudes espirituales, de un mundo peregrino y mudable. Historias de vida, imágenes y estampas que tejieron redes de solidaridad espiritual en comunidades de cualquiera de las dos orillas que encontraron el arraigo y la dignidad de grupo en la encarnadura y en el ejemplo de los nuevos atlantes de la fe.

Prologo

Paolo Broggio

Università degli Studi Roma Tre

Nel 2010 Paolo Prodi, a conclusione di un percorso di ricerca di mezzo secolo, nel comporre i tasselli del suo “Paradigma tridentino” scriveva che «non tutta la storia della Chiesa può essere definita con le categorie della gerarchia o della religiosità popolare», così come non può essere «contenuta negli schemi del diritto o del disciplinamento». Gli storici devono prendere in considerazione anche ciò che va oltre questo schema binario, dal momento che “esiste uno spazio più difficile da essere storicizzato ma che cerca di cogliere al di sotto delle strutture, delle dottrine e delle stesse mentalità collettive le espressioni della “pietà” come manifestazione del rapporto tra l’uomo e la presenza percepita del divino¹. La pietà e il sentimento religioso si esprimono attraverso “segni”, come la musica sacra, le arti visive, i testi di mistica e spiritualità. Nel corso della bimillenaria storia della Chiesa il fenomeno della santità ha certamente costituito uno dei referenti privilegiati degli strumenti espressivi che hanno permesso la manifestazione della pietà cristiana. L’età moderna ha coinciso con una fase di straordinario sviluppo da molteplici punti di vista: nella definizione stessa della santità, nella precisazione dei meccanismi di creazione e di certificazione della santità, sia istituzionali che devozionali e culturali (con una chiara e netta presa di controllo da parte di Roma e dei suoi organismi di Curia), nonché nella fissazione degli apparati cerimoniali che accompagnavano, ma in un certo senso sostanziano, le feste di canonizzazione. Le ragioni della cesura costituita dalla nascita della “santità moderna” sono numerose: da un lato pesò grandemente la rottura con il mondo protestante, che spinse la Chiesa cattolica romana ad accentuare i caratteri, soprattutto esteriori, di un concetto rigettato dai luterani; pesò anche il modificarsi

1. Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un’epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, p. 151.

del rapporto tra la Chiesa e le diverse entità statuali, sempre più pronte a farsi carico della promozione di determinati culti nell'ottica della massimizzazione del proprio prestigio, in chiave protonazionale o della dinastia regnante. Ma il Seicento e il Settecento sono anche i secoli che hanno rivelato l'assoluta centralità, nella cultura cristiana, del problema della grazia e della salvezza. L'essenza della Chiesa tridentina non si esaurisce con la lotta antieretica, con il rafforzamento delle strutture ecclesiali o con l'opera di disciplinamento. Come ancora osserva Prodi, "penso sia confermata la visione di un percorso in cui al di sotto delle dispute accademiche e clericali sulla casistica, delle controversie tra gesuiti e giansenisti, tra lassisti e rigoristi, tra probabilisti e probabilioristi, tra attrizionisti e contrizionisti, il tema della grazia e della salvezza domina tutta la cultura europea – cattolica e non solo – tra Sei e Settecento"². Il santo è colui che per definizione ha beneficiato del dono della grazia divina; è colui che idealmente indica al fedele la strada verso la salvezza.³

In età moderna il centro della cattolicità assunse – come si accennava – un'importanza decisiva nelle vicende che riguardano la santità. A partire dal Concilio di Trento, ma soprattutto a partire dalle riforme successive, qualsiasi culto locale avrebbe dovuto attendere la certificazione romana, pena l'illegittimità di quello stesso culto; a partire dal Seicento non c'è alcun dubbio sul fatto che è santo solo colui che a Roma si decide che lo sia. Non per questo, però, i fedeli, gelosi delle proprie diverse identità civiche e nazionali, e gli organismi politici avrebbero smesso di premere su Roma per ottenere dei riconoscimenti. Nella dinamica appena descritta i rapporti tra la Monarchia spagnola, nei suoi distinti possedimenti, e il Papato rappresentano su scala europea l'asse indubbiamente privilegiato di comunicazione e anche di scontro. Gli Asburgo di Spagna si fecero interpreti di una politica religiosa che per esaltare la cattolicità della monarchia da loro stessi incarnata e guidata, per ribadire la propria posizione di preminenza rispetto ad altre potenze cattoliche (in primis la Francia dei Borbone), aveva bisogno di mettere in campo un attivismo, di tipo diplomatico ma anche di costruzione di immagine, e un interventismo presso la Corte di Roma che non ebbe probabilmente eguali.

Il barocco iberoamericano assume un senso specifico proprio se ricondotto alla città di Roma, ai suoi simboli, alle sue chiese, ai suoi apparati effimeri, alle sue cerimonie. È questa l'idea alla base del con-

2. Ivi, p. 167.

3. Sulla grazia si veda in generale B. Quilliet, *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident (IIIe-XXIe siècle)*, Paris, Fayard, 2007.

vegno organizzato nel mese di settembre del 2018 e che ha determinato la scelta di farlo svolgere proprio a Roma, centro di irradiazione di modelli, di disposizioni, di stili figurativi, di pratiche devozionali. La serie di tre volumi che con questa pubblicazione si inaugura è il frutto innanzitutto di una collaborazione accademica e scientifica tra due università sivigliane e una università romana, ma soprattutto dell'incontro, e del dialogo che ne è scaturito, tra studiosi di diversa formazione disciplinare e campo di specializzazione. Un incontro tra storiografie (non solamente spagnola e italiana) che negli ultimi decenni hanno posto al centro della riflessione la questione della santità, cogliendone l'importanza decisiva per la comprensione di dinamiche profonde della storia europea della prima età moderna.

Le questioni che la santità e il culto dei santi sono in grado di interessare sono potenzialmente innumerevoli, ma già negli studi che compongono questo primo volume si addensano con molta chiarezza almeno tre grandi temi, fittamente intrecciati tra loro. Prima di tutto la politica, intesa in senso lato ma anche come politica delle canonizzazioni, in un gioco di scambi, accordi, pressioni, ma anche tensioni tra la Santa Sede e i suoi dicasteri maggiormente coinvolti (Congregazione dei Riti e del Sant'Uffizio) e vari gruppi di potere, sia all'interno che all'esterno della Chiesa: grandi casate nobiliari, dinastie regnanti, potenti ordini religiosi. Il secondo grande tema è quello della elaborazione giuridica e teologica, essenziale soprattutto in una fase di ridefinizione e presa di controllo istituzionale del fenomeno della santità, come fu la prima età moderna, e il Seicento in modo particolare. Il terzo, e ultimo, riguarda tutte le manifestazioni visibili dei processi di canonizzazione, del culto dei santi, della narrazione delle loro vite, secondo una dimensione che possiamo tranquillamente definire globale. Le arti figurative e l'architettura furono impegnate in prima linea nella celebrazione della santità, così come lo furono i linguaggi comunicativi, affinati proprio in questa fase storica e affidati ai riti, alle cerimonie e alle feste.

Tutto il mondo allora conosciuto era idealmente rappresentato, specie nelle solenni occasioni cerimoniali. Fu il momento in cui i primi santi non europei assursero alla gloria degli altari, e in cui la santità martiriale europea acquisì una dimensione inedita, diretta conseguenza dell'espansione missionaria cattolica, in cui un ruolo così importante lo ebbero proprio gli ordini religiosi. Tre grandi temi, che di certo non esauriscono la ricchezza problematica del fenomeno della santità, e in cui si staglia il protagonismo di taluni attori storici, che ritroviamo in

gran parte degli studi che qui si presentano, in grado di sommare su di sé una pluralità di ruoli e di funzioni. I regolari potevano essere teologi, consultori di congregazioni, confessori e consiglieri di sovrani e di alti aristocratici, perfino artisti, e ovviamente santi, ma si pensi anche ai cardinali (committenti artistici, protettori di ordini, detentori di corti, membri influenti della corte romana e delle congregazioni di curia), o i vescovi delle diverse regioni della cattolicità, profondamente legati alle monarchie europee di riferimento e più o meno dipendenti da esse.

Essere riusciti a riunire insieme così tanti studiosi di nazionalità diverse, con una ovvia preponderanza degli spagnoli e latinoamericani e degli italiani, testimonia la vivacità delle ricerche in corso sulla santità iberoamericana, sia da un punto di vista storico che storico-artistico, a dimostrazione della inesauribile vitalità di un terreno di studi che è ancora in grado di svelare aspetti originali dei processi di articolazione e disarticolazione del rapporto tra politica e religione nel mondo moderno.

Il “Gran Teatro barocco” della santità ibero-americana

The “Baroque Grand Theater” of Iberian-American holiness

Marcello Fagiolo

Centro di studi sulla cultura e immagine di Roma
cs.rom2@gmail.com

Riassunto

La cerimonia di canonizzazione è strettamente compenetrata col “Gran Teatro barocco” della basilica vaticana. Il primo “Teatro” (G. Rainaldi, 1610) era un anfiteatro ottagonale che trasformava S. Pietro in un ideale Paradiso per accogliere i nuovi santi. La tipologia fu poi sviluppata da Bernini intorno al *Baldacchino* e alla *Cattedra*: e infine il Colonnato di piazza San Pietro sarà concepito anche come *teatro della santità*.

Parole chiavi

Canonizzazioni, S. Pietro in Vaticano, Bernini Gian Lorenzo, Baldacchino di S. Pietro, Cattedra di S. Pietro, Colosseo

Abstract

The canonization ceremony is closely interwoven with the “Grand Baroque Theatre” that was the basilica of St Peter’s. The first “Theater” (G. Rainaldi, 1610) was an octagonal amphitheatre that transformed St. Peter’s into an ideal paradise welcoming the new saints. The typology was then developed by Bernini in the Baldacchino and the Cathedra. Finally, the Colonnade of piazza San Pietro will also be conceived as a theatre of sainthood.

Key Words

Canonization, St. Peter in the Vatican, Bernini Gian Lorenzo, Baldacchino di S. Pietro, Chair of S. Pietro, Colosseum.

Questo contributo tende a dimostrare soprattutto come la cerimonia di canonizzazione sia strettamente compenetrata con quello che, per eccellenza, è il "Gran Teatro del Barocco": la basilica vaticana¹. Va detto anzitutto, a inaugurazione di questo Simposio, che restano fondamentali gli studi sull'*Effimero Barocco* a Roma di Maurizio Fagiolo, Silvia Carandini, Martine Boiteux e Vittorio Casale².

Ouverture 1588-1608

La prima grande canonizzazione in S. Pietro per un santo spagnolo è quella di Diego de Alcalá, fortemente voluta nel 1588 da Filippo II di Spagna, che pagò tutte le spese, e da Sisto V (che era stato nunzio apostolico in Spagna) in quanto si trattava di un santo francescano che s'era prodigato a Roma al tempo della peste durante il giubileo del 1450, operando nel convento francescano dell'Aracoeli. Si tratta della prima canonizzazione della Controriforma, dopo un vuoto di oltre 60 anni, come ouverture agli eventi del secolo XVII, che poi verrà definito il secolo delle canonizzazioni spagnole, dato che su 32 nuovi santi quasi la metà erano iberici (nei secoli precedenti era stato canonizzato soltanto san Domenico)³; va ricordato altresì che proprio nel 1588 veniva istituita la Sacra Congregazione dei Riti, dedicata anche alle canonizzazioni.

1. Mi piace riprendere il sottotitolo del volume di FAGIOLO DELL'ARCO, Maurizio e Marcello, *Bernini. Una introduzione al Gran Teatro del Barocco*, Roma, Bulzoni, 1966.
2. Si vedano in particolare: CARANDINI, S., FAGIOLO DELL'ARCO, M., *L'Effimero Barocco. Strutture della festa nella Roma del Seicento*, 2 vols., Roma, Bulzoni, 1977-1978; FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Corpus delle feste a Roma. I. La festa barocca*, Roma, De Luca, 1997; FAGIOLO, M., coord., *Corpus delle feste a Roma. II. Settecento e Ottocento*, Roma, De Luca, 1997; CASALE, V., "Gloria ai beati e ai santi: le feste di beatificazione e di canonizzazione", in FAGIOLO, M., coord., *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, Torino, Allemandi, 1997, vol. I, págs. 124-141; CASALE, V., "Addoppi per beatificazioni e canonizzazioni. La rappresentazione della santità", in FAGIOLO, M., coord., *La festa a Roma...*, vol. II, págs. 56-65; BOITEUX, M., "Le rituel romain de canonisation et ses représentations à l'époque moderne", in KLANICZAY, G., coord., *Procès de canonisation au Moyen Age*, Roma, Ecole française de Rome, 2004, págs. 327-355; CASALE, V., "Il supremo artificio del barocco: la 'canonizzazione' della Cattedra", in FAGIOLO, M., PORTOGHESI, P., coords., *Roma barocca: Bernini, Borromini, Pietro da Cortona*, cat. della Mostra (Roma, 2006), Milano, Electa, 2006, págs. 176-183; CASALE, V., "La basilica di S. Pietro nelle cerimonie di beatificazione e di canonizzazione del Seicento", in MORELLO, G., coord., *La basilica di San Pietro – Fortuna e immagine*, Roma, Gangemi editore, 2012, págs. 445-454; BOITEUX, M., "La cerimonia di canonizzazione di S. Francesca Romana: teatro, riti, stendardi e immagini", in BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., *La canonizzazione di santa Francesca Romana*, Firenze, Galluzzo, 2013, págs. 99-121; BOITEUX, M., "Il cerimoniale: la necessità della magnificenza", in *Vaticano barocco – Arte, architettura e cerimoniale*, Jaca Book, 2014, págs. 11-27.
3. DANDELET, T. J., "Celestiali eroi' e lo 'splendor d'Iberia'. La canonizzazione dei santi

A quanto testimoniano l'affresco di C. Conti nella Biblioteca Vaticana (Libreria Segreta, prima stanza) e una incisione di C. Duchet, la canonizzazione del 1588 si svolse nella navata centrale della vecchia Basilica costantiniana, dato che la crociera bramantesca non era ancora coperta dalla Cupola. La navata, tra l'ingresso e il "muro divisorio", era chiusa da un recinto sopraelevato che comprendeva le sedute per i cardinali (due file a destra e una fila a sinistra, dove era anche il trono papale coperto da baldacchino), e sul fondo si trovava l'altare. La navata e la parete di fondo erano decorate con una serie di arazzi con storie di Cristo, sormontati da una seconda fila di arazzi con croci e stemmi; sopra l'altare, tre arazzi con al centro l'*Ultima cena* e, ancora sopra, una grande Croce tra due arazzi con *Ascensione* e *Resurrezione*. Al di qua del varco d'ingresso erano ospitati i personaggi più autorevoli su palchi che consentivano la veduta oltre il recinto, mentre il popolo si affollava nelle navate laterali.

Questo "teatro" cerimoniale può essere accostato al Teatro ligneo rettangolare eretto sulla piazza del Campidoglio nel 1513 per festeggiare la cittadinanza romana di Giuliano de' Medici, fratello del papa Leone X: l'apparato era circondato da storie dipinte che celebravano e quasi santificavano l'antica amicizia di Romani ed Etruschi, mentre sulla scena dopo la messa cantata si susseguivano rappresentazioni profane. Lo stesso Leone X volle adornare la Cappella Sistina nelle cerimonie solenni con gli arazzi di Raffaello. I primi sette arazzi, realizzati a Bruxelles con le storie di Pietro e di Paolo, vennero esposti il 26 dicembre 1519; così scriveva il cerimoniere Paride de Grassis: "tota capella stupefacta est in aspectu illorum". Gli arazzi verranno impiegati anche in alcune canonizzazioni, come quella di Pedro de Alcantara (1668) quando vennero esposti nel portico di S. Pietro⁴.

La canonizzazione di Diego de Alcalá sembra dunque chiudere l'età del Rinascimento, così come Sisto V con la realizzazione della cupola di S. Pietro poneva un suggello alla ricostruzione rinascimentale della basilica vaticana.

Il "teatro" verrà perfezionato nel 1608 quando la canonizzazione di Francesca Romana (prima donna canonizzata dopo Caterina da Siena, 1461) poté svolgersi a spese del Senato nella crociera di S. Pietro

spagnoli a Roma in età moderna", in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie*, Venezia, 2000, págs. 183-198.

4. FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Corpus delle feste a Roma. I. La festa barocca...*, pág. 472.

(affresco di G. B. Ricci nel Palazzo Vaticano, Galleria Borghese), col trono papale collocato aldilà del Baldacchino provvisorio di Paolo V e due palchi laterali “con scalini per assentarvisi a guisa di teatro, l’uno servi per Dame e Signore principali, e l’altro per Signori e Gentilhuomini”⁵.

A partire da ora, la basilica vaticana diventa, con pochissime eccezioni, il teatro della canonizzazione, in quanto manifestazione suprema del potere del papa di aprire ai santi le porte del cielo con le Chiavi ricevute da Cristo. In qualche modo, poi, il teatro può essere interpretato anche come macchina dell’*apotheosis* ovvero *consecratio*. Nella festa, come ha scritto Martine Boiteux, sono coinvolti tutti i sensi:

“Visivi, con lo spettacolo degli apparati, processioni, illuminazioni, fuochi d’artificio, spettacolo del rituale; auditivi, con il suono della musica all’interno e, fuori, delle campane delle chiese e del Campidoglio, delle trombe, dei cannoni di Castel Sant’Angelo; i ricevimenti regalano agli invitati i sapori della cioccolata, dei dolci e di diversi cibi e bevande; i profumi dell’incenso e degli alimenti rallegrano e stimolano la percezione degli odori; gli oggetti rituali vengono toccati e manipolati dagli attori del cerimoniale”⁶.

Bisognerà a questo punto valutare le modalità con le quali —date le ineludibili premesse di rigore e di linearità imposte dalla controriforma— il rito della canonizzazione possa rientrare nel mondo della meraviglia teatrale, nel passaggio dalla canonizzazione rinascimentale alla canonizzazione barocca.

Il “Teatro” della canonizzazione nella basilica vaticana

Il vero e proprio “Teatro” fu creato in occasione della canonizzazione di Carlo Borromeo nel 1610. Si tratta di una invenzione tipologica di Girolamo Rainaldi, il quale era già stato inventore della tipologia del Catafalco-Tempio per il cardinale Alessandro Farnese⁷. Si tratta di una

5. La testimonianza dall’Uditore di Rota Francisco Peña è riportata da FAGIOLO DELL’ARCO, M., Op. Cit., pág. 210. Per la cerimonia si veda BOITEUX, M., “La cerimonia di canonizzazione...”, Op. Cit., págs. 103-115. Un apparato intermedio, meno documentato fu allestito per la prima volta nel transetto di S. Pietro da Giacomo della Porta nel 1594 per la canonizzazione di Raimondo di Peñaafort, v. CASALE, V., “La basilica di S. Pietro...”, pág. 446.

6. BOITEUX, M., “La cerimonia di canonizzazione...”, Op. Cit., pág. 116.

7. La tipologia verrà sviluppata nel Catafalco di Domenico Fontana per Sisto V (1590) e nel Catafalco di Bernini per Paolo V (1622), entrambi realizzati in S. Maria Maggiore e ispirati alla cupola di S. Pietro.

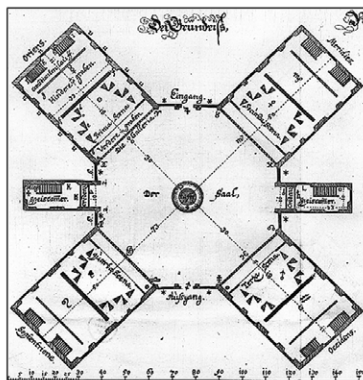
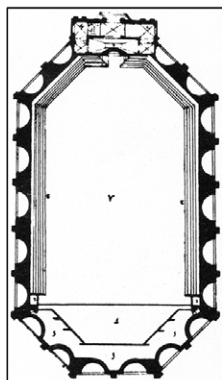
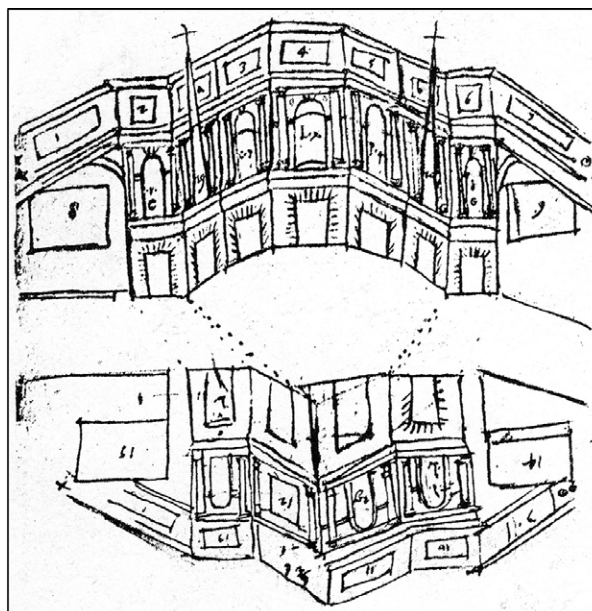
sorta di *fabbrica dentro la fabbrica*: un Teatro o meglio Anfiteatro di invaso ottagonale con un ordine di semicolonne che attorniava l'altar maggiore di S. Pietro costituendo una sorta di coro, come alternativa a quello in corrispondenza dell'abside maggiore (dove allora sorgeva il ciborio a cupola su colonne salomoniche costruito sotto Clemente VIII, che si vede nell'incisione del 1610 aldilà del "Teatro"); questo tipo di coro ottagonale è accostabile al coro progettato da Baccio Bandinelli a Firenze sotto l'altra massima cupola della cristianità, quella di S. Maria del Fiore. L'altar maggiore sulla tomba di Pietro aveva nel 1610 la forma del Baldacchino provvisorio realizzato dallo scultore Ambrogio Buonvicino per Paolo V, con i quattro Angeli che reggevano le aste del Baldacchino (qui appaiono ornate con spirali di vegetazione che sembrano prefigurare il tema delle colonne tortili berniniane). Sopra al Baldacchino veniva posta una immagine del santo sorretta da due angioletti inginocchiati. Lo spazio teatrale era coronato simbolicamente dall'immensa cupola vaticana. Alla fragilità del Baldacchino provvisorio si contrapponeva la solennità classica delle semicolonne ioniche che inquadravano le archeggiature costituendo un colonnato continuo che girava sopra alle gradinate, come appaiono nell'affresco di G. B. Ricci in Vaticano; dalle arcate pendevano a guisa di *oscilla* classici i medaglioni con le storie della vita di Carlo (questa tipologia tornerà più volte nelle arcate della navata di S. Pietro, a partire dalla canonizzazione di Tommaso da Villanova nel 1658).

Il "Teatro" viene descritto come "il più bello apparato che fosse mai stato fatto nelle altre canonizzazioni"⁸, e "faceva una vista tale, che ogn'uno harebbe detto, che fusse stata una fabrica naturale di finissimi marmi bianchi, ornati d'oro, rispondente alla struttura dell'istesso Tempio, et della gran sua cupola, la quale si vede similmente tutta rilucente di abbellimenti d'oro"⁹. La ricchezza e perfezione dell'apparato, assimilato a una fabbrica permanente, doveva costituire insomma una sorta di inaugurazione-consacrazione virtuale della basilica vaticana, terminata da Paolo V, così come l'apparato decorativo della facciata, realizzato sempre su disegno di Rainaldi, costituiva una inaugurazione festiva della facciata allora in costruzione su progetto del Maderno (1607-14).

Lo stesso effetto di inaugurazione effimera della basilica vaticana verrà ricercato nell'apparato per la canonizzazione del 1622, ma

8. Dalla cronaca del Gigli, citata da FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Corpus delle feste a Roma. I. La festa barocca...*, pág. 218.

9. Dalla relazione di G. Briccio, cit. da FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Ibid*, pág. 220.



1a. Apparato ottagonale al Canto dei Carnesecchi a Firenze per l'ingresso di Giovanna d'Austria nel 1565 (disegno di V. Borghini; Firenze, Bibl. Naz.).

1b. Giorgio Vasari il giovane. Progetto per un teatro ottagonale (disegno, 1598; Firenze, Uffizi).

1c. Joseph Furtenbach. Progetto per un teatro ottagonale con quattro scene (da *Architectura recreationis*, 1640).

Firenze (apparati al Canto dei Carnesecchi per l'ingresso di Giovanna d'Austria nel 1565, fig. 1a, e a Porta al Prato per l'ingresso di Cristina di Lorena, 1589) e nei progetti di teatri ottagonali di Giorgio Vasari il giovane (disegno Uffizi, 1598, fig. 1b) e di Joseph Furtenbach (teatro con quattro scene, in *Architectura recreationis*, 1640, fig. 1c)¹². Va ricordata poi la vicenda parallela dei Quattro Canti ovvero "Ottangolo" di Palermo: iniziato nel 1608 come *Teatro Regio* per i Re di Spagna (Carlo V, Filippo II, Filippo III e il futuro Filippo IV) nel 1620 si trasforma in *Teatro della Santità*

bisognerà aspettare fino al 1626 per arrivare alla effettiva consacrazione della Basilica per opera di Urbano VIII. Va detto che, dopo il Concilio di Trento, le canonizzazioni costituiscono "uno strumento per segnare la differenza con il protestantesimo. La data cade sempre di domenica o nel giorno di una festa liturgica o di un anniversario del papa regnante, e il luogo è sempre S. Pietro nel Seicento e una sola volta S. Giovanni in Laterano nel Settecento"¹⁰.

Nei Teatri di canonizzazione, come ha scritto Vittorio Casale, si tende a travestire in modo quasi ossessivo l'architettura della basilica vaticana "negata dal tripudio di porpora, ori, medaglioni... luminarie di ogni genere e formato... L'abside con l'altar maggiore è il luogo di più radicale trasformazione... Se la basilica rappresenta il Paradiso, l'abside ne concentra il carattere glorioso"¹¹.

Nei miei studi su *La città effimera* ho individuato la tipologia del teatro ottagonale come uno dei temi ricorrenti dell'Effimero, trovandone gli archetipi nelle Feste di Stato medicee del '500 a

10. BOITEUX, M., "Il cerimoniale...", pág. 21.

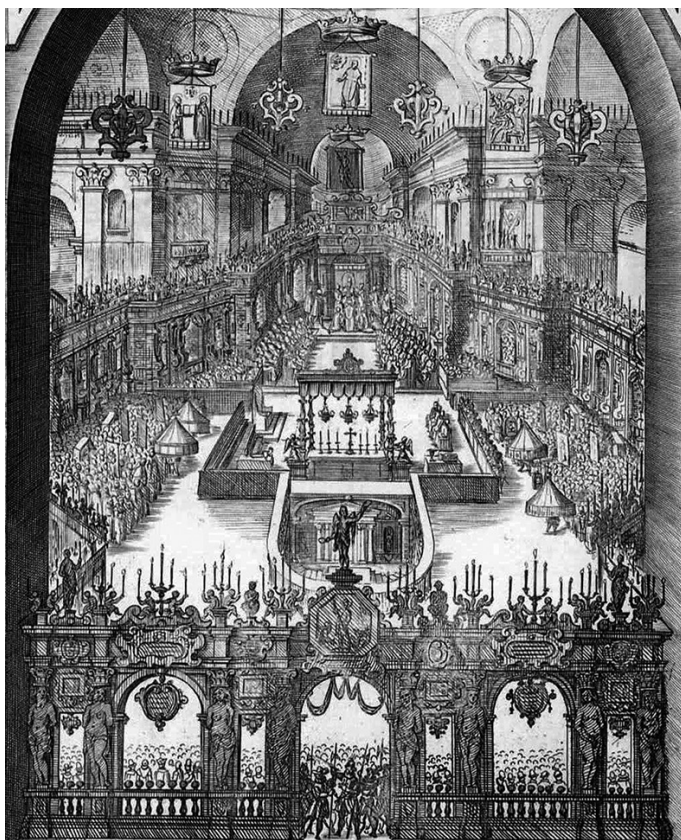
11. CASALE, V., "Addobbi per beatificazioni...", pág. 65.

12. FAGIOLO, M., *La città effimera e l'universo artificiale del giardino*, Roma, Officina, 1980, pág. 20, figs. 8-17.

con le quattro sante patronne di Palermo che sostituiscono i Re (soltanto dieci anni dopo si deciderà di collocare i quattro sovrani nell'ordine sottostante)¹³.

Il decisivo passo avanti fu compiuto nel 1622 in occasione della canonizzazione di Isidro Labrador¹⁴, fortemente voluta dalla Spagna che pagò tutte le ingenti spese per dare alla nuova capitale Madrid un santo patrono; si aggiunsero poi gli altri quattro santi per iniziativa degli ordini religiosi e del papa che era molto legato ai gesuiti oltre che alla corona spagnola (i quattro santi spagnoli vennero allora definiti "splendore dell'Iberia e celestiali Eroï")¹⁵. Il "teatro" fu inaugurato il 12 marzo 1622 sotto Gregorio XV, dopo vari mesi di preparazione, su progetto di Paolo Guidotti, il "Cavalier Borghese" che fu insieme scultore, pittore e architetto oltre che "Dottore", molto legato a Paolo V (al quale forse va fatta risalire la prima fase progettuale).

Rispetto al "Teatro" per S. Carlo Borromeo, viene adesso sviluppato il tema della cavea teatrale, introducendo palchi lignei, gradinate e, al posto del colonnato, una travata ritmica con archeggiature alternate a più piccoli varchi architravati. Il Teatro —illustrato dalla mirabile stampa del Greuter con l'interno della basilica inquadrato dalle immagini dei cinque santi con le tabelle dei fatti miracolosi, fig. 2— comprende una prima area rettangolare a cui segue un recinto ottagonale ai lati del Baldacchino e sotto la cupola, e infine un altro recinto poligonale.

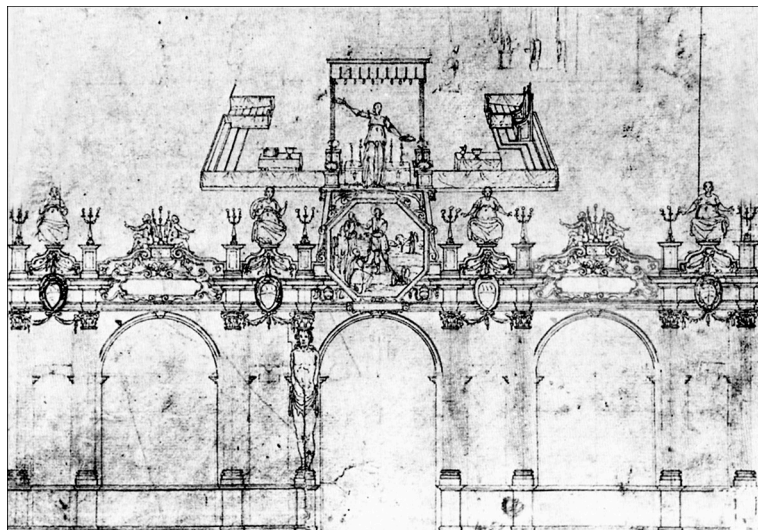


2. Teatro per la canonizzazione nel 1622 di Isidro Labrador, Ignazio, Francesco Saverio, Teresa d'Avila e Filippo Neri in S. Pietro (archit. P. Guidotti; incisione di M. Greuter).

13. FAGIOLO, M., MADONNA, M. L., *Il "Teatro del Sole". La rifondazione di Palermo nel '500 e l'idea della città barocca*, Roma, Officina, 1981.

14. V. FAGIOLO DELL'ARCO, M., 1997, *op. cit.* (nota 2), págs. 241-243 e ANSELMi, A., "Roma celebra la monarchia spagnola. Il teatro di canonizzazione del 1622", in *Arte y diplomacia de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, Madrid, 2002, págs. 221-256.

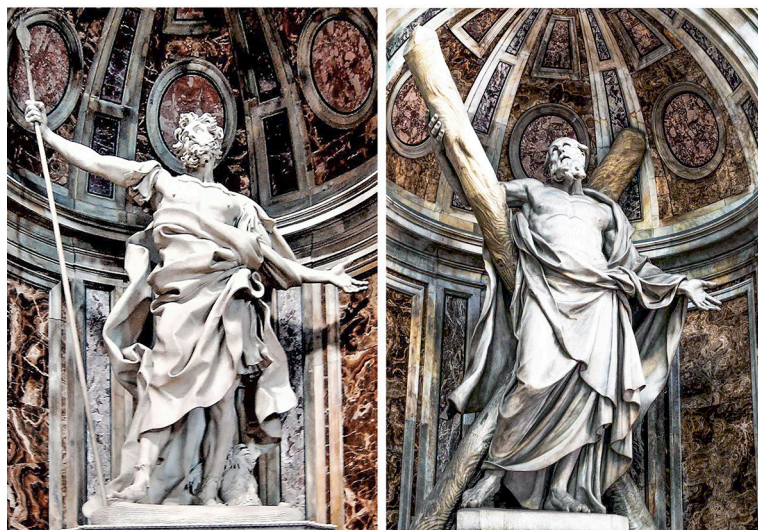
15. DANDELET, T., *Op. Cit.*, pág. 198.



3a Paolo Guidotti. Studio per il Teatro del 1622 (disegno; Vienna, Albertina; partic.).

3b. Gianlorenzo Bernini. San Longino (S. Pietro in Vaticano; foto C. Marconi).

3b. F. Duquesnoy. Sant'Andrea (S. Pietro in Vaticano; foto C. Marconi).



La facciata è costituita da tre archi trionfali compenetrati; le otto cariatidi ignude maschili e femminili vanno ricollegate alle allucinate cariatidi di Guidotti che sorreggono la finta cupola con l'*Eterna Felicità* nella Sala del Palazzo Giustiniani a Bassano di Sutri (1610): "grovigli di corpi dalle grinte di una fissità di espressione tra paranoica e grottesca, di un biancore arido di sale o di gesso"¹⁶. Sicuramente Guidotti venne scelto proprio per la sua versatilità di pittore-sculutore-architetto, in grado di dare disegni per tutti gli elementi dell'apparato.

16. FALDI, I., "Paolo Guidotti e gli affreschi della 'Sala del Cavaliere' nel Palazzo di Bassano di Sutri", *Bollettino d'Arte*, 42, 1957, págs. 278-295.

Le guardie svizzere regolano l'accesso per gli invitati nel Teatro che viene diviso in due aree: la prima, ai lati del Baldacchino, è riservata all'alto clero, alle Nazioni (soprattutto spagnola e fiorentina), agli Ordini e alle Confraternite coi loro stendardi; la seconda, nel presbiterio, ospita i cardinali ai lati della cattedra papale. Il Baldacchino provvisorio appare qui nella veste rinnovata sotto Gregorio XV con angeli inginocchiati invece che stanti. In basso è visibile la monumentale sistemazione della *confessio* petriana (realizzata da Maderno nel 1611-17); in tal modo la celebrazione dei nuovi santi si connette visivamente con la santità del fondatore della Chiesa. Nelle logge sui piloni vengono inseriti quadri con le figurazioni di *Pietro e Paolo* a sinistra e di *Sant'Andrea* a destra, prefigurando l'idea dell'apparato decorativo dei piloni che verrà ideato da Bernini alcuni anni dopo.

Da un punto di vista iconografico il Teatro è dominato dalla storia di Isidro che percuote il terreno facendo scaturire l'acqua che avrebbe risanato molti malati (come si legge in una tabella ai lati dell'icona del santo): la scena è rappresentata —oltre che nello stendardo pendente al centro dall'alto— nel riquadro ottagonale sull'ingresso al Teatro (sormontato da un angelo che porge una corona al santo). Viene proposta certamente l'assimilazione con l'analogo miracolo operato da Mosè e poi da san Pietro. Mi piace pensare che Bernini potesse conoscere gli studi di Paolo Guidotti, e in particolare il disegno all'Albertina di Vienna (*fig. 3a*), dove l'angelo —senza ali e inquadrato dal Baldacchino provvisorio— assume una posa eroica a braccia spalancate in diagonale che Bernini riprenderà pochi anni dopo nell'impostazione di due delle quattro statue nei piloni della crociera: il *Longino*, da lui modellato a partire dal 1628 (*fig. 3b*), e il *Sant'Andrea*, affidato alla realizzazione di Francesco Duquesnoy.

L'importanza della canonizzazione fu tale da venire esaltata addirittura in una medaglia celebrativa del giubileo del 1625: sul recto appaiono le quattro porte sante delle Basiliche maggiori, sormontate dai rispettivi santi titolari; sul retro i santi Teresa, Ignazio, Isidro (con l'asta del miracolo), Francesco Saverio e Filippo Neri. La scelta iconografica per le due facce della medaglia può forse essere decodificata attraverso il simbolismo dell'apertura delle porte del cielo, spalancate ai nuovi santi per intermediazione del pontefice. O, in via subordinata, si può intendere che i nuovi santi potranno contribuire ad aprire ai fedeli le porte del cielo. In una medaglietta dello stesso anno giubilare i cinque Santi appaiono per di più illuminati dalla Gloria dello Spirito Santo.

Nell'anno giubilare 1625 Bernini fu chiamato a disegnare il teatro per la canonizzazione della regina Elisabetta del Portogallo (*fig. 4a*). L'imponente struttura architettonica —che avvolge i piloni di fondo e il presbiterio precludendo al successivo allestimento berniniano, iniziato nel 1628, con i Santi e le logge delle Reliquie— fu realizzata con grande dispendio in tre mesi di lavoro e forse pensata anche come uno spazio solenne per accogliere i fedeli durante tutto l'anno santo; l'apparato non era più un recinto intorno all'altar maggiore ma un grande fondale prospettico aperto alla visione di tutti i fedeli non solo per la canonizzazione ma anche per tutte le cerimonie successive. E' stato acutamente osservato che, in tal modo, l'architettura "viene incontro a un aumentato bisogno del vedere: diventa scenario barocco, diventa veduta"¹⁷. Le fonti parlano ancora una volta di uno spazio effimero costruito per simulare uno spazio vero: "tutto l'edificio pareva di pietra, che si accosta al bianco; le colonne rassembravano colonne di marmo fino, vere, e non finte colonne assomigliavano; le basi e i capitelli parevano di metallo indorati"¹⁸. Lo spazio doveva presentarsi dunque abbagliante e ricco di marmi preziosi come quella Gerusalemme Celeste — evocata nelle bolle di indizione dei Giubilei — che idealmente accoglieva i pellegrini in ogni anno santo. Le 24 colonne realizzate nell'apparato corrispondono ai 24 Seniori dell'Apocalisse intorno al trono di Dio e le 14 statue dei re di Spagna e del Portogallo dialogano idealmente coi 12 Apostoli. Il Colonnato luminoso sembra per di più rimandare alla metafora della Reggia del Sole dalle 100 colonne a cui Bernini si ispirerà qualche decennio dopo per il Colonnato di piazza S. Pietro.

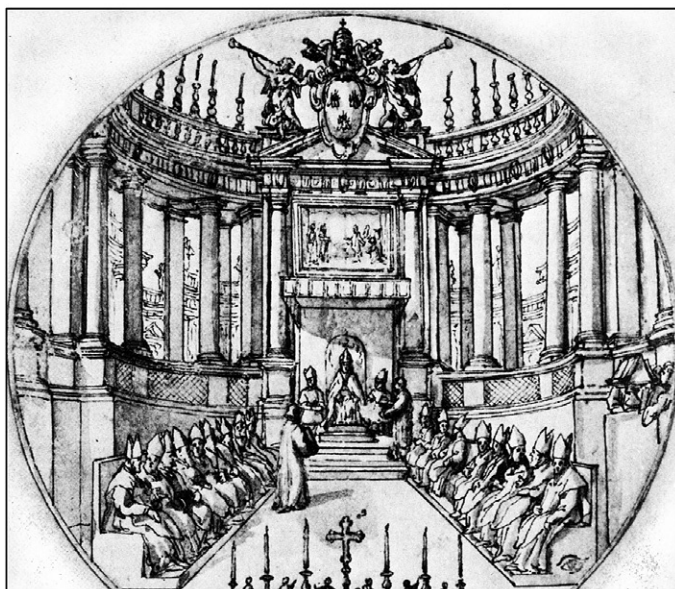
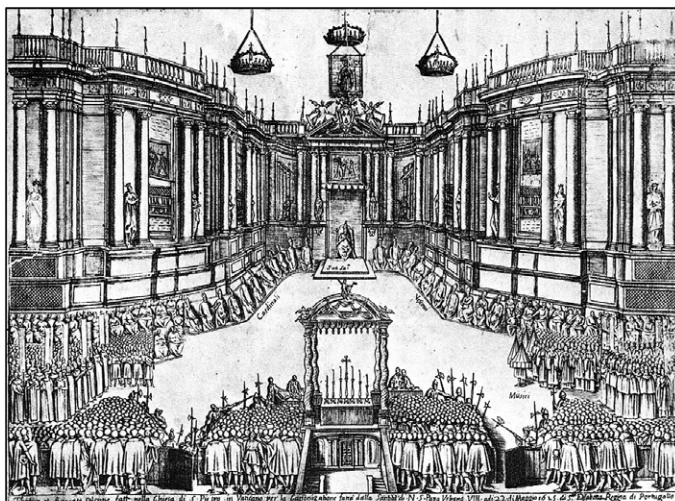
Esiste una seconda incisione del "Teatro" con significative varianti. Appare per la prima volta in questa immagine il nuovo Baldacchino berniniano secondo il progetto iniziale col coronamento ad archi intrecciati che sostengono la statua del Redentore: si tratta evidentemente di una presentazione ideale in anteprima del progetto che avrebbe preso vita nel 1627 con la posa in opera delle colonne bronzee (sarebbe stato invece troppo complicato realizzare in modalità effimera le colonne salomoniche e il soprastante coronamento). Nell'incisione appare una seconda aggiunta, ottenuta con una prospettiva dipinta illusiva: ai lati del trono papale la trabeazione sembra girare a esedra intorno all'edicola centrale, mentre appaiono sullo sfondo fughe di colonnati prospettici.

17. NOEHLES, K., "Apparati berniniani per canonizzazioni", in FAGIOLO, M., MADONNA, M. L., *Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria*, Roma, Gangemi, 1985, pág. 105.

18. FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Corpus delle feste a Roma. I. La festa barocca...*, págs. 256-257.

Nel 1629 Bernini realizza l'apparato per la canonizzazione di Andrea Corsini (fig. 4b), descritto come "Teatro aperto di bellissima architettura" o "bellissima prospettiva con colonnate"¹⁹: si tratta di una sorta di panorama dipinto su uno "stecco di legname" a esedra, che serviva anche a occultare i cantieri in corso nell'abside della basilica vaticana. In una medaglia celebrativa appaiono finalmente le vere colonne salomoniche del Baldacchino, coronate dagli archi intrecciati secondo il primo progetto berniniano (realizzati evidentemente in modalità effimera). Nel disegno di Agostino Ciampelli (Cambridge, Fogg Art Museum) vediamo un colonnato continuo che gira sopra ai sedili dei cardinali rievocando la *columnatio super gradationes* dei teatri e anfiteatri antichi, quale era stata riproposta da Palladio nel Teatro Olimpico di Vicenza e da Scamozzi nel Teatro di Sabbioneta (1588-89). Se poi sostituissimo idealmente i candelieri sopra le colonne, visibili nel

disegno, con statue di Santi avremmo qui addirittura una prefigurazione con trent'anni d'anticipo del Colonnato di piazza San Pietro! Riprendendo infine il progetto illusionistico del "Teatro" del 1625, anche qui troviamo un fondale dipinto aldilà delle colonne che, in questo caso, apre una finestra sull'esterno, rivelando un recinto circolare coronato da statue, da mettere a confronto coi piani urbanistici di Bramante per S. Pietro oltre che, come s'è detto, col futuro colonnato di piazza S. Pietro.



4a. Gianlorenzo Bernini. Teatro per la canonizzazione della regina Elisabetta del Portogallo nel 1625 in S. Pietro (incis. anonima).

4b. Gianlorenzo Bernini. Teatro per la canonizzazione di Andrea Corsini nel 1629 in S. Pietro (disegno di Agostino Ciampelli; Cambridge, Fogg Art Museum; partic.).

19. Cronache citate da Ibid. pág. 271.

Feste all'esterno della basilica vaticana

Apprendo a questo punto una parentesi, vorrei far notare che questi Teatri della Santità non costituiscono un tipo di festa altamente spettacolare, se messi a confronto con altre strabilianti feste della Roma barocca. Vengono infatti coinvolte soltanto poche delle molteplici arti e tecnologie che trionfano altrove simultaneamente portando all'acmé la metodologia del *meraviglioso composto* ideato da Bernini: si pensi, per intenderci, alla festa del 1662 per la nascita del Delfino di Francia a Trinità dei Monti, con la mobilitazione di tutte le arti e di tutti i possibili artifici²⁰.

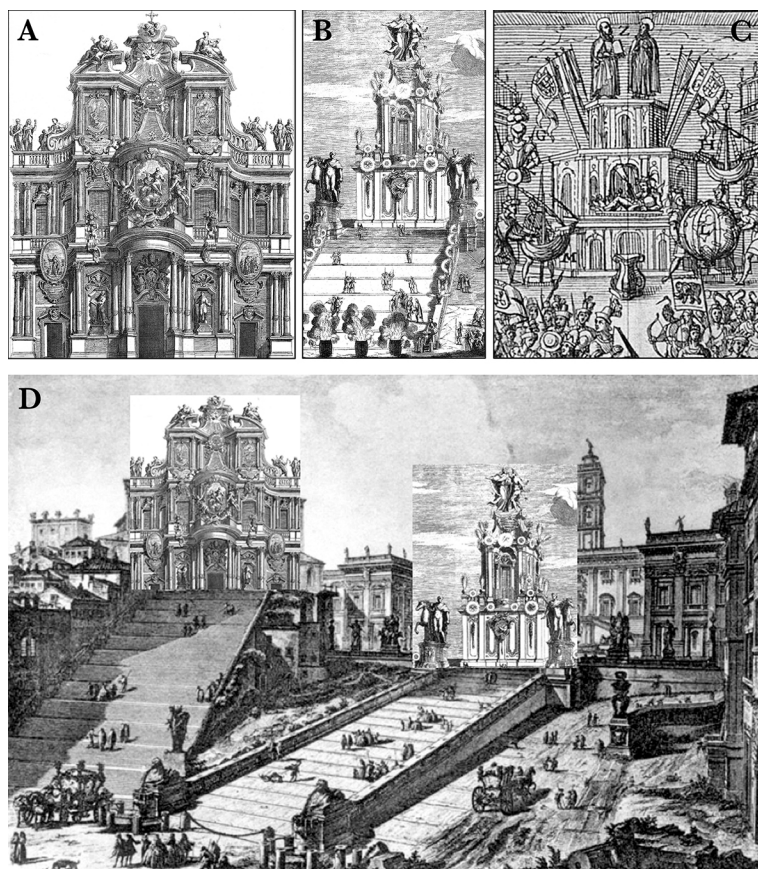
Si può dire per le canonizzazioni che le due componenti fondamentali dello spettacolo barocco, e cioè la ricerca della *persuasione* e l'esibizione della *meraviglia*, vengono messe *a latere*, dato che il fine della *persuasione* risulta soltanto a monte dell'evento, nel lungo processo della causa di canonizzazione, mentre gli elementi attinenti alla *meraviglia* vengono rinviati al termine della cerimonia, con la proclamazione della santità che equivale alla rappresentazione puramente mentale dell'ascensione del beato nell'empireo dei santi. E' fuori della basilica vaticana, infatti, che avvengono le esplosioni di gioia, i riti processionali col trasporto degli Stendardi alle chiese degli ordini²¹, le luminarie, i fuochi d'artificio e talvolta anche rappresentazioni drammaturgiche, come i tre drammi musicali messi in scena nel 1622 nel Collegio Romano, fra i quali l'*Apotheosis sive consecratio Sancti Ignatii et Francisci Xaverii* con musica di Kapsberger su libretto dell'architetto e matematico Orazio Grassi, progettista anche delle scenografie. Di grande effetto fu, in particolare, la macchina-mausoleo dell'*apotheosis*, modellata sulle pire funerarie degli antichi romani, coronata dalle icone dei due santi gesuiti e infine incendiata trasformandosi nella nuvola del Paradiso che accoglieva i due nuovi santi.

Nel suo complesso, la festa riesce a coinvolgere tutti i sensi:

“visivi, con lo spettacolo degli apparati, processioni, illuminazioni, fuochi d'artificio, spettacolo del rituale; auditivi, con il suono della musica all'in-

20. Rimando in particolare a FAGIOLO, M., “Introduzione alla festa barocca: il Laboratorio delle Arti e la Città Effimera”, in FAGIOLO, M., coord. *Atlante tematico del Barocco in Italia. Le capitali della Festa*, vol. I, Roma, De Luca, 2007, págs 9-40.

21. Vedi BOITEUX, M., “Le rituel romain de canonisation”, págs. 347-348. Restò memorabile la processione del 13 marzo 1622, “una sintesi del trionfalismo cattolico, spagnolo e romano... una parata trionfale per gli spagnoli, che dimostrarono a tutti come i loro santi occupassero una posizione centrale nella chiesa militante e vittoriosa della riforma cattolica” (DANDELET, T., Op. Cit., págs. 197-198).



5a-d. Emmanuel Rodriguez dos Santos. Apparati in Campidoglio per la canonizzazione dei francescani Giovanni della Marca e Francisco Solano nel 1727.

a. Facciata effimera per l'Aracoeli (incis. E. Rodriguez dos Santos).

b-c. Macchina pirotecnica sulla piazza Capitolina (incis. E. Rodriguez dos Santos) a confronto con la pira funeraria di Ignazio e Francesco Saverio nello spettacolo teatrale del 1622 (incis. anonima).

d. Visualizzazione dei due apparati effimeri del 1727 (fotomontaggio di M. Fagiolo, sulla base di una incisione di G.B. Piranesi).

terno e, fuori, delle campane delle chiese e del Campidoglio, delle trombe, dei cannoni di Castel Sant'Angelo; i ricevimenti regalano agli invitati i sapori della cioccolata, dei dolci e di diversi cibi e bevande; i profumi dell'incenso e degli alimenti rallegrano e stimolano la percezione degli odori; gli oggetti rituali vengono toccati e manipolati dagli attori del cerimoniale²².

Tra i fuochi d'artificio possiamo ricordare l'eccezionale allestimento del colle del Campidoglio nel 1726 per la canonizzazione di due francescani, Giovanni della Marca (1393-1476) e il minore osservante andaluso Francisco Solano, missionario in America tra il 1589 e il 1610, evangelizzatore di Perù e Paraguay e "taumaturgo del nuovo mondo"²³. La nuda facciata dell'Aracoeli, chiesa madre dei francescani, venne allestita con una spettacolare facciata barocca (fig. 5a) nei modi di Borromini e Pozzo dall'architetto portoghese Emmanuel Rodriguez dos

22. BOITEUX, M., "La cerimonia di canonizzazione...", pág. 116.

23. FAGIOLO, M., coord., *Corpus delle Feste a Roma. 2. Settecento e Ottocento...*, pág. 65.

Santos²⁴, mentre sulla piazza capitolina, al termine della cordonata, lo stesso architetto allestiva una macchina pirotecnica a guisa di pira funeraria (fig. 5b), ispirata al suddetto spettacolo teatrale del 1622 in gloria di sant'Ignazio e san Francesco Saverio (fig. 5c): in questo senso, i due santi francescani rivaleggiavano coi due gesuiti.

La centralità della Cattedra di S. Pietro

In un disegno di J. P. Schor che avrebbe dovuto essere tradotto in incisione (studiato in questo volume da Martine Boiteux, fig. 6), in occasione della canonizzazione di Tommaso da Villanova (1658), appare una spettacolosa ouverture al tema della *Cattedra*, che sarebbe stata subito dopo il suggello della basilica barocca. Nel disegno vediamo che il coronamento del Baldacchino si erge fino a raggiungere la gloria divina che si irradia nel catino absidale (amplificando la gloria del santo che era rappresentato nella facciata della basilica "lampeggiando nella figura e nell'oro a par del sole"), mentre più in basso la luce dello Spirito Santo scende obliqua dalle nuvole a illuminare il trono dell'ultimo Vicario di Cristo. L'autore dell'apparato di canonizzazione è stato recentemente individuato nel noto pittore-matematico agostiniano Giovanni Maria da Bitonto, che già aveva collaborato con Bernini (nell'altare di S. Paolo Maggiore a Bologna) e con Borromini (nella Colonnata prospettica di Palazzo Spada a Roma)²⁵. Appare evidente che l'apparato doveva tenere conto del progetto berniniano per la Cattedra, che era stato definito l'anno precedente.

A questo punto della narrazione va detto che siamo arrivati alla costruzione del quarto "Teatro" a partire dal 1622 (si era verificata una lunga pausa tra il 1629 e il 1658), due dei quali ideati da Bernini, e a un totale di 8 nuovi santi, di cui 6 iberici e 2 fiorentini.

Nel 1665, con la canonizzazione di Francesco di Sales, tutta la basilica vaticana diventa teatro, se pure in attesa della *Cattedra* (ancora in fase di cantiere, sarebbe stata completata l'anno successivo): il culmine dello spettacolo era dato da un'abside effimera con scene

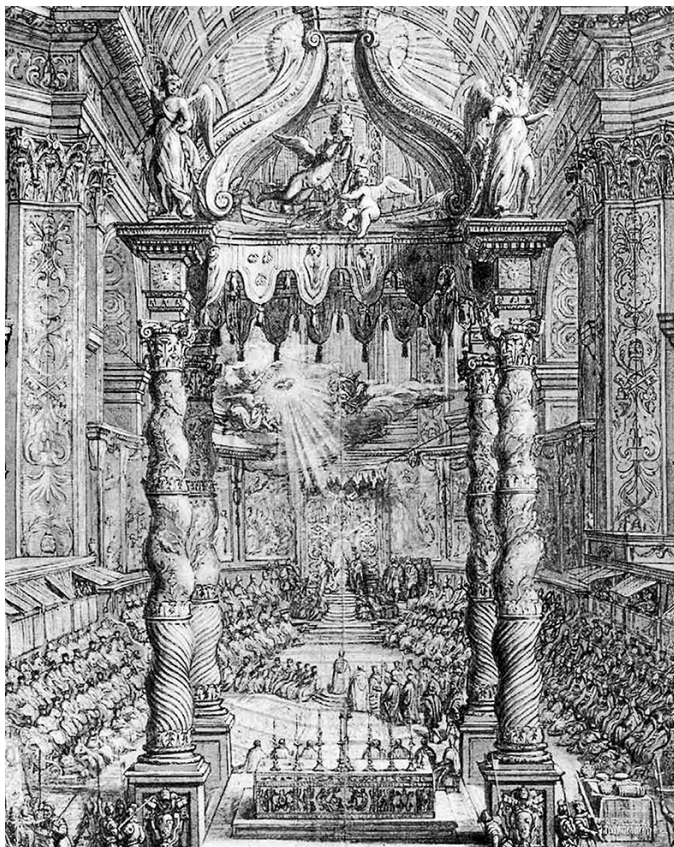
24. Un apparato quasi identico viene allestito nel 1728 per la canonizzazione di Margherita da Cortona, Ibid., pág. 70.

25. MAJORANA, B., "'Comparendo infine la Festa'. La canonizzazione di Tomás de Villanueva: apparati da Roma a Bordeaux", in ITURBE SAIZ, A., TOLLO, R., coord., *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte*, vol. I, *Estudios y láminas*, Madrid 2013, págs. 101-124.

dipinte intorno alla vera cattedra del papa, vescovo di Roma. E l'immensa crociera era chiamata ad accogliere un grandissimo pubblico di spettatori, comprendente tutte le confraternite di Roma.

E siamo così in vista dell'approdo finale del *teatro di canonizzazione*. Nato intorno al polo fondamentale del *Baldacchino*, che contrassegnava la tomba di Pietro e per estensione la santità del papato, il "Teatro" arriva finalmente a inglobare il secondo polo fondamentale, la *Cattedra* (fig. 7d). Partendo dalla lettura di Roberto Battaglia²⁶, Vittorio Casale ha indagato il significato della invenzione di Bernini: la *Cattedra* non è sostenuta dai quattro Dottori della Chiesa, ma sta cominciando a levitare —come si evince dall'osservazione delle mani che ormai allentano la presa— per ascendere miracolosamente verso l'alto. Il miracolo sembra sancire così la *canonizzazione della Cattedra*, che ascende verso la Gloria del Paradiso e dello Spirito Santo²⁷.

Tutto questo appare espresso sinteticamente nell'ideogramma medaglia di Alberto Hamerani del 1667-69 (fig. 7b), che compenetrava l'idea della *Cattedra* bronzea con la sistemazione sempre berniniana della Cattedra nell'altare del 1630-37 (oggi cappella del Battesimo) che prefigura la sistemazione definitiva, ponendo la custodia lignea davanti a una elaborata composizione polimaterica e policromatica con la Gloria dello Spirito Santo (fig. 7a)²⁸. Il tema della canonizzazione della Cattedra



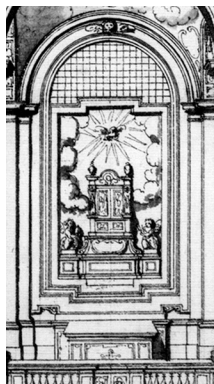
6. Gianlorenzo Bernini (attrib.). Teatro per la canonizzazione di Tommaso da Villanova nel 1658 in S. Pietro (incisione su disegno di Johann Paul Schor; partic.).

26. BATTAGLIA, R., *La Cattedra berniniana di San Pietro*, Roma, Istituto di Studi Romani, 1943.

27. CASALE, V., "Il supremo artificio del barocco: la 'canonizzazione' della Cattedra", in FAGIOLO, M., PORTOGHESI, P., coord., *Roma barocca. Bernini, Borromini, Pietro da Cortona*, cat. della Mostra (Roma, 2006), Milano, Electa, 2006, págs. 176-183.

28. La sistemazione del tempo di Urbano VIII è documentata da un disegno di Dome-

7a. Domenico Castelli. Altare della Cattedra in S. Pietro nella sistemazione berniniana del 1630-37 (disegno, 1637-38 c.; Bibl. Vat., Barb. Lat. 4409).



7b. Alberto Hamerani. "Splendet a maiestate eius": allegoria della Cattedra di S. Pietro (medaglia d'argento, 1667-69).

7c. Albert Clouwet (su disegno di Lorenzo Greuter). Allegoria della Cattedra sopra i Dottori della Chiesa e i Monti chigiani (incis., 1666).



7d. Gianlorenzo Bernini. Cattedra di San Pietro (1657-66; foto C. Marconi).



7e. Gustave Doré. Visione della "Gerusalemme celeste" nel Paradiso ideato da Dante (1861).

si fonde col rituale della *etimasia*, della adorazione del trono vuoto che simboleggia insieme il papa e Dio Padre, secondo una lettura da me proposta fin dalla monografia del 1966. "SPLENDET A MAIESTATE EIUS", si legge nella medaglia: lo splendore della Cattedra discende dalla maestà divina. E' opportuno rileggere il brano di Isaia (ripreso nel Vangelo di Giovanni e nella *Catena aurea* di san Tommaso): "Vidi il Signore sopra un trono alto ed elevato, e la casa era piena della sua maestà e le cose sotto il trono riempivano il Tempio" (*Isaia* 6, 1). E dunque, parafrasando questa visione, da un lato il Trono-Cattedra si identifica con la gloria divina e dall'altro la divinità si espande in tutto il Tempio sottostante,

nico Castelli (BAV, Vatic., Barb. lat. 4409, f. 18) che riproduce la custodia lignea della Cattedra tra due Angeli di Luigi Bernini e uno sfondo "con nuvole scure et chiare contornate, et splendore nel mezzo" con colomba bronzea dello Spirito Santo (G. P. Del Duca). Si vedano BATTAGLIA, R., 1943, Op. Cit., e FAGIOLO DELL'ARCO, M. e M., 1966, Op. Cit., scheda 55.

avvalorando l'idea che la basilica nel momento della canonizzazione aspira all'aura del paradiso.

In una incisione del 1666 di Albert Clouwet, su disegno di Lorenzo Greuter (fig. 7c), "la Cattedra si trova ormai dentro la gloria del Paradiso, circondata da nubi e raggi immediatamente sotto la colomba dello Spirito Santo, e i quattro 'sedari' possono ridiventare Dottori, per immergersi negli *otia* prediletti, leggere, scrivere, meditare"²⁹. In verità l'incisione reinterpreta l'opera berniniana in chiave di esaltazione del pontificato chigiano (su ispirazione del dottorando Luca Alberto Patrizi)³⁰. Il versetto di Geremia "STATUET SOLIUM SUUM SUPER EOS" (Ger. 43, 10) è la premessa alla identificazione simbolica delle pietre della narrazione biblica con le pietre della Sapienza terrena (ovvero l'Università romana) che comprendono Pietro-Pietra, fondatore della Chiesa, e i Dottori latini e greci.

Ci avviciniamo peraltro a un'altra possibile interpretazione in questa Gloria di Angeli e di Santi Padri. Più volte ho avanzato l'ipotesi che la composizione della *Cattedra* sia ispirata anche alla "Gerusalemme celeste", il Paradiso ideato da Dante al termine della *Divina Commedia*, con la suprema epifania della Luce che esprime le tre figure della Trinità, circondata dallo splendore angelico dei Beati e dei Santi. Una significativa controprova è data, a mio avviso, dal genio straordinario di Gustave Doré, il più popolare illustratore della *Commedia* (1861-68, fig. 7e), il quale nel rappresentare la Gerusalemme Celeste sembra ispirarsi proprio alla *Cattedra* berniniana. Si chiude così idealmente il circuito simbolico della canonizzazione che aveva visto tra i suoi momenti fondanti il breve di Urbano VIII del 1634 "*Caelestis Hierusalem cives*"³¹.

Nel 1669, per la canonizzazione di Pedro de Alcantara e Maria Maddalena dei Pazzi, Carlo Fontana allestisce un teatro a vari ordini di gradinate che lascia intravedere al di là dell'altare la *Cattedra*. Il vasto baldacchino sospeso in aria sembra rivaleggiare con quello berniniano, glorificando il papa come supremo artefice della cerimonia di canoniz-

29. CASALE, V., "Il supremo artificio del barocco...", pág. 182.

30. L'incisione illustra il frontespizio della tesi del Patrizi, nominato poi da Alessandro VII nel Consiglio degli avvocati concistoriali. L'immagine rappresenta allegoricamente in basso la "Sapienza", l'Università romana coi Dottori della Chiesa e in alto la Divina Sapienza, mediate al centro dalla Cattedra pontificia (vedi PAMPALONE, A., *Cerimonie di Laurea nella Roma barocca. Pietro da Cortona e i frontespizi ermetici di tesi*, Roma, Gangemi, 2014, págs. 13-16).

31. Ne ha parlato, in questo Simposio, Maria Victoria Hernández Rodríguez.

zazione. Il sublime consesso poteva apparire "un Sacrosanto esercito militante sotto gli auspicj di quegli Gloriosissimi Santi"³². Per commemorare l'evento, Bernini disegnò una medaglia con la gloria raggiante dello Spirito Santo che illumina i due Santi³³.

Nel 1712 l'apparato per la canonizzazione dei quattro santi, realizzato da Antonio Valeri, era talmente complesso da richiedere ben tre incisioni per illustrare prima la processione lungo la navata, poi la crociera e infine il Teatro papale aldilà del Baldacchino. Poco distante dalla Cattedra, una grande esedra lignea con al centro il trono papale si proiettava verso l'Altare maggiore come un palcoscenico a cui si accedeva da una scalinata convessa a quattro gradini. Il "vaghissimo Teatro" era per di più circondato da "Palchetti ornati di gelosie dorate"³⁴.

Nel 1746 per la canonizzazione di Pedro Regalado e di altri quattro santi, su progetto di Luigi Vanvitelli (*fig. 8a*), sopra al trono papale era disposto una sorta di sipario, un grande paludamento retto da angeli e nella sommità "eravi dipinto lo Spirito Santo in mezzo ad un gran giro di doppi raggi messi ad oro"³⁵. Si trattava di una riproduzione della Gloria della *Cattedra* berniniana, che veniva così duplicata, significando evidentemente che qui lo Spirito Santo ascendeva verso l'alto, accompagnando la salita dei nuovi santi.

Quasi uguale è l'apparato della canonizzazione di José de Calasanz e altri cinque santi (*fig. 8b*), eretto da Carlo Marchionni nel 1767 (riutilizzando evidentemente parte dei materiali dell'apparato precedente)³⁶. Il palco papale veniva modellato in forma di altare o meglio di Arco trionfale a doppio ordine, sormontato da un cartiglio inneggianti ai nuovi santi ("Nova sidera fulgent", risplendono nuove stelle) e concluso dalla Gloria dello Spirito Santo. L'apparato può essere confrontato con l'Arco eretto da Ferdinando Fuga davanti agli Orti Farnesiani per il

32. Dalla cronaca di B. Lupardi, riportata da FAGIOLO DELL'ARCO, M., *Corpus delle feste a Roma. I. La festa barocca...*, pág. 472.

33. Disegno ad Amsterdam, Rijksmuseum, in *Ibid.*, pág. 470.

34. Dal *Distinto racconto* riportato in FAGIOLO, M., coord., *Corpus delle feste a Roma. II. Settecento e Ottocento...*, pág. 29. Appare abbastanza simile il "Théâtre dans l'Eglise de Saint Pierre à Rome pour la canonisation des Saints et pour d'autres Services solennels", con un riferimento all'abiura di Molinos (che però si era svolta nel 1687 in S. Maria sopra Minerva).

35. *Ibid.*, pág. 132.

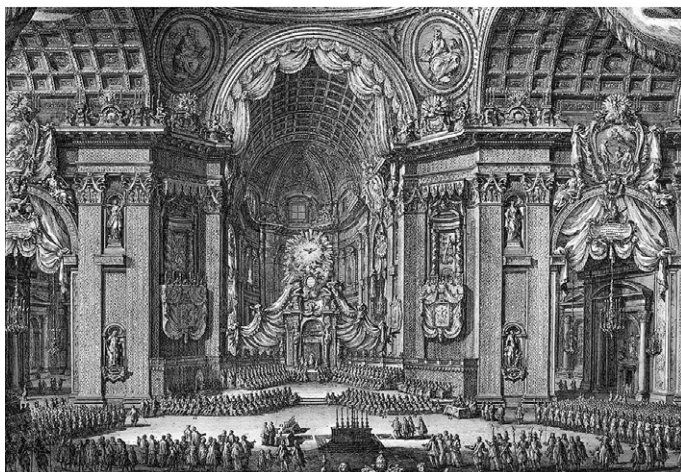
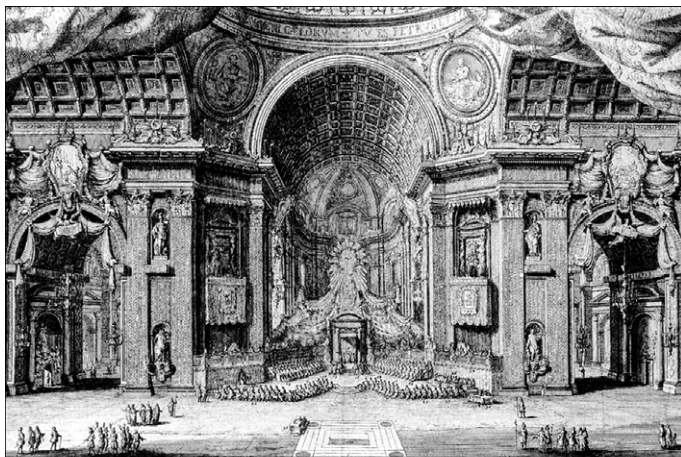
36. *Ibid.*, pág. 182.

possesto pontificio dello stesso papa Clemente XIII, sormontato dalla Gloria del Triregno papale³⁷.

Va notato che nel 1751, in occasione della beatificazione di Francesca Fremiot de Chantal, finalmente la Gloria della *Cattedra* si congiungeva effettivamente con l'effigie della beata, inserita nella finestra ovale davanti allo Spirito Santo: "questa immagine rappresenta l'inclita fondatrice gloriosa in cielo, e perciò circondata e adorna di angeli e serafini"³⁸.

La canonizzazione dei cinque santi officiata da Pio VII nel 1807, su progetto di Filippo Nicoletti (fig. 9a), porta a estreme conseguenze il dialogo con le grandi macchine berniniane³⁹. Entro un grandioso drappeggio a sipario il trono papale veniva inserito in una edicola a quattro colonne che sembrava rispecchiare e classicizzare il *Baldacchino*, sormontata da una Gloria irradiante dello Spirito Santo che riecheggia le macchine delle Quarantore, duplicando ancora una volta la Gloria della *Cattedra* berniniana.

Il punto d'arrivo in questa evoluzione tipologica può essere considerato il Teatro eretto nel 1839 per cinque santi (fig. 9b)⁴⁰. L'apparato di Giuseppe Valadier, eseguito da Augusto Lanciani, riplasmava completamente la crociera rivestendo in basso le nicchie con edicole sorrette da Colonne con motivi vegetali tortili in sintonia col *Baldacchino*, mentre le Logge delle reliquie venivano coperte da drappi con immagini ovali.



8a. Luigi Vanvitelli. Teatro per la canonizzazione di Pedro Regalado e di altri quattro santi in S. Pietro nel 1746 (incis. di G. Vasi).

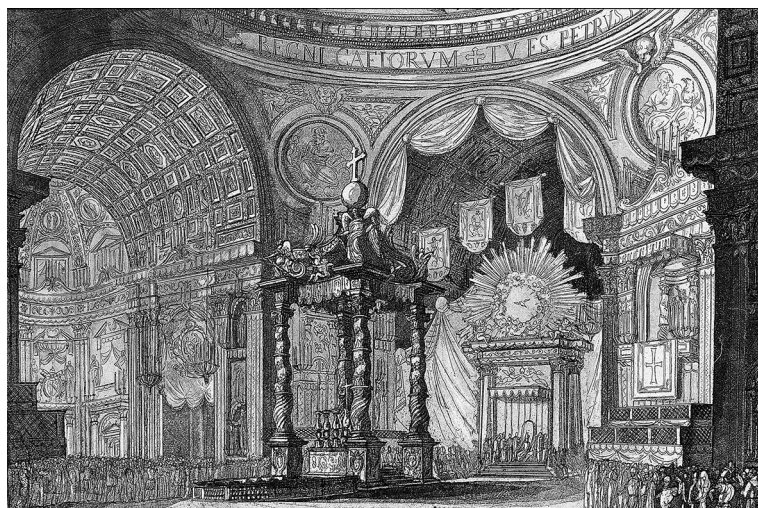
8b. Carlo Marchionni. Teatro per la canonizzazione di José de Calasanz e altri cinque santi nel 1767 in S. Pietro (incis. di G. Vasi; partic.).

37. Ibid., págs. 163-164.

38. Dalla Relazione del 1751 citata da CASALE, V., "Il supremo artificio 2006...", pág. 65.

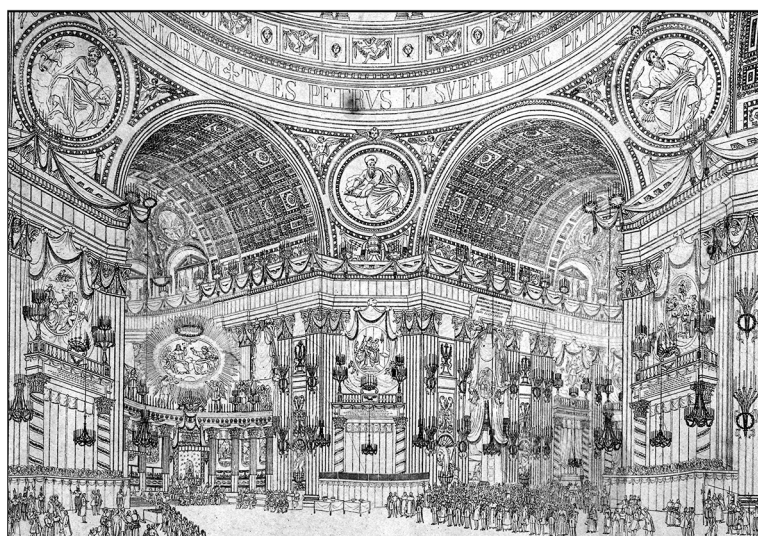
39. FAGIOLO, M., coord., *Corpus delle feste a Roma. II. Settecento e Ottocento...*, págs. 274-275.

40. Ibid., págs. 334-335.



9a. Filippo Nicoletti. Teatro per la canonizzazione di cinque santi nel 1807 in S. Pietro (incis. di M. Flazi).

9b. Giuseppe Valadier, Augusto Lanciani. Teatro per la canonizzazione di cinque santi nel 1839 in S. Pietro (incis. di C. Piccoli e S. Morelli).



L'esedra intorno al trono papale assumeva la forma di un colonnato neo-classico, sormontato da una Gloria irradiante della Trinità che obliterava la più lontana Gloria della *Cattedra*.

Il Colonnato berniniano di S. Pietro come Teatro della Santità

Nel Gran Teatro di piazza S. Pietro una falange di 140 santi e martiri avvolge i fedeli, e anzi dovevano essere il doppio, dato che non furono realizzate le statue all'esterno del Colonnato (fig. 10b). Nel semicerchio

destro sfilano i difensori della Fede e i primi fondatori di ordini religiosi, fra i quali *San Domenico*; nel semicerchio sinistro i difensori del primato di Roma (papi, vescovi, Dottori della Chiesa) insieme ai riformatori e ai fondatori dei nuovi ordini religiosi, fra cui *Sant'Ignazio*. Sopra i bracci rettilinei, i grandi santi della Riforma cattolica e i santi taumaturghi⁴¹.

Mi piace rievocare a confronto del Colonnato l'allegoria della missione evangelizzatrice dei gesuiti (*fig. 10a*) delineata nel 1616 da Greuter (il medesimo incisore del Teatro di canonizzazione del 1622), decodificata da Maria Barbara Guerrieri come allegoria della Vigna del Signore, al centro della quale si trova una fontana sormontata da Cristo da cui scaturiscono i quattro libri degli Evangelisti, e più in basso i Sacramenti. Intorno alla fontana si dispongono i santi che hanno lavorato nella vigna, da Agostino, Girolamo, Domenico e Francesco fino a Ignazio e Francesco Saverio⁴². Il giardino ovale rappresenta un ideale mappamondo gesuitico, contrassegnato in basso dalle figure dell'*India occidentalis* e dell'*India orientalis* e in alto dal circuito dalle statue che impersonano – al modo delle antiche province romane – le Province del nuovo impero dei gesuiti. L'incisione fu ristampata nel 1649 da Greuter con l'unica aggiunta delle aureole di Ignazio e Francesco Saverio, segno della canonizzazione avvenuta sei anni dopo: nella ri-edizione del 1649 l'immagine poteva forse alludere al contributo dei gesuiti all'apertura delle porte del Cielo attraverso le indulgenze dell'anno giubilare 1650.

E' probabile che l'allegoria venisse ispirata dal pensiero del penultimo dei generali dell'Ordine che appaiono agli angoli della composizione, e cioè Claudio Acquaviva (in basso a destra). L'allegoria appare una sorta di testamento spirituale dell'Acquaviva il quale fu il più giovane Generale e quello che governò più a lungo: nei suoi 34 anni di generalato (1581-1615) l'Acquaviva avrebbe portato il numero dei Gesuiti da 5000 a 13.000, potenziando l'attività missionaria nelle Indie sia occidentali che orientali. L'omaggio all'Acquaviva si deve comunque all'ultimo dei Generali, Muzio Vitelleschi (eletto nel 1615, il suo profilo appare al centro in basso) e mi piace pensare che la Fontana di Cristo possa contenere un'allusione criptica al nome dell'Acquaviva, attraverso il riferimento

41. Vedi, in particolare, MENICHELLA, A., "Genesi e sviluppo del percorso progettuale della fabbrica dei nuovi portici", in MARTINELLI, V., coord., *Le statue berniniane del Colonnato di San Pietro*, Roma, De Luca, 1987, págs. 3-20.

42. GUERRIERI BORSOI, M. B., "Nel segno del cambiamento: la vita e le opere di Matthäus Greuter", in ROCA DE AMICIS, A., coord., *Roma nel primo Seicento. Una città moderna nella veduta di Matthäus Greuter*, Roma, Artemide, 2018, págs. 34-49, e particolarmente, pág. 38.

apocalittico al "fiume di *acqua di vita* che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello" (Apoc. 22, 1).

A questo punto il nostro discorso può essere chiuso con un'ultimo passaggio metaforico. Se il teatro berniniano di piazza S. Pietro si ispirava al Colosseo, viceversa a partire dal giubileo del 1675 sarà proprio il Colosseo a subire un processo di trasmutazione da luogo di spettacolo a sacro teatro di quei martiri che avrebbero trovato la morte nell'arena. Dopo il 1671, in opposizione a un ennesimo tentativo di rinverdire i fasti profani dell'anfiteatro con nuove tauromachie e altri spettacoli profani, il padre teatino Carlo de' Tomasi, coadiuvato da Bernini e da una sponsorizzazione del principe Pamphili, sottopose a Clemente X un progetto di consacrazione dell'anfiteatro in Tempio o Santuario dei Martiri. Il progetto di Bernini prevedeva che

"si serrassero solamente gli archi con alcuni muri forati... e si accomodassero due facciate, la maggiore verso Roma di tre arcate, e sopra quella di mezzo un'iscrizione e ne' tre archi superiori si dipingesse il Coliseo con molti SS. Martiri trionfanti, e sopra questi archi si ergesse una gran Croce, vessillo e trofeo de' SS. Martiri, e che una simil facciata si facesse anco, d'una sola arcata, verso S. Giovanni in Laterano; disegnando parimenti nel centro del Coliseo, ove prima era l'Ara, o Altare, ove si sacrificava a Giove, un piccolo Tempio, per non impedire la gran machina, in onore de' SS. Martiri"⁴³.

Bernini si ispirava forse al Tempietto di S. Pietro in Montorio, che secondo il progetto bramantesco doveva essere a sua volta inserito in un cortile circolare, non incongruente con l'arena ovale del Colosseo⁴⁴.

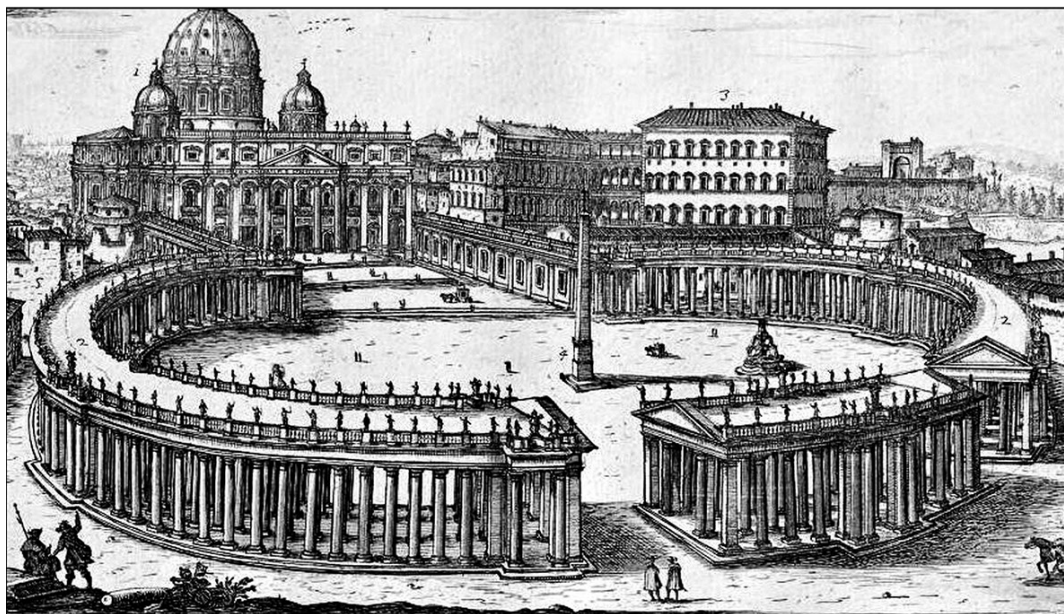
Agli anni 1676-79 risalgono i primi progetti di Carlo Fontana per la creazione di un vero e proprio Santuario dei Martiri: vicenda documentata efficacemente nel suo libro *L'Anfiteatro Flavio descritto e delineato* (pubblicato postumo nel 1725). Il progetto definitivo, illustrato dai disegni del Soane's Museum di Londra e dalle tavole del volume, viene

10a. Matteo Greuter.
Allegoria della missione
evangelizzatrice dei
gesuiti (incisione del 1616,
aggiornata nel 1649). In basso:
ingrandimenti delle teste dei
santi gesuiti e del Generale
gesuita Claudio Acquaviva).

10b. Gianlorenzo Bernini.
Primo progetto per il
Colonnato di piazza S. Pietro
col "terzo braccio" (incis. di G.B.
Falda).

43. TOMASI, C. de', *Breve relazione dell'Anfiteatro, consacrato col angue prezioso de' martiri, serrato, e dedicato in onore de' medesimi, l'anno del Giubileo 1675*, Roma 1675 (vedi DI MACCO, M., *Il Colosseo. Funzione simbolica, storica, urbana*, Roma, Bulzoni, 1971, pág. 83).

44. Per una mia ricostruzione del progetto berniniano rimando a quanto ho scritto in FAGIOLO, M., MADONNA, M. L., coord., *Roma 1300-1875. La città degli Anni Santi*, Milano, Mondadori, 1985, págs. 274-275 e FAGIOLO, M., "Da Domenico a Carlo Fontana: i progetti per le colonne coclidi, le Mete e il Colosseo", in FAGIOLO, M., BONACCORSO, G., coord., *Studi sui Fontana, una dinastia di architetti ticinesi a Roma tra Manierismo e Barocco*, Roma, Gangemi, 2008, págs. 13-38.



elaborato verso il 1696 e poi aggiornato fin verso il 1707. Aldilà del fornice d'ingresso Carlo Fontana dispone nell'arena una fontana sul modello della *Meta sudans*, con una meta conica affiancata da quattro *Virtù* (Fede, Fortezza, Costanza, Amore verso Dio), a loro volta corrispondenti ai quattro *Evangelisti* disposti sopra la cupola della chiesa e intorno alla *Fede cattolica trionfante*⁴⁵.

Nel nuovo colonnato ovale del Colosseo, con le statue dei martiri, si salda così definitivamente la complessa storia di rimandi progettuali fra l'Anfiteatro flavio e piazza S. Pietro: alla "gran macchina teatrale" del colonnato berniniano (per riprendere una definizione dello stesso Carlo Fontana) risponde qui il "Teatro illustre de' Martiri, sito in cui s'incamminarono al cielo infinite schiere di Santi"⁴⁶.

45. HAGER, H., "Carlo Fontana's project for a Church in honour of the *Ecclesia Triumphans* in the Colosseum", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 36, 1973, págs. 319-337.

46. Dalla introduzione all'album di disegni del Soane's Museum di Londra, citata da Hager, H., Op. Cit., pág. 337. Va ricordato inoltre che Carlo Fontana definisce "Arco trionfale della Fede Cattolica" il suo progetto per il terzo braccio di piazza S. Pietro.

El proceso de *Ius Condendum* para normativizar las causas de beatificación y canonización: de la Const. *Immensa Aeterni Dei* (Sixto V, 1588) al breve *Caelestis Hierusalem Cives* (Urbano VIII, 1634)

The *Ius Condendum* process to legislate the causes of beatification and canonization: Of the Const. *Immensa Aeterni Dei* (Sixtus V, 1588) to the Brief *Caelestis Hierusalem Cives* (Urban VIII, 1634)

María Victoria Hernández Rodríguez

Juez del Tribunal de Apelación del Vicariato de Roma / Docente en la Universidad Pontificia Javeriana-Bogotá

vhernandez@teletu.it
0000-0002-9872-9312

Resumen

Se trata de ilustrar el recorrido realizado para la configuración jurídica del procedimiento en las causas de beatificación de los siervos de Dios y de canonización de los beatos. Precedida de la exposición de los procedimientos canónicos episcopales y pontificios seguidos en el primer milenio de historia de la Iglesia, la reflexión se concentra en la naturaleza y el desarrollo de dicha praxis y legislación desde 1588, en que mediante la Constitución apostólica *Immensa aeterni* fue instituida por Sixto V la Sagrada Congregación de los Ritos (suprimida por Pablo VI en 1969 y modificada en Sagrada Congregación para las Causas de los Santos, últimamente en Congregación de las Causas de los Santos) hasta 1634, con la promulgación del breve *Caelestis Hierusalem cives* por Urbano VIII. De la documentación existente se evidencian las líneas portantes del procedimiento, del examen y de la decisión de las Causas, y de todo ello se pone en relieve la progresiva atención de la Santa Sede al perfeccionamiento del procedimiento en el tratamiento de las causas de canonización.

Palabras claves: beatificación, canonización, santo, beato, siervo de Dios, proceso, procedimiento, fama sanctitatis, fama signorum, milagro, martirio, mártir, virtud, bula, prueba, culto, santidad

Abstract

It is a question of illustrating the path created for juridical configuration of the procedure for the causes of beatification of the servants of God and the canonization of the blessed.

Preceded by the exposition of the canonical episcopal and pontifical procedures followed in the first millennium of the Church's history, the reflection therefore focuses on the nature and development of the aforementioned practice and legislation since 1588, the year in which Sixtus V established the Sacred Congregation of the Rites by the Apostolic Constitution Immensa aeterni (later suppressed by Paul VI in 1969 and modified in Congregation for the Causes of the Saints) until 1634, in with the brief Caelestis Hierusalem cives from Urbano VIII was promulgated. From the existing documentation it highlights the main lines of the process, the examination and the decision of these Causes, as well as the progressive and continuous attention of the Holy See in perfecting its investigation for accomplishment.

Keywords: beatification, canonization, Holy, Blessed, Servant of God, process, procedure, fama sanctitatis, fama signorum, miracle, martyrdom, martyr, virtue, bull, proof, cult, holiness.

Esta relación se inserta en un *tupido jardín*, embellecido desde diferentes y diversos puntos de vista, desde ángulos y perspectivas tan variados como específicos.

Por lo que respecta al tema propuesto, se trata de un período histórico que recoge siglos de historia y que, por ello, no es fácil de exponer en pocas páginas.

A lo largo de su historia, la Iglesia ha ido celebrando siempre la santidad como expresión de las cosas *maravillosas* obradas por el Señor en la vida de su Pueblo, y lo ha hecho elaborando progresivamente un procedimiento jurídico para proclamar —de forma canónica— la santidad cristiana.

I

Antes de adentrarnos en la descripción de la vía procedimental correspondiente al período del Barroco, es oportuno recordar algunos puntos fundamentales, necesarios para la comprensión de las consecuencias jurídicas de todo el movimiento espontáneo de piedad cristiana en torno a los santos, mártires o confesores que sean:

a) Los dos polos del proceso de canonización: la vida del siervo de Dios y los milagros, es decir la *fama sanctitatis et signorum*¹;

b) La *vox populi* o iniciativa de la veneración que parte siempre del Pueblo, no de la jerarquía;

la *vox Dei*, que se manifiesta en los milagros;

la *vox hierarchiae*, responsable de verificar, sancionar, definir y proclamar esa iniciativa del Pueblo de Dios, sigilada por la *vox Dei*;

c) La santidad —cualquiera que sea la vía seguida para proclamarla²— es la conformación a Cristo, la imitación de su vida, de

1. “Fama autem sanctitatis in genere nihil aliud est, quam existimatio seu communis opinio de puritate et integritate vitae, et de virtutibus..., necnon de miraculis eorum intercessione a Deo patratis; ita ut, concepta in uno vel pluribus locis erga eos (Servos Dei) devotione, a plerisque in suis necessitatibus invocentur”, en Benedicto XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Prato, 1838, vol. II, cap. XXXIX, n. 7.

2. Las vías jurídicamente reconocidas por la Iglesia son: *super martyrio*, *super heroicita-*

sus comportamientos, de sus hechos: Cristo es la medida que tiene que alcanzar el cristiano, la medida a la que está llamado³. La santidad es para la gloria de Dios y bien del prójimo, mientras que la *ratio imitationis*, es decir el ofrecer un modelo a imitar, es motivo secundario. Es así que los santos *son*, y porque *son*, *hacen*, ya que el *hacer* no implica obligatoriamente el *ser*. Ese *ser* y ese *hacer* son un bien para la Iglesia y para la sociedad.

La Iglesia examina la heroicidad de cada una de las virtudes (teologales, cardinales y anejas), el martirio, el ofrecimiento de la vida y los signos o milagros, la motivación del actuar del siervo de Dios, que debe ser exclusivamente de naturaleza espiritual, sobrenatural; motivaciones de otro cariz no pueden estar en oposición a aquellas. La santidad no es, pues, fruto de circunstancias o de intereses socio-políticos; la santidad canonizada se apoya, como veremos, en un severo aparato de pruebas, aptas a verificar la *fama sanctitatis et signorum*, que ha ido evolucionando a lo largo de los siglos.

d) La conciencia de la santidad, no solo de la santidad vivida por los fieles (en modo ordinario o extraordinario), sino también y, sobre todo, de la matriz que tal santidad existe en la Iglesia misma: la conciencia de sí en cuanto santa y santificadora. Dicha conciencia se ha ido adquiriendo en la Iglesia a lo largo de los siglos: aunque ya estaba presente desde siglos anteriores, la certeza de la santidad de la Iglesia se precisará en el concilio Vaticano II, desde el punto de vista teológico-dogmático, con la Constitución *Lumen gentium*⁴. Hoy, efectivamente, se tiene la certeza que la Iglesia no es santa ni principal ni exclusivamente porque santos son sus miembros, sino por su cristoconformidad constitucional que difunde sobre el Cuerpo la gracia de la Cabeza para hacer de él un instrumento universal de salvación: santa porque tiene a Cristo por cabeza y está animada por el Espíritu Santo, porque posee una doctrina santa y medios efi-

te virtutibus, equipollens, y super oblatione vitae.

3. En el prólogo de la Constitución apostólica *Divinus perfectionis Magister* (25.I.1983), san Juan Pablo II, inspirándose en la Constitución *Lumen gentium* (n. 50) del Concilio Vaticano II, expresa la idea del fundamento de la fama en una fúlgida vida evangélica, en el seguimiento de Cristo que realiza un siervo de Dios y en el supremo testimonio del Reino irradiado en la Iglesia y en el mundo.

4. Concilium Vaticanum II, const. dogm. *Lumen gentium*, De Ecclesia, 21 novembris 1964, nn. 50-51, en AAS, 57, 1965, págs. 55-58.

caces de santificación, a los cuales se debe que no pocos de sus fieles alcancen vértices no comunes de santidad subjetiva. Propio de la época post-tridentina será el planteamiento de esta objetiva relación de dependencia entre la santidad de los miembros y la santidad de la Iglesia. Y también la autoconciencia de la función genética que va desarrollando en relación a la santidad de los fieles. Santidad objetiva que se refleja en la santidad subjetiva; expansión, pues, de la santidad de la Iglesia⁵.

Todo ello llevó a la convicción de la necesidad de un estudio oficial del fenómeno *santidad* mediante una institución encargada expresamente de verificarla a través de oportunos procedimientos. Fue la creación de la Congregación de los Ritos y ceremonias⁶.

e) Por último, una referencia a la naturaleza especial del proceso canónico para el reconocimiento oficial de la beatificación y canonización. Como otros procesos en la Iglesia⁷, también estos son *especiales, sui generis*; aunque adoptan en su desarrollo formas y principios judiciales, su naturaleza íntima no es judicial sino administrativa⁸. La Congregación para las Causas de los Santos no es un órgano judicial, sino administrativo. En la aplicación de principios y formas estrictamente judiciales, entonces como hoy, hay que tener en cuenta la *natura rei*. Falta en estas causas la parte demandada sobre todo, la pretensión de la parte actora, a través del postulador, no es el reconoci-

5. Un pensamiento análogo fue formulado por Clemente X en la bula *Rationi consonum* del 11 de mayo de 1670 con la que canonizó a María Magdalena de Pazzi. Lo mismo puede decirse leyendo las bulas de canonización del período entre finales del s. XVI y todo el s. XVII, incluso aquellas de santos de excepcional grandeza como Teresa de Ávila y Catalina de Ricci, en las que se encuentra una conciencia de la santidad de la Iglesia en el sentido arriba expresado. Cf. *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum Pontificum Taurinensis editio locupletior facta novissima collectione plurium brevium epistolarum decretorum actorumque S. Sedis a Leone Magno usque ad praesens*, a cura di Tomassetti, 1857-72, vol. XII, págs. 673-682.

6. Sixto V, const. apost. *Immensa aeterni Dei*, 22 ianuarii 1588, en *Bullarium Romanum*, vol. VIII, págs. 898-990.

7. *Codex Iuris Canonici* 1983: L. VII *De processibus*, part. III *De quibusdam processibus specialibus*, Tit. I *De processibus matrimonialibus*, cap. I *De causis ad matrimonii nullitatem declarandam*; cap. II *De causis separationis coniugum*; cap. III *De processu ad dispensationem super matrimonio rato et non consummato*; cap. IV *De processu praesumptae mortis coniugis*. Tit. II *De causis ad sacrae ordinationis nullitatem declarandam*. Tit. III *De modis evitandi iudicia*.

8. Noval, J. afirmaba que es un procedimiento extrajudicial, en el que hay elementos teológicos (virtud, heroicidad de las virtudes, martirio, milagro) que no pueden fácilmente medirse con criterios exclusivamente jurídicos, en *De processibus*, Roma, 1932, pars I, n. 3; pars II, n. 1.

miento de un derecho litigioso o la imposición de una pena, no hay justicia ni derechos lesionados que restituir, no hay apelación ni recursos, no existe el contradictorio. Es solo una solicitud dirigida al romano pontífice para que conceda culto público⁹, en la Iglesia, a un determinado fiel.

II

El largo camino en la historia de las canonizaciones y del culto dado a los santos en la Iglesia católica puede dividirse en dos procesos históricos y en dos etapas fundamentales, que en línea de máxima podrían corresponder con los dos milenios de la historia de la Iglesia.

Una canonización se fundaba esencialmente en dos elementos: la memoria y el santo. La *memoria* que la comunidad cristiana conservaba de la presencia en su seno del santo y de los milagros operados por él, como signo de su presencia también *post mortem* (*dies natalis*), y que constituyen la trama de las numerosas *vitae sanctorum* conservadas desde la antigüedad cristiana. El *santo* era para los otros, para la edificación de la Iglesia. Correspondía a la jerarquía eclesiástica (obispos y sínodos) reconocer estos dos elementos a través de la concesión del culto al candidato, mediante la ceremonia de su inscripción canónica en el catálogo de los santos (*canon*) o con el traslado de sus reliquias.

A partir del siglo X, se va perfilando lentamente una concreta legislación canónica en materia. Nos encontramos así con las canonizaciones *locales*, sin una intervención directa de la Sede Apostólica, sobre todo a través del método de la *translatio* de las reliquias (ss. XI-XII) por parte de un obispo, con el consentimiento de su metropolitano y del sínodo provincial. Este modo de canonizar era la consecuencia de un *motus* devocional de parte del *populus Dei* y de una vida escrita sobre el siervo de Dios, testimoniando su santidad. A esta modalidad se añadían muchas otras *de facto*, que concedieron culto local a numerosos siervos de Dios.

La canonización *pontificia* tiene procesalmente lejanas raíces, que se remontan incluso a los primeros siglos. El primer pontífice que

9. Culto público es el ofrecido a Dios en nombre de la Iglesia por las personas legítimamente designadas y mediante actos aprobados por la autoridad de la Iglesia, cf. *Código de Derecho Canónico*, 1983, can. 834 § 2.

intervino con una autorización de culto fuera de Roma fue probablemente Inocencio I, sobre el martirio de san Virgilio de Trento (405)¹⁰. Siguieron otras intervenciones sobre las que no existe certeza acerca de la autenticidad de las actas¹¹. La única seguramente cierta es la de san Udalrico¹², canonización llevada a cabo por Juan XV (993) durante el sínodo romano de Letrán, y de la que se conserva la bula; el obispo de Augsburgo obtuvo poder leer ante la asamblea sinodal la vida y milagros de Udalrico, y el papa dispuso una bula firmada por todos los cardenales presentes¹³.

Fue Benedicto IX quien determinó, con su intervención en la canonización de san Romualdo, Abad, un auténtico y perfecto acto de canonización pontificia, estableciendo la celebración de la fiesta anualmente, la inscripción del nombre en el martirologio, y el culto obligatorio para toda la Iglesia¹⁴.

Importante para la historia de la canonización pontificia fue el pontificado de León IX, a quien los frecuentes viajes le dieron ocasión de celebrar personalmente numerosas y solemnes *elevationes*¹⁵, entre las que destaca la de san Gerardo, que él mismo presentó en ocasión del sínodo lateranense, en mayo de 1050: obtenido el consentimiento y la aprobación del sínodo, decidió que el obispo de Toul fuera considerado santo en toda la tierra, colocándolo en un altar con digno honor para la gloria de Cristo Señor¹⁶.

Será Alejandro III quien disponga de modo definitivo¹⁷ que corresponde únicamente al Sumo Pontífice el derecho exclusivo de la canonización¹⁸. Raimundo de Peñafort colocará en las *Decretales* el

10. Cf. *Acta Sanctorum*, Societè des Bollandistes, 1717, iunii, t. VII, pág. 164 § 7.

11. Cf. Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. VII.

12. Cf. Ibid., vol. I, cap. VIII.

13. Cf. *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Ioh. Dominicus Mansi ed., Florencia, Paris, Leipzig 1901ss, vol. XIX, págs. 170 y ss.

14. Cf. *Acta Sanctorum*, februarii, vol. II, págs. 103-104.

15. Cf. Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. VIII, nn. 8-9.

16. Cf. *Patrologia cursus completus, Series Latina*, ed. Jacques P. Migne, Paris, 1844ss, vol. CXLIII, cols. 644-647.

17. En realidad, ya antes la jurisdicción episcopal de beatificar por derecho propio se limitaba a la propia provincia o diócesis, nunca a la Iglesia universal, de ahí que no siempre interviniera el pontífice.

18. La reserva de la canonización al Papa se produjo a través de un complejo proceso: Clemente III subrayó el primado de la Iglesia romana frente a las iniciativas, veleidades a veces en este campo, por parte de las Iglesias particulares; nuevas canonizaciones llevadas a cabo por Clemente III y Celestino III sobre la base de una *traslatio* episcopal, realizada anteriormente; definición de la canonización por Inocencio III; recepción de la decretal *Audivimus* por parte de la escuela de Bolonia; el Concilio

decreto *Audivimus* (1234), que adquirió así categoría de ley universal: en dicho decreto se establecía *sine Papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto*¹⁹. Será también el mismo pontífice quien usará por primera vez el término *canonizar* en un documento pontificio, para indicar la inscripción de un siervo de Dios en el albo de los santos, es decir en el *canon*²⁰. El sentido entonces adoptado es el mismo que tiene hoy²¹. En este periodo, cuanto al modo y formalidades, se presentaban y discutían los casos (vida y milagros del candidato) en la asamblea sinodal, y se disponía el culto para toda la Iglesia universal, según las canonizaciones episcopales²².

Innocencio III introdujo la novedad de incluir en las bulas de canonización una breve descripción de la vida y de los milagros del candidato sobre la base de testimonios pronunciados bajo juramento, es decir sobre los requisitos exigidos para la santidad: “*virtus videlicet morum, et virtus signorum, opera scilicet pietatis in vita, et miraculorum signa post mortem*”²³.

Con Honorio III se impone la *commissio inquisitionis* u obligación de recoger pruebas testificales y documentales sobre la vida y milagros de los candidatos a la canonización, incluso mediante exhorto encargado a los obispos²⁴.

Lateranense IV reservó a la Santa Sede la autorización de nuevas reliquias; en fin, la inserción de *Audivimus* en las *Decretales*. Benedicto XIV dedica extensas páginas a tratar, en base a documentos, la autoridad del papa en el culto a los mártires y confesores, y el derecho exclusivo pontificio en esta materia, cf. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Op. Cit., vol. I, cap. VII-XI.

19. *Decretalia*, l. III, t. XLV, c. I.

20. En relación a eso, en la bula de canonización de san Bernardo de Claraval, se lee: “*quibus omnibus pia consideratione pensatis, et in Concilio Fratrum nostrorum expositis [...] catalogo SS. adscribi mandavimus*”, en Fontanini, Giusto, *Codex Canonizationum*, Romae, 1729, pág. 19.

21. Con la canonización no solo se define y sentencia una causa propuesta al conocimiento de la Congregación, sino que se inscribe en el albo o catálogo de los santos, lo que conlleva un culto para toda la Iglesia universal, de aquellos siervos de Dios “*virtutibus, insigni morte, eximiisque miraculis praefulgentes, et sic in caelo triumphantes esse in Ecclesia colendos*”, Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. XII, n. 8.

22. Cf. V. Criscuolo, “Evoluzione storica delle procedure”, en Congregazione delle Cause dei Santi (ed.), *Le cause dei santi*, Città del Vaticano, LEV, 2018, págs. 196-198.

23. Se lee en la bula de canonización de Omobono a propósito del juramento, después de haber narrado con detalle su vida y milagros: “*Ea etiam quae de miraculis ipsis fuerant nobis exposita, per iuramentum omnium praedictorum, qui propter hoc venerant, fide suscepimus pleniori*”, en *Bullarium Romanum*, vol. III, pág. 140.

24. Así en la bula de canonización de Roberto de Molesme: “*nos ne ministerium nostrum divinae dignationi, mirificanti servum suum, subtrahere videremur, venerabili fratri nostro Antissiodorensi episcopo et dilectis filiis Boniradii et Calloviensi abbatibus [...] ordinis dedimus in mandatis, ut cum opera pietatis in vita, et miraculorum*

De este modo, se llega a la sustitución definitiva de la canonización episcopal precedente. Gregorio IX canonizó a san Francisco de Asís, cuyo proceso previo sobre la vida y milagros se conserva casi integralmente. Fue el mismo Papa quien celebró la misa y pronunció la fórmula de canonización, la más antigua que se conoce²⁵, utilizada con pocas variaciones hasta nuestros días. Con el pontificado de Gregorio IX, el reconocimiento de los milagros quedó vinculado definitivamente a los procedimientos canónicos de la canonización y beatificación²⁶.

Inocencio IV efectuará una distinción entre santos mártires y santos confesores y garantizará para todos ellos las prerrogativas de un culto público y universal, sobre todo mediante la recitación del oficio divino y la celebración de la misa. Dispuso además que para llegar a la canonización son necesarias las pruebas jurídicas *de fide et excellentia vitae et miraculis*, sosteniendo que, en materia de canonizaciones, la Iglesia no puede equivocarse²⁷.

Siguieron modificaciones más o menos relevantes con los papas sucesivos. Así, Sixto IV introdujo otra novedad con ocasión de la canonización de san Buenaventura de Bagnoregio: fue la primera vez que se preparó un interrogatorio completo, utilizando un esquema, aún hoy en uso, sobre el ejercicio heroico de las virtudes teologales,

post mortem, ad hoc quod quis reputetur sanctus [...] diligentissime inquirerent de utroque [...] procedere valeremus qui primo iuxta mandati nostri tenorem, de illius conversatione ac vita, ac deinde de miraculis inquisitionem facientes per legitimos testes”, en *Bullarium Romanum*, vol. III, págs. 340-342.

25. Cf. Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. XXXVI, n. 23. Etiam *Bullarium Romanum*, vol. III, págs. 438-441.

26. En la Iglesia antigua se procedía sin milagros a la canonización de los mártires. El *Codex Iuris Canonici* 1917 (can. 2117) exigía para la beatificación dos milagros, y alguna vez incluso tres o cuatro, cuando en la demostración de la heroicidad de las virtudes o del martirio no se disponía de testigos *de visu*. Requería otros dos milagros para la canonización (can. 2138 § 1). En la actualidad, son necesarios un milagro para la beatificación de un siervo de Dios no mártir, y otro para la canonización, independientemente de la vía seguida para la beatificación.

27. En *quinque libros Decretalium Commentaria*, Venezia, 1578, f. 1887, Inocencio IV ofrece el significado de canonizar: “Canonizare est sanctos canonice et regulariter statuere, quod aliquis sanctus honoretur pro sancto, puta solenne officium pro eo facere, sicut pro aliis sanctis, qui sunt eiusdem conditionis, ut si canonizetur confessor fiat pro eo officium confessorum, et si martyr, fiat pro eo officium martyrum, et sic de aliis”. E indica los requisitos para ello: “Et fit regulariter haec canonizatio, quando per probationes constat de fide et excellentia vitae, et miraculis eius, Et oportet tantam esse excellentiam vitae, et talia esse miracula, quod sint ultra vires et potentiam naturae. Item non debet esse unicam tantum excellentiam vitae, immo oportet esse multas et continuas [...]. Vitam tamen sine miraculis crederem sufficere quoad virtutem, tamen ecclesia non debet tales canonizare propter hoc, quia in secreto potuerunt laxiorem vitam ducere”.

cardinales y anexas, y el rito de la canonización se enriqueció con el canto de las letanías²⁸.

En síntesis, a partir de las *Decretales* la canonización queda reservada como derecho exclusivo únicamente al Sumo Pontífice²⁹. Sin embargo, anteriormente, la concesión de culto público tenía lugar con ocasión de un sínodo y en presencia del papa, o bien de parte de obispos individualmente pero por mandato del papa, otras veces por el papa mismo con el consejo y consentimiento de los cardenales y, en fin, por el papa solo³⁰. Por lo general, el culto era concedido a distancia de pocos años de la muerte del siervo de Dios, pero no faltaron casos en los que transcurrieron muchos años e incluso siglos.

La intervención del papa, solo, con cardenales o en sínodo, se entendía como un organismo que examina, juzga y decide, formándose así la conciencia de la naturaleza jurídico-procesal de estas causas, en las que se requería la eficacia de la pruebas y el inseparable vínculo entre santidad y milagros. Ello se daba en la doble fase del procedimiento establecido para la canonización³¹, que consistía en una primera etapa, ordinaria o diocesana, en la que se presentaba al papa, de parte de personalidades, la petición de canonizar a un siervo de Dios; el mismo papa, después de haber escuchado el parecer de cardenales y obispos de la zona, disponía la *commissio inquisitionis*, con el fin de investigar sobre la existencia de la fama de santidad y de la devoción popular, así como de los milagros. Se trataba de una investigación general, no detallada. El resultado se transmitía a Roma, donde se examinaba el fundamento o *fumus iuris*, seguido del examen de una segunda investigación, dispuesta también por el papa, de acuerdo con los cardenales en el consistorio, y encargada a los mismos que habían investigado anteriormente, con la diferencia de que, en esta segunda vez, se procedía sobre la *excellencia vitae* y sobre los milagros *in specie*³², según

28. Cf. *Bullarium Romanum*, vol. V, págs. 286-288.

29. "Solus autem Papa potest sanctos canonizare", en *In quinque libros Decretalium Commentaria*, f. 1887.

30. En el periodo entre Celestino III y Gregorio IX, fueron 12 las canonizaciones realizadas por el papa solo, 1 mediante legado apostólico, y 1 junto con el Concilio.

31. La serie de actos para la canonización, como se llevaba a cabo hasta Gregorio IX, está expuesta por el Card. Hostiense y recogidas en *Commentaria in Tertium Librum Decretalium*, Venetiis, 1581, págs. 172-173.

32. "Hoc autem [...] circa hanc materiam est notandum, quod regulariter tunc tantum fit haec canonizatio, quando per sufficientes probationes constat de fide et excellentia vitae et operatione miraculorum eius, qui petitur canonizari. Oportet etiam tantam excellentiam vitae et talia esse miracula, quae sint ultra vires et potentiam naturae. Nec sufficit una tantum excellentia vitae, immo multae et continuatae re-

un específico cuestionario. Todo ello se presentaba al papa para la aprobación definitiva, que acontecía en un consistorio privado, primero, y luego público, con los cardenales, y concluía, precedida de siete días de predicaciones, con la solemnidad de la canonización, durante la cual se pronunciaba la fórmula de rito, se fijaba el día de la fiesta y se cantaba el *Te Deum*, concediendo además indulgencias³³.

El culto se disponía limitado a la iglesia local, monasterio, diócesis, provincia eclesiástica, o bien extendido a toda la Iglesia universal, según se indicase en la bula. Independientemente de la extensión del culto, éste podía ser permitido o preceptivo.

A partir de Gregorio IX, todos los papas, con ligeras modificaciones, siguieron tal procedimiento. Dicha praxis durará hasta el 1588 con la creación de la Congregación de Ritos.

III

Entre el período de la elaboración medieval del proceso de canonización y la publicación de la obra clásica del papa Benedicto XIV Lambertini, no se puede descuidar la aportación producida en los siglos XVI-XVII, con la elaboración de nuevos procedimientos y la aparición de una nueva era de oro de la santidad³⁴.

Con Sixto V se da inicio a un período que puntualiza el procedimiento, enriqueciéndolo con específicas intervenciones pontificias, en particular a partir de la institución de la *Congregatio pro Sacris Ritibus et Caeremoniis*³⁵, mediante la Constitución apostólica *Immensa aeterni Dei*, del 22 de enero de 1588³⁶, y ello con el objetivo de vigilar y acompañar

quirintur", Ibid., pág. 173.

33. En las *bulas* de canonización se encuentra sintetizado todo el complejo y atento procedimiento dirigido a probar la pureza de la fe, la integridad de las costumbres y la evidencia de los milagros; son, pues, valiosísimos documentos que ayudan a recomponer el procedimiento que en cada caso concreto y en cada momento histórico era vigente.

34. Cf. Dalla Torre, G., "Santità ed economia processuale: l'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV", en Fattori M.T. (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, ed. Gabriella Zarri, 1991, págs. 231-264.

35. *Bullarium Romanum*, vol. VIII, pág. 985.

36. Ibid., págs. 989-990. Con la creación de la Congregación de Ritos, el papa no se limitó a disceptar sobre la santidad en modo teórico desde el punto de vista teológico y espiritual-místico, sino que pensó en incrementar y difundir la santidad misma, como lo confirma la lista de santos que iluminaron el rostro de la Iglesia a caballo

las causas en sus diversas fases; empleará años para experimentar, orientar y estabilizar el procedimiento: de 1588 hasta el pontificado, incluido, de Urbano VIII.

Sixto V no introdujo algún cambio en el procedimiento hasta entonces vigente para el desarrollo de un proceso de canonización, limitándose a establecer que, una vez redactada la *relatio* por los auditores de la Rota, el estudio sucesivo ya no correspondía a los cardenales designados en cada caso, sino a la Congregación *pro Sacris Ritibus*, es decir a un grupo estable de seis cardenales, verdadero significado dado al término *congregación*, ya que no eran aún dicasterios de la curia, sino, precisamente, simples reuniones de cardenales³⁷.

En estos años de experimentación del procedimiento se siguió la vía de las virtudes o la del martirio, con la prueba de los milagros. En cuanto al proceso, constaba también de dos fases:

En la fase de autoridad ordinaria o diocesana, se procedía a una investigación sobre la *fama sanctitatis et signorum in genere*; la obligación de la *commissio inquisitionis*, es decir de recoger pruebas testificales y documentales sobre la vida y los milagros de los candidatos a la canonización; una segunda investigación sobre las virtudes y los milagros *in specie*. Formaba parte de las pruebas el *connubium* indisoluble entre virtudes y milagros para la concesión del culto, estos últimos absolutamente necesarios para la inscripción en el albo de beatos o santos.

El procedimiento en fase romana constaba a su vez de dos partes. Una vez llegadas las actas a Roma, se procedía al estudio previo por parte de dos o tres auditores de la Rota, que, en varias reuniones, examinaban su validez desde el punto de vista de la normativa procesal entonces vigente, así como las pruebas recogidas para demostrar las virtudes del candidato a la canonización, su fama de santidad y las gracias atribuidas a su intercesión; dichos auditores resolvían, pues, todas las dificultades procedimentales y substanciales (por lo que

entre los siglos XVI y XVII (san Francisco Javier y los mártires del Japón, santo Tomás de Villanueva, san Felice da Cantalice, san Fidel de Sigmaringa, san Pascual Balyon, san Lorenzo de Brindisi, san Pío V, santa Angela Merici, santa Teresa de Ávila, santa Catalina de Ricci, santa Magdalena de Pazzi, santa Jacinta de Mariscotti, santa Francisca de Chantal, santa Rosa de Lima).

37. Kaziri, P., "Estudio histórico-jurídico de las pruebas en las causas de canonización", *Revista Española de Derecho Canónico*, 71, 2014, pág. 411.

atañe a la eficacia de las pruebas era necesario que fuesen pruebas *omnino plenae*³⁸ en relación a las noticias sobre la vida, virtudes y milagros), consultándose incluso con teólogos y médicos. El fruto de tal trabajo, denominado *Relatio*, se entregaba al papa, quien la transmitía a la congregación de cardenales para que expresaran su parecer ante él mismo. Así, pues, las fases de estudio de una causa llegada a Roma correspondían, la primera, a los auditores de la Rota, y la segunda a los cardenales y al papa.

Se enriqueció el ritual litúrgico de la celebración establecido por León X³⁹. En las bulas aparecen descritos los milagros y la vida del candidato, y sintetizado todo el complejo y atento procedimiento para probar la pureza de la fe, la integridad de las costumbres y la evidencia de los milagros.

La canonización se convierte, de este modo, en una operación jurídica excepcionalmente compleja, coronada con el solemnisimo acto litúrgico presidido por el papa. Ciertamente, no se perdió nunca de vista que una canonización *potius es divini iudicii quam humani*⁴⁰.

Una vez establecida la nueva Congregación, mientras se animaban causas del *Cinquecento*, se adelantaban las de los siglos anteriores. Se llegó así a un fervor de iniciativas verdaderamente significativo.

La primera canonización con la nueva Congregación fue la de san Diego de Alcalá (1588): en la bula, firmada por Sixto V, se da buena cuenta de todo el procedimiento seguido con suma diligencia y en fidelidad a toda la disciplina eclesiástica dispuesta para verificar *plene*

38. Pruebas *omnino plenae* son aquellas consideradas tales porque permiten una directa averiguación de los hechos, en el sentido que quienes se pronuncian sobre la veracidad de éstos no podrán emitir un parecer positivo si no han alcanzado la necesaria certeza moral. En referencia a las causas de canonización, las pruebas pueden ser consideradas *omnino plenae* solamente en cuanto las manifestaciones externas del siervo de Dios conduzcan a la certeza moral —no absoluta— de que las disposiciones interiores del sujeto corresponden a cuanto se percibe desde fuera. Cf. McCarthy, E., *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, Roma, 1948; del Amo, L., “Comentario a la Alocución de Juan Pablo II a la Rota el 4.II.1980”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 36, 1980, págs. 499-552; Bonnet, P. A., “De iudicis sententia ac certitudine morali”, *Periodica*, 75, 1986, págs. 61-100.

39. Hostiensis, *Summa Aurea*, Lib. 3, cap. I *de reliq. et venerat. sanctorum*, Lugduni, 1568.

40. Así Celestino III en la bula de canonización de san Ubaldo (1192), en *Bullarium Romanum*, vol. III, pág. 83. Muchas expresiones sobre la seriedad en la definición de estas causas se encuentran en las bulas y diplomas reportados por Benedicto XIV, *Op. Cit.*, vol. I, cap. XV.

la integridad de la fe, la vida y las costumbres, así como los milagros, en vida y después de la muerte del nuevo santo⁴¹; resulta referida, así mismo, la paciente y perseverante postulación del rey Felipe II. Por tanto, “in sanctorum Confessorum numerum et catalogum adscribendum esse decrevimus et adscripsimus, prout per praesentes decernimus et adscribimus, cumque ut sanctum ab omnibus venerandum esse mandamus”, se establece la fiesta y el oficio como santo confesor y se concede la facultad de erigir y fundar iglesias y altares en su honor, junto con indulgencias, privilegios y gracias a quienes visiten las mismas⁴².

La estructura de dicha bula se observa, con más o menos detalles, en las firmadas bajo el pontificado de Clemente VIII, que elevó a la canonización a los dominicos Jacinto Odrovaz (1594)⁴³ y Raimundo de Peñafort (1601)⁴⁴; en la bula de este último, se nombran singularmente a los implicados en el estudio de la causa, y se describe el atento examen que se llevó a cabo, señalando todas las discusiones afrontadas⁴⁵.

No faltaron decretos emanados por Clemente VIII. En 1596, dispuso que los interesados en una causa de canonización “poterit adiri Ordinarius, qui si iuridice non providebit, adeatur metropolitanus, et postmodum Nuntius Apostolicus, quibus tamen Congregatio nihil praecipit. Novissime vero adatur S.D. Noster”⁴⁶. Digno de interés fue el discurso a los cardenales el 25 de noviembre de 1602 sobre el culto que a algunos fieles —Felipe Neri, Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo— se les concedía sin la autorización de la Santa Sede; a la observación del papa, responden los cardenales presentes corroborando, con personales ejemplos y experiencias en otras diócesis, el culto indebido, que también debería ser prohibido porque creaba escándalo entre los fieles, ya que no constaba la licencia apostólica, mientras que incluso aquellos actos de devoción necesitaban, incluso en Roma, de la licencia de la Santa Sede⁴⁷.

41. “beatum fratrem Didacum de Sancto Nicolao [...] de cuius fidei puritate, excellentia vitae et miraculorum in vita et post mortem claritate nobis plenissime constat”, en *Bullarium Romanum*, vol. IX, págs. 6-20, §§ 19-33.

42. Ibid.

43. “Definimus, decernimus et adscribimus; statuentes ut ab universali Ecclesia anno quolibet, in die XVI augusti, festum ipsius et officium, sicut pro uno sancto Confessore non Pontifice, ad formam in rubricis Romani Breviarii praescriptam, devote et sollemniter celebretur”.

44. Cf. *Bullarium Romanum*, vol. X, págs. 192-132, §§ 18-24.

45. Referidas con detalle en §§ 59-63 de la bula de canonización, en *Bullarium Romanum*, vol. X, págs. 700-704.

46. *Regesta SS. Dei*, 7 augustii 1596, vol. I, págs. 4-5.

47. Cf. Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. X, n. 2.

El espíritu auténtico de las causas y la intensidad del trabajo que se llevaba a cabo en las mismas quedaron patentes en la canonización, realizada por Pablo V, de Francisca Romana (1608), en cuya bula se expresa la naturaleza pastoral de la canonización: para la alabanza de Dios y edificación de los fieles⁴⁸. En la bula de Carlos Borromeo, se mencionan los dos procesos instruidos sobre la vida y milagros, el nuevo proceso de autoridad apostólica y los consistorios público y semipúblico tenidos, en donde fueron propuestos su vida y milagros⁴⁹.

Gregorio XV introdujo algunas novedades: dispuso acerca de la posibilidad de varias canonizaciones en el mismo día y estableció que "litteras remissoriales et compulsoriales in futurum decernendas, committendas esse tribus personis in dignitate ecclesiastica constitutis"⁵⁰.

IV

Con la llegada del enérgico y culto Urbano VIII al pontificado en 1622, el trabajo del dicasterio recibió un impulso. Se incrementaron las causas y se profundizaron los estudios según las exigencias de cada una de ellas. Se abrió entonces una fase de decretos⁵¹, con la intención de poner orden, incrementar y animar dichas causas. Tales decretos tuvieron una importancia capital en materia de culto y de veneración de los difuntos aún no beatificados ni canonizados.

Efectivamente, con el primero de ellos se prohibía abrir y tratar las causas de canonización antes de diez años de la llegada de los procesos a Roma, "neque ullo pacto ad examen eorumdem processuum ad effectum sive Beatificationis sive Canonizationis quovis sub praetextu deveniri possit"⁵².

48. *Bullarium Romanum*, 29 maii 1608, vol. XI, págs. 497-500, § 31.

49. Cf. *Ibid.*, 1 novembris 1610, vol. XI, págs. 643-652.

50. La mente del Pontífice sobre la canonización de 5 beatos en el mismo día fue que era mejor en un solo y mismo día que interponer entre ellos poco tiempo, aunque fuese un año (3 ianuarii 1622). Benedicto XIV, *Op. Cit.*, vol. I, cap. XXXVI, n. 5. *Etiam Regesta SS. Dei*, 3 ianuarii 1622, vol. I, págs. 215-216.

51. Urbani PP. VIII, P.O.M. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, Typ. R. Cam. Apost., MDCXLII. Todos los decretos fueron publicados por Benedicto XIV en su obra *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vol. II.

52. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, 18 septembris 1624. *Regesta SS. Dei*, 18 septembris 1624, vol. I, págs. 237-238.

Siguieron otros dos decretos, fundamentales en materia de culto. Hasta aquel momento habían surgido continuamente y de modo espontáneo nuevos cultos; los grandes santos de la reforma católica, como Ignacio de Loyola, Felipe Neri, Francisco Xavier, Teresa de Jesús habían suscitado enseguida, después de su muerte, una espontánea veneración popular, que, como ya dicho, pronto se transformó en verdadero culto, incluso extendido, antes de que la Iglesia se pronunciase oficialmente sobre su santidad. Urbano VIII prohibió tales cultos, considerándolos, además, un impedimento para introducir la causa canónica. Un ulterior decreto prohibía con firmeza y con lujo de detalles cualquier forma espontánea de veneración o de culto, incluso privado; se prohibían las imágenes de los siervos de Dios con distintivos de santidad (aureola, corona, rayos de gloria) colocadas en oratorios, iglesias y locales públicos o privados; tablas sobre su tumba, velas y signos luminosos; obras publicadas sobre la vida, milagros, revelaciones, gracias recibidas de Dios por intercesión de los santos no aprobados⁵³. Sin embargo, tales disposiciones iban en contra de la necesidad de probar la fama de santidad para iniciar una causa de canonización, por lo que tuvo que resolver tal contradicción, permitiendo con otro decreto que eventuales exvotos, imágenes u otros signos destinados a atestiguar gracias recibidas se pudieran custodiar *ad futuram memoriam* en lugares no públicos (en secreto), así como la existencia de cultos establecidos o por asentimiento común de la Iglesia, o de tiempo inmemorial, o en base a los escritos de los Padres y de los santos, o por tolerancia de la Sede apostólica o del ordinario del lugar, y profundamente enraizados en la vida religiosa de los fieles⁵⁴.

El papa Barberini amplió también el tiempo de las discusiones de las causas, prohibiendo hacerlo antes de 50 años desde la muerte del siervo de Dios⁵⁵; dio prescripciones sobre el culto y las reliquias⁵⁶, indicaciones sobre los santos patronos y abusos en lo concerniente a sus reliquias⁵⁷, instrucciones sobre el número de causas para discutir anualmente y sobre el procedimiento a seguir⁵⁸.

53. Urbani PP. VIII, *Decreta Sanctissimae Inquisitionis*, 13 martii et 2 octobris 1625, 2-6. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, II appendix prima, págs. 299-300.

54. Ibid.

55. 20 novembris 1627, en *Reg. SS. Dei*, vol. I, págs. 371-373.

56. 8 aprilis 1628, en *Sacra Rituum Congregatio, CIC Fontes*, L. VII, n. 5302.

57. 23 martii 1630, en *Congregatio Sacrorum Rituum, Decreta Authentica*, Romae 1898, vol. I, n. 526.

58. 18 ianuarii 1631, en *Reg. SS. Dei*, vol. I, págs. 476-477.

Si la primera disposición de Urbano VIII fue la de permitir el proceso de canonización solo si se hubiese previamente establecido que ningún culto había sido dado al candidato, el breve *Caelestis Hierusalem cives*⁵⁹ consentía que el proceso se pudiera abrir si la persona interesada era objeto de culto al menos durante cien años antes de dicho breve, y solo al final de un proceso informativo que estudiase y definiese la santidad podía ser venerada como santa. La legislación urbaniana será completada en 1642.

Con el breve *Caelestis Hierusalem* se daba una guía segura para el ulterior trabajo de la Congregación; perfeccionó la disposición pontificia, retomando y confirmando las prescripciones anteriores y estableciendo una distinción fundamental entre los dos procedimientos de canonización:

1) *Per viam non cultus*, o vía ordinaria o formal, reservada a las causas que habían respetado las prohibiciones de culto espontáneo y las normas editadas por papa Urbano VIII.

Con el fin de perfeccionar la vía ordinaria *per viam non cultus*, privilegiada evidentemente por la autoridad romana, el breve de 1634 instituyó la obligación de un proceso canónico particular, bajo la autoridad del ordinario del lugar, para atestar que no existían acciones de culto de ningún tipo⁶⁰. El proceso *super non cultu* es un dispositivo disciplinar, pues confirma el derecho de reserva pontificia en materia de canonización, permite sancionar eventuales faltas en materia, y delega al obispo el conjunto de responsabilidades prácticas y pastorales; por otra parte, verifica la solidez de la *vox populi*, distinguiendo claramente entre la devoción espontánea de los fieles y el culto solemne aprobado por la Iglesia.

Preliminar, pues, a toda causa es el procedimiento canónico particular para verificar la obediencia a los decretos urbanianos. Una norma aún hoy vigente.

Gracias a la creación de la Congregación por Sixto V, Urbano VIII tuvo la posibilidad de modificar totalmente la práctica vigente, fijando y prescribiendo el procedimiento canónico relativo a una causa de canonización, que se estructuraba fundamentalmente en dos procesos: el ordinario o informa-

59. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, Const. apost. *Caelestis Hierusalem cives*, diei 5 iulii 1534, 7.

60. Cf. *Congregatio Sacrorum Rituum*, *Decreta Authentica*, vol. I, n. 1097.

tivo, y el apostólico; y cada uno de ellos abarcaba sus propios procesos⁶¹. Para obviar a la decisión de Urbano VIII de no poder proceder sino después de 50 años desde la muerte del siervo de Dios, se permitían los procesos ordinarios *in specie* solo *ne pereant testes* o *ne pereant probationes*⁶².

Establecida como vía a seguirse la del *non culto*, mediante *litterae remissoriales* se formaba el proceso ordinario, sea *in genere*, sea *in specie*. La fase diocesana preveía, en un primer momento, las investigaciones sobre la fama de santidad o de martirio, en general; en un segundo momento, la investigación se concentraba de modo más específico y profundo, *in specie*, en cada una de las virtudes o en el martirio y su causa. A los responsables de la instructoria se recomendaba investigar, sea sobre la vida del siervo de Dios, en particular sobre su muerte y circunstancias, sea sobre el origen de la fama de santidad y, sobre todo, acerca de sus eventuales escritos, los cuales debían ser recogidos y sometidos a severo examen para verificar la conformidad de los mismos con la fe y la moral⁶³.

Todo el material recopilado se enviaba, sigilado, a Roma. Una vez abiertas las actas, se procedía al examen de las mismas de parte de algunos cardenales, ayudados por expertos en teología y canonistas, con la finalidad de verificar la credibilidad, suficiencia e idoneidad de las actas, es decir la validez de los procesos; todo ello se presentaba al Papa, quien convocaba un consistorio secreto con los cardenales, y seguidamente otro público con obispos y prelados presentes en Roma.

Las congregaciones del dicasterio iniciaban con la *signatura commissionis* y el juicio sobre la obediencia a los decretos urbanianos acerca del *non cultu*, y eran tres: una antipreparatoria, en casa del cardenal ponente, en la que se discutían las objeciones planteadas al ejercicio heroico de las virtudes o al martirio o milagro; preparatoria, ante el cardenal ponente, en las que se discutía nuevamente sobre las cuestiones precedentes, con el fin de eliminar cualquier mínima duda⁶⁴; general,

61. Emblemática es la bula de canonización de san Felipe Neri, firmada por todos los cardenales, en la que, en 100 párrafos, se expone todo el procedimiento y, detalladamente, cada una de las insignes virtudes del santo, en *Bullarium Romanum*, vol. XIII, págs. 11-23.

62. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, diei 20 novembris 1627.

63. Cf. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, Formula litterarum remissorialium et compulsorialium in genere et in specie, 38-56.

64. De esta congregación preparatoria resultan algunas dispensas concedidas, como en el caso del beato Nicolás Factor, cuya congregación antipreparatoria se tuvo en

en presencia del papa o *coram Sanctissimo*, tres veces al año, para deliberar, después de haber valorado todo y aprobados los milagros, *an tuto sit procedendum ad beatificationem o ad canonizationem*. Se podía entonces proceder a la beatificación y a la canonización.

Se prohibía además a los nuncios, patriarcas, arzobispos y obispos asumir informaciones privadas y extraprocesales⁶⁵, y a los auditores de la Rota, al promotor de la fe, abogados, postuladores y notarios se imponía la observancia del secreto⁶⁶.

2) *Per viam cultus*, o vía extraordinaria. Se podía proceder por esta vía en aquellos casos en los que a los siervos de Dios se les hubiese tributado culto al menos desde cien años antes de 1634. Estos casos fueron denominados *a decretis urbanianis casus excepti*.

Según los decretos, el primer paso procedimental lo ejecutaba el obispo a través de un preciso proceso sobre la fama de virtudes y milagros o fama de martirio y signos, y al mismo tiempo se llevaba a cabo el proceso sobre el *casus exceptus*, bien en diócesis emitiendo una sentencia, bien en la Congregación de Ritos. Ambos procesos se transmitían a la Congregación y eran abiertos sin esperar el tiempo de diez años, para firmar la comisión y para confirmar la sentencia, si procedía. En caso de respuesta afirmativa, el romano pontífice confirmaba la sentencia del juez delegado del proceso con la publicación del decreto sobre el hecho del culto inmemorable, y el siervo de Dios era considerado beatificado en modo *equivalente* a los ya beatificados según el procedimiento *de non cultu*. Así, el antiguo beato era objeto del mismo culto (misa y oficio divino) que el siervo de Dios beatificado *per viam non cultus*⁶⁷, y la causa podía proceder a la canonización, para la cual era

1693, pero a causa del retiro del postulador se retomó la causa solo en 1735, por lo que era necesario repetir la antipreparatoria; en ésta los votos resultaron de tal uniformidad y concordancia que el papa dispensó de la congregación preparatoria con decreto del 10 marzo de 1742, cf. Company, J., *Vida del beato Nicolás Factor de menores observantes*, Valencia, 1787, pág. 398.

65. Cf. *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum*, Literae pro nuntiis, nn. 56-57, Literae pro patriarchis, archiepiscopis et episcopis, nn. 58-63.

66. Cf. Benedicto XIV, Op. Cit., vol. I, cap. XVI, n. 16.

67. Numerosas fueron las beatificaciones equipolentes a lo largo de los diferentes pontificados, como señala Benedicto XIV en su tratado *De serie actorum in causis... quae introducuntur post decreta Urbani VIII et quae procedunt per viam casus excepti*, en *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vol., I, cap. XXXI, nn. 7-18.

necesaria la aprobación de los milagros, requeridos también para los beatos que habían seguido la vía del no culto. La norma requería la aprobación de dos milagros acontecidos después de la beatificación.

En conformidad con las rigurosas disposiciones, Urbano VIII creó solamente dos nuevos santos —Isabel de Portugal y Andrea Corsini— mientras procedió a treinta y ocho beatificaciones, de misioneros y mártires en el Japón.

V

Los sucesores del papa Barberini clarificaron ulteriormente las severas normas emanadas por él, dando paso a un periodo de desarrollo y precisión en el modo de proceder en estas causas, que adquiere cada vez mayor meticulosidad. Son normas que atienen a la modalidad que hay que observar en los procesos —en ambas fases⁶⁸— y por ende atañen a las personas, interrogatorios, testigos, lugares y tiempo en los que se deben instruir: apertura del proceso (los procesos debían ser abiertos ante el cardenal prefecto de la Congregación y el promotor de la fe)⁶⁹, deposición judicial de los testigos⁷⁰, límites de tiempo⁷¹, impresión exclusiva del material y observancia del secreto⁷² y examen de los escritos del siervo de Dios⁷³.

Con varios decretos, Alejandro VII aprobó una serie de disposiciones que se mantuvieron vigentes durante siglos, en particular

68. Por lo que respecta al proceso en este período histórico, consistía en las dos clásicas fases bien precisas y determinadas: una diocesana y otra romana o apostólica. La fase diocesana iniciaba con una petición o libelo presentado al romano pontífice. Es en esta fase cuando se recogen todas las pruebas sobre la fama de santidad o de martirio; se trata de una prueba general y prejudicial acerca de la vida extraordinaria o del martirio y sobre lo signos o milagros atribuidos a la intercesión del candidato. En la Congregación de los Ritos se llevaba a cabo la fase apostólica, encargada de evaluar y decidir sobre el mérito; es decir, pronunciarse sobre la certeza de la heroicidad de las virtudes, o del martirio, y de los milagros, y sobre la investigación diocesana: *recte constructa* y pruebas *omnino plenae*, de modo que se pudiera alcanzar la certeza moral. El examen correspondía a personas designadas por el papa. Sobre la eficacia de las pruebas, destaca la importancia precedentemente atribuida a los testimonios escritos y a los documentos, la relación entre milagros y santidad, y la relevancia del rito de la celebración, cuya estructura se expone detalladamente en las bulas.

69. Cf. *Reg. SS. Dei*, 3 decembris 1650, vol. I, págs. 878-879.

70. Cf. *Ibid.*, 6 februarii 1652, vol. I, págs. 921-922.

71. Cf. *Ibid.*, 16 decembris 1652, vol. I, págs. 945.

72. Cf. *Benedicto XIV*, *Op. Cit.*, vol. I, cap. XVI, n. 17.

73. Cf. *Reg. SS. Dei* (Alexandri VII), vol. II, pág. 301.

sobre el culto, las imágenes y reliquias de los beatos no canonizados, la prohibición de imprimir escritos de los siervos de Dios fuera de Roma⁷⁴, estableciendo una neta separación entre canonización y beatificación, y disponiendo que también ésta se celebrase en la Basilica Vaticana⁷⁵.

Inocencio XI emanó los *decreta novissima*⁷⁶, concernientes a la presencia, en ámbito procesal —para los procesos ordinarios y apostólicos—, de los testigos *ex officio*, el envío a Roma de las actas procesales cerradas y sigiladas, la traducción y la revisión de los procesos en lengua extranjera, el absoluto secreto de los interrogatorios, sigilados después de cada sesión y con renovado juramento al abrirlos, la diligente custodia y archivación con el relativo inventario de todas las actas, la necesidad de dejar pasar diez años desde la presentación de los procesos ordinarios a la signature de la comisión para los procesos apostólicos, el examen de los procesos ordinarios antes de reasumir las causas, la prohibición a los *procuratores* de tratar más de cuatro causas contemporáneamente, y a los postuladores, seis. Dio una nueva fisionomía a la signature de la comisión, que indica el paso de la causa de manos de la autoridad del ordinario a la autoridad de la Santa Sede después de un juicio preliminar sobre la santidad en general o el martirio o los milagros, con el fin de establecer si la causa merecía ser tomada en consideración y, por ende, continuada por la Santa Sede. Dispuso la necesidad, para introducir una causa, de evidenciar en una relación la *fama sanctitatis et signorum* del candidato⁷⁷.

Clemente XII determinó la incompatibilidad entre los cargos de consultores, abogados y postuladores, recordándoles la observancia del secreto en las causas tratadas, y excluyó a los consultores religiosos de la votación sobre las virtudes y milagros en la causa de un religioso de la propia orden⁷⁸.

Fue mérito de Benedicto XIV la sistematización de toda la legislación anterior y el procedimiento jurídico para la beatificación y canonización, dedicando a la materia la obra *De servorum Dei beatificatione*

74. Cf. Ibid..

75. Así en *Congregatio Sacrorum Rituum, Decreta Authentica*, decr. 28 septembris 1658, I, 1097; 27 septembris 1659, I, 1130, 1156; 12 iunii, I, 1162. *Reg. SS. Dei*, 29 novembris 1658, II, 173-174.

76. *Decreta novissima* Sacrae Rituum Congregationis Servanda in causis Beatificationum et Canonizationum, edita iussu Sanctissimi D.N. Innocenti XI, Romae, Typis Camerae Apostolicae, 1678.

77. Cf. *Reg. SS. Dei*, 18 aprilis 1682, vol. III, págs. 391-393.

78. Cf. Benedicto XIV, *Op. Cit.*, vol. I, cap. XVI, n. 14.

et beatorum canonizatione, bajo muchos aspectos válida en nuestros días, y que resume el estado de este largo proceso, dándonos las líneas maestras para el proceso de la santidad canonizada⁷⁹.

Benedicto XIV publicó numerosos decretos durante su pontificado sobre las pruebas necesarias en las causas procedentes por vía ordinaria y por vía de culto inmemorial y sobre el número de milagros, cuando las virtudes fueron probadas solo con testigos *de auditu*⁸⁰; la prohibición de discutir milagros antes de la aprobación de las virtudes⁸¹; los milagros en los *casus excepti*, útiles para la canonización si acontecidos después de la concesión del culto⁸²; el peso de los testigos *de visu* y *de auditu* en la prueba de virtudes y milagros⁸³; el papel de los abogados en el procedimiento de las causas de los santos⁸⁴; algunas normas específicas en caso de ausencia de los ordinarios diocesanos para la celebración de los procesos apostólicos⁸⁵; las pruebas y milagros en las causas de martirio⁸⁶.

Importante fue, sobre todo, el concepto elaborado sobre la heroicidad de las virtudes, como estado de perfección o santidad que permite al hombre que la posee una cierta facilidad permanente de poner actos de virtud en grado superior y en forma habitual y normal, incluso

79. El *Código de Derecho Canónico*, promulgado por Benedicto XV el 27 de mayo de 1917, recopiló, en materia de causas de canonización, siglos de historia y en particular la legislación hasta Benedicto XIV, en los cánones 1999-2141. La aplicación del método histórico-crítico en estas causas contribuyó a una más perfecta instrucción de las mismas; destacan en esta materia Pío X y Pío XI. Más tarde Pablo VI, fiel a los principios conciliares del Vaticano II, simplificó en un proceso cognicional la instrucción de las causas procedentes por vía ordinaria o de no culto. En el postconcilio, y dentro de la deseada corriente que reclamaba una nueva legislación codicial, se fue produciendo un proceso de *ius condendum* sobre esta materia; se elaboró un proyecto del que resultó la ley pontificia peculiar vigente, promulgada por san Juan Pablo II el 25 de enero de 1983. La normativa, si comparada con la precedente, resultaba excesivamente simplificada y con lagunas. Por ello, en 2007 la Congregación para las Causas de los Santos emanó la instrucción *Sanctorum Mater*, que responde a las características de una instrucción a norma del can. 34 § 1 del *Código* vigente.

80. Cf. *Congregatio Sacrorum Rituum*, decr. 23 aprilis 1741. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Op. Cit., vol. III, cap. II. Etiam *Codex Iuris Canonici*, *Fontes*, n. 5779.

81. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vol. I, cap. XXVII, n. 8.

82. Cf. *Ibid.*, vol. IV/I, cap. V, n. 25. *Congregatio Sacrorum Rituum*, decr. *Postquam sanctae memoriae*, 14 iulii 1744.

83. Cf. *Congregatio Sacrorum Rituum*, decr. 23 aprilis 1741; Decr. *Cum ex relatione*, 17 iulii 1744, §§ 1-3. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vol. III, capp. II-IV.

84. Cf. Const. *Inter conspicuos*, 29 augusti 1744, §§ 14-15.

85. Cf. Benedictus XIV, const. *Ad universae*, 3 septembris 1746.

86. Cf. Benedictus XIV, decr. 22 maii 1749, Op. Cit., vol. III, cap. III, n. 25.

en situaciones extraordinarias⁸⁷. Preciso asimismo la naturaleza jurídica de estas causas, equiparándolas en certeza y seguridad de pruebas a las causas penales⁸⁸. Ratificó y dispuso que beatificaciones y canonizaciones se celebraran exclusivamente en la basílica de san Pedro en Vaticano⁸⁹. Determinó la diferencia entre beatificación y canonización⁹⁰.

En materia de culto, mantuvo la prohibición del culto público, del que quedaban exceptuados todos aquellos siervos de Dios que eran ya venerados, como se ha dicho, por motivos y autorizaciones diversas. Cuando un siervo de Dios accedía a la beatificación por esta vía, y tras la sistematización que Benedicto XIV hizo de esta praxis eclesial, se le tenía por *aequipollenter beatificatus*⁹¹. Dicho culto se manifestaba en diferentes modos: uso del mismo título de beato, la celebración de la misa y del oficio divino, la sepultura bajo un altar, procesiones y peregrinaciones con sus reliquias.

Obtenida la promulgación del decreto sobre el culto inmemorable, la Sede Apostólica solía incrementar el culto al antiguo beato, concediendo la celebración de la misa y el oficio divino y extendiéndolo a los lugares o diócesis que lo solicitaban⁹². En tal contexto histórico se desarrolló la diferencia entre *confirmación de culto* y *culto inmemorial*: la confirmación consistía en la forma más alta de culto, o sea la misa y el oficio divino en honor del antiguo beato, y sin necesidad de aprobación de la heroicidad de la virtudes o del martirio⁹³. Para la beatificación

87. Cf. *Ibid.*, vol. III, cap. XXI, n. 11; cap. XXII.

88. Cf. *Ibid.*, vol. III, cap. II, nn. 2-3.

89. Cf. Benedictus XIV, const. *Ad sepulcrum Apostolorum*, qua statuitur ut Servorum et Ancillarum Dei Beatificationes et Canonizationes in basilica Principis Apostolorum peragantur, 23 novembris 1741, en *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, vol. I, cap. XXXVI, n. 2.

90. Cf. *Ibid.*, vol. I, cap. XXXIX.

91. Esta expresión aparece por primera vez en la obra de Próspero Lambertini, y pasó posteriormente al *Codex Iuris Canonici* del 1917, en el can. 2134.

92. Un ejemplo de ello es el culto *ab immemorabili* al beato G. Tavelli, iniciado por el duque Ercole I en los primeros años del 1500 y retomado por Giovanni Fontana a finales s. XVI, quien, sobre la base de una copiosa documentación, solicitó a Clemente VIII la petición de Misa y Oficio divino *de comunes*, aprobación que obtuvo para Ferrara. En 1748, Benedicto XIV concedía Misa y Oficio *sub ritu duplici pro utroque clero* urbano y diocesano de Ferrara, culto extendido a Tossignano en 1749. En ambos lugares, se celebraba la festa del Beato, culto que continuó hasta su aprobación por Pío VII en 1808, mientras que en 1831 se dio inicio a la *confirmación del culto* y su extensión a la colegiata de Lugo e Imola, obteniendo el correspondiente decreto de Gregorio XVI en 1832; sucesivamente Pío IX lo extendió, en 1846, a las diócesis de Ferrara e Imola.

93. En 1917, el Código intentó corregir este abuso, introduciendo de nuevo la norma de Urbano VIII.

equipolente del antiguo beato se requería la promulgación del culto inmemorial y del decreto de virtudes o martirio; para su canonización, la beatificación equivalente y la aprobación de los milagros atribuidos a su intercesión.

VI

Al concluir estas consideraciones es necesario subrayar que, en la larga historia del proceso jurídico sobre las canonizaciones —del que hoy recogemos los frutos—, se constata la seriedad del método establecido. En el tejido de este largo proceso están presentes algunas orientaciones de fondo. La convicción de que la *Congregatio Sacrorum Rituum* se movió con gran responsabilidad en los complejos procedimientos para la constatación y aprobación de la santidad: la gran cautela, prudencia y severidad especialmente en el juicio sobre el reconocimiento de la heroicidad de las virtudes, del martirio y del milagro, casi como una respuesta a quienes criticaban a la Iglesia una excesiva facilidad en materia.

Hablar, pues, de *fábrica de santos* puede hacerse solo en el sentido figurativo de construcción del procedimiento con las diferentes fases de investigación diocesana y sucesivo estudio en la Congregación. El examen de las bulas y de la legislación, el estudio de comentarios y doctrina en materia tanto relevante, grave y compleja demuestran que la construcción de cada uno de los procesos que fueron objeto de la definición y declaración de la santidad de los diferentes beatos y santos en el período barroco fue, sin duda alguna, expresión de una lenta y ponderada, seria y escrupulosa experiencia de siglos, que comportó una producción legislativa inmensa —de modo que difícilmente se encontrarán procesos idénticos—, pero también, y sobre todo, de la extrema importancia que la Iglesia dio y continúa dando a la proclamación de la santidad canonizada. Cada proceso va, por ello, colocado en su momento específico y preciso del camino jurídico establecido en cada pontificado, encontrando así respuesta a la diversidad *de trato* entre las causas propuestas, sometidas, en efecto, a la legislación del tiempo, por lo que no siempre es posible constatar los mismos pasos en cada una de ellas, incluso introducidas y/o aprobadas en el mismo período histórico.

Los procesos de canonización en la Iglesia Católica: Memoria histórica

The Processes of Canonization in the Catholic Church: A Historical Overview

Carlos Piccone Camere

University of London (Gran Bretaña)

c.picconecamere@postgrad.sas.ac.uk

ORCID: 0000-0003-3950-0806

Resumen

La canonización es un procedimiento eclesial que confiere institucionalidad al culto que recibe un cristiano ejemplar fallecido con fama de santidad. Dicho procedimiento, inicialmente basado en la aclamación popular, terminó siendo una prerrogativa exclusiva del obispo de Roma. El objetivo del presente artículo es fundamentar, panorámica y sucintamente, su evolución y continuidad dentro de la Iglesia católica.

Palabras clave

Procesos de canonización; santidad; catolicismo; Historia de la Iglesia.

Abstract

The canonization is the legitimization of a cult paid to an exemplary Christian died with a reputation for sanctity. This ecclesial procedure was initially based on popular acclamation, but ended up being an exclusive prerogative of the Bishop of Rome. This paper aims to present, in a global and succinct way, the evolution and continuity of the processes of canonization within the Catholic Church.

Keywords

Processes of Canonization; Holiness; Catholicism; Church History.

¿Las cosas santas son amadas por los dioses porque son santas
o son santas porque son amadas por los dioses?
(Sócrates a Eutifrón)

Introducción

Inmediatamente después de confesar su fe en la Santísima Trinidad, los fieles católicos han venido proclamando ininterrumpidamente, desde los primeros siglos, su firme convicción en la santidad de la Iglesia¹: “[Credo] *in unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*”². Según el Magisterio católico, la Iglesia es santa no solo por constituir el Cuerpo místico de Cristo y por ser Templo del Espíritu Santo, sino también en virtud a la vida de los santos cuyo testimonio Dios no ha hecho faltar de generación en generación: “Desde las primeras páginas de la Biblia está presente, de diversas maneras, el llamado a la santidad”³.

Habiendo dejado que el Espíritu Santo guiara sus vidas, los santos han sido capaces de brindar respuestas originales y audaces, enraizadas en el Evangelio, a los desafíos propios de su tiempo⁴. Dicho testimonio ha sido decisivo para que la Iglesia siguiera manteniéndose fiel a Cristo, a pesar de los escándalos abominables de algunos de sus miembros. Sin el impulso carismático de los santos, la historia de la Iglesia pudo haberse transformado en la historia de una mera institución, una organización no gubernamental o una asociación filantrópica⁵:

El objetivo final de la canonización no son los siervos de Dios, sino los fieles. Son ellos los destinatarios y beneficiarios de la misma. Los santos no tienen necesidad de ser declarados como tales. Son los fieles los que tienen necesidad de que la Iglesia siga proponiendo continuamente nuevos

1. Cf. Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964,” no.8, consultada el 18 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.
2. Iglesia Católica, “Catecismo de la Iglesia Católica, 15 de agosto de 1997,” no. 750, consultado el 18 de octubre de 2019, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p3_sp.html.
3. FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, 19 de marzo de 2018,” no. 1, consultada el 18 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione_ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.
4. Cf. BENEDICTO XVI, *Called to Holiness. On Love, Vocation and Formation*, ed. Pietro Rossotti, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2017, pág. 234.
5. Cf. SCHLAG, M., *The Business Francis Means. Understanding the Pope's Message on the Economy*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2017, pág. 113.

modelos de santidad, capaces de ayudarles a interpretar en cualquier condición de vida el mensaje evangélico. Y son precisamente los santos los pioneros y los prototipos creativos de las formas de santidad necesarias en un determinado período⁶.

Dada la naturaleza particular de los documentos relativos a la santidad canonizada, la aproximación crítica requiere del uso de un método específico⁷. Así, la hagiografía “debe alinearse con otras ramas de la investigación histórica [...], analizando la trama social y las ligazones de naturaleza variada que la conforman, tanto diacrónica como sincrónicamente, a través de la examinación conjunta de sus prácticas y representaciones”⁸. En otras palabras, el propósito de la hagiografía es el de dar respuesta a preguntas que podrían parecer sumamente básicas y que, sin embargo, exigen ser abordadas desde un enfoque crítico: “¿Qué tipo de personas fueron los santos, cuáles fueron sus antecedentes, de dónde provenían geográficamente, qué hicieron en vida?; y así sucesivamente”⁹. Así pues, un buen punto de partida podría ser el de describir, de modo sucinto, el origen, la evolución y la consolidación jurídica de los procesos de canonización¹⁰.

El término “santo” fue empleado en el lenguaje profano para designar a los dioses de las religiones politeístas en Grecia (ἅγιος) y Roma (*sanctus*)¹¹. En efecto, según la cosmovisión greco-romana “el ser humano estaba completamente influenciado por el elemento religioso

6. RODRIGO, R., *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pág. 15.

7. Cf. PHILIPPART, G., “Hagiographes et hagiographie, hagiologues et hagiologie: des mots et des concepts”, *Hagiographica* 1 (1994): 1-16. Véase también: AIGRAIN, R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000 [1953], págs. 247-255.

8. HENRIET, P., “Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie”, en CASSAGNES-BROUQUET, S., CHAUOU, A., PICHOT, D. y ROUSSELOT, L., eds., *Religion et Mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), pág. 86.

9. WALSH, M., “John Paul II and his Canonizations”, en CLARKE, P. y CLAYDON, T., eds., *Saints and Sanctity*, New York, Ecclesiastical History Society-Boydell & Brewer, 2011, pág. 419.

10. En general, la canonización puede entenderse como un procedimiento “mediante el cual las acciones humanas se institucionalizan, adquieren autoridad y son reconocidas como canónicas. Se trata de un proceso general que informa toda la cultura e incluye la creación de una costumbre y la invención de una tradición”. Cfr. GOODY, J., “Canonization in Oral and Literate Cultures” en VAN DER TOORN, K. y VAN DER KOOIJ, A., eds., *Canonization and Decanonization*, Leiden, Brill, 1998, pág. 3.

11. Cf. KIECKHEFER, R., “Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition”, en KIECKHEFER, R., y BOND, G., eds., *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990, pág. 2.

que, a través de sus ceremonias numerosas, marcaban el derrotero de su vida¹². La religión no solo estaba íntimamente unida a la sociedad: constituía un elemento oficialmente reconocido para garantizar el orden social. Asimismo, en las culturas clásicas, la palabra “santo” fue un adjetivo que se solía aplicar especialmente a las personas que —en virtud del puesto político que ocupaban o de su ascendencia social— habían sido llamadas a dar testimonio de perfección moral. Esto último incluye también a las vestales, las cuales— debido a su virginidad consagrada— simbolizaban “la pureza ritual y la conducta que debía corresponder al comportamiento femenino”¹³. Finalmente, aún en el ámbito profano, la santidad fue también un atributo aplicable a ciertos objetos íntimamente ligados al culto de las divinidades paganas.

Una vez que el término en cuestión fue empleado por los redactores de la Biblia —los hagiógrafos—, este se utilizó exclusivamente para referirse a Dios, el Santo por antonomasia. Al ser inenominable, Dios fue el único que mereció el énfasis idiomático hebreo de la triple iteración de su santidad: *Adonai*, el tres veces *kadosh* (Is 6, 3). Sin embargo, por extensión, tanto la morada de Dios como los seres que en ella cantan eternamente su gloria fueron también considerados santos. Esto último obedece, sin embargo, a una misma lógica: “la santidad es conferida, no adquirida; y Dios es aquel que la confiere”¹⁴.

Por lo que se refiere a la connotación de la santidad en el Nuevo Testamento, es posible identificar una variación importante, ya que el término perdió su carácter exclusivo al ser empleado de manera polivalente. En primer lugar, siguió siendo el adjetivo trinitario por excelencia. De hecho, si bien raramente designa a Dios Padre, a menudo es atribuido a Jesucristo —arquetipo perfecto de la santidad—; y, narrativamente, está unido a la Tercera Persona de modo casi inseparable, además de constituir su esencia. En segundo lugar, el término fue utilizado, con mayor frecuencia, para designar al conjunto de los miembros de una determinada comunidad protocristiana¹⁵. Finalmente, en el Nuevo Testamento, el término en cuestión también incluía a los difuntos que

12. FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 2003, pág. 182.

13. DILUZION, M., *A Place at the Altar: Priestesses in Republican Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pág. 143.

14. LOUTH, A. “Holiness and Sanctity in the Early Church”, *Studies in Church History*, 47, 2011, pág. 3.

15. En este sentido, las citas bíblicas son numerosas y se hallan frecuentemente en el *incipit* de las cartas paulinas. Véase, por ejemplo, Ef 1,1; Rom 1,7; Flp 4,21; Hch 9,32; Hb 3,1.

disfrutaban ya de la visión beatífica de Dios¹⁶: Los patriarcas (Mt 27, 52), sus esposas (1 Pe 3, 4) y los profetas (Lc 1, 70; Ac 3, 21; 2 Pe 3, 2). Así, si bien las fuentes bíblicas no reflejan una visión monolítica de la santidad, es posible constatar una ampliación del término que parte desde Dios, fuente de toda santidad,¹⁷ y se extiende a sus criaturas, llamadas a imitarlo: “Sean santos como vuestro Padre celestial es santo” (Mt 5,48).

La santidad en los primeros siglos del cristianismo

En la historia de la Iglesia de los primeros siglos, “*sanctus*” fue un término que heredó muchas de las connotaciones adquiridas en el ámbito pagano, descritas anteriormente. Más aún, en un contexto de persecuciones imperiales sangrientas, fue un término reservado como un título honorífico que las primeras comunidades cristianas emplearon para hacer memoria de sus mártires (del griego μάρτυς, testigo). En efecto, el martirio suponía un testimonio de excelencia moral y coherencia espiritual. Además, restituía la importancia de la donación total debida a Dios, a través de la consagración de todas las pertenencias personales, máxime la vida misma. De esta manera, el martirio llegó a considerarse como un segundo bautismo, el de sangre, incluso más puro y eminente que el primero, conferido a través del agua¹⁸.

La literatura martirial ocupó un rol protagónico en la promoción de la devoción de estos personajes emblemáticos. A través del tiempo, en el imaginario sobre el martirio que iba calando en cada comunidad cristiana, su consideración fue adquiriendo diversos matices. A pesar de esto, las investigaciones actuales sobre el tema reflejan cierta unanimidad al señalar el influjo que suscitó la santidad martirial para: i) fijar la memoria colectiva alrededor de la efeméride litúrgica del *dies natalis* del mártir; vale decir, el día de su muerte, considerada como

16. Cf. CUNNINGHAM, L., *The Catholic Heritage: Martyrs, Ascetics, Pilgrims, Warriors, Mystics, Theologians, Artists, Humanists, Activists, Outsiders, and Saints*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1995, pág. 206.

17. Cf. LIPKA, H., “Profaning the Body: תלך and the Conception of Loss of Personal Holiness”, en KAMIONKOWSKI, T. y KIM, W., eds., *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, New York, T&T Clark, 2010, pág. 90.

18. “Pues solo el bautismo de sangre es lo que nos hace más limpios de cuanto hizo por nosotros el bautismo de agua”. Cf. ORIGEN, *Homilies on Judges*, trad. Elizabeth Ann Dively Lauro, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010, pág. 97.

una celebración anticipada de la Pascua¹⁹; ii) exhortar a los cristianos a seguir el ejemplo de los mártires, incluso hasta la oblación de la propia vida por amor a Cristo²⁰; iii) promover el sentido del poder intercesor de los mártires, quienes imploran ante Dios el perdón de los pecados y otras gracias espirituales en favor de sus hermanos aún peregrinos²¹; iv) dedicar las iglesias locales a un determinado mártir, que asumiría así una especie de patrocinio religioso y cívico²²; y, v) crear gradualmente una red de lugares santos de peregrinaje. Sobre este último aspecto, se sabe del gran anhelo que muchos cristianos tenían por conseguir una tumba cercana a la de los mártires (*depositio ad sanctos*)²³, lo cual terminaría por definir “una topografía sagrada del mundo romano, ahora cristiano”²⁴.

El panorama cambiaría drásticamente en el siglo IV. En efecto, el Edicto de Milán (313) garantizó la tolerancia hacia todas las religiones en el Imperio Romano²⁵. Como resultado de los acuerdos entre Constantino y Licinio, el cristianismo adquirió un estatus legal, los cristianos recuperaron sus derechos civiles, y todas las propiedades que habían sido expropiadas a la Iglesia le fueron restituidas²⁶. Con otro edicto, el de Tesalónica (380), Teodosio no solo confirmó los derechos civiles de los cristianos, sino que los empoderó de tal modo que propició la cristianización del Imperio o, desde otro punto de vista, la estatización de la Iglesia²⁷.

19. Cf. LEEMANS, J. “Martyr, Monk and Victor of Paganism. An Analysis of Basil of Caesarea’s Panegyric Sermon on Gordius” en LEEMANS, J., ed., *More Than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Peeters, 2005, pág. 46.

20. Cf. MOSS, C., *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian ideologies of Martyrdom*, New York, Oxford University Press, 2010, pág. 176.

21. Cf. TRUMBOWER, J., *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York, Oxford University Press, 2001, págs. 65-66.

22. Cf. JONES, H. “Agnes and Constantia: domesticity and cult patronage in the Passion of Agnes”, en COOPER, K. y HILLNER, J., *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, New York, Cambridge University Press, 2007, págs. 135-137.

23. Cf. SAMELLAS, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.): The Christianization of the East. An Interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pág. 221.

24. MARKUS, R. A., “How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places” *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 3, 1994, pág. 270.

25. El Edicto de Milán tomó como precedente el Edicto de Tolerancia de Galerio, promulgado dos años antes en Serdica. El Edicto de Milán permitió a los cristianos construir iglesias y reunirse con fines religiosos, solicitándoles oraciones por el emperador y el Estado. Sin embargo, en muchas regiones del imperio el edicto no fue observado y pronto se reinició una persecución activa. Cf. BARNES, T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pág. 159.

26. Cf. HARRIES, J., *Imperial Rome AD 284 to 363*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 2012, págs. 111-112.

27. Con el edicto *Cunctos populos*, Teodosio convirtió el Imperio Romano en un estado

El proceso de cristianización imperial tuvo también un impacto profundo en la evolución del concepto de santidad. Por una parte, la convivencia pacífica con el estado llevó a enfriar el fervor de las comunidades cristianas: el juicio divino perdió su inmediatez e inminencia. Además, el fin del martirio causó la división de muchas comunidades cristianas cuya identidad se había visto fortalecida gracias a la lucha conjunta contra un enemigo común. Convertido el enemigo en patrocinador, los vínculos cohesionadores se debilitaron en muchas comunidades cristianas²⁸. Por otra parte, con la abolición del martirio sistemático, algunos cristianos canalizaron su anhelo testimonial a través de la adhesión a un concepto novedoso: el “martirio” consuetudinario. Había nacido un movimiento espiritual, pero también geográfico: los cristianos estaban llamados a dar el supremo testimonio ya no en la arena del coliseo, sino en las arenas del desierto. Para muchos cristianos, Satán había cambiado de táctica, pero su objetivo corruptor seguía siendo el mismo²⁹. Esto último supuso el hábito de la oración y la adopción de prácticas ascéticas mediante las cuales se debía mantener el cuerpo sometido al dominio del espíritu. Contemplación y abnegación fueron dos vertientes importantes hacia la perfección espiritual, émula de la santidad de antaño, en una suerte de martirio reeditado³⁰.

Por lo tanto, si antes, a través de la tortura, el espíritu del mártir alcanzaba un triunfo sobre su condición física y perecedera; después, a través de la penitencia autoimpuesta, los ascetas, místicos, vírgenes y visionarios se propusieron subyugar sus cuerpos trascendiendo su naturaleza humana para merecer una corona inmarcesible (cf. 1 Co 9, 25). De esta manera, los monjes del desierto, amantes de la soledad y del silencio, al igual que los obispos, profetas incorruptibles, asumían una categoría inédita al convertirse en los “confesores” de Cristo a través de una vida santa y una muerte incruenta, defendiendo la ortodoxia doctrinal y sosteniendo la integridad de la fe, frente a la amenaza constante de la herejía y la increencia³¹. Consiguientemente, el reconocimiento

cristiano. Cf. HINSON, Glenn, *The Church Triumphant: A History of Christianity Up to 1300*, Macon, GA, Mercer University Press, 1995, pág. 164.

28. Cf. SALISBURY, J., *The Blood of Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence*, New York-London, Routledge, 2004, pág. 93.

29. Cf. MARKUS, R. A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pág. 71.

30. Cf. RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, University of California Press, 2005, pág. 76.

31. Cf. SCORZA BARCELLONA, F., “Le origini”, en BENVENUTI, A., BOESCH GAJANO, S., DITCHFIELD, S., RUSCONI, R., SCORZA BARCELLONA, F., ZARRI, G., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, págs. 43-51.

público de esta nueva santidad se fue ampliando cada vez más hasta incorporar entre sus filas a otros cristianos que descollaron por la integridad de su vida y costumbres, y por su celo pastoral³².

El culto a los santos se convirtió en el sello distintivo de la iglesia a partir del siglo III³³. Las tumbas de los mártires y, posteriormente, las de los confesores fueron visitadas por innumerables cristianos deseosos de rendir un tributo a su memoria, hasta que, gradualmente, se fueron convirtiendo en verdaderos centros de peregrinaje. Las reliquias de los santos eran obtenidas de aquellas tumbas; y, a medida que se iba extendiendo entre la gente la fama del poder milagroso que se decía emanaba de ellas, se fueron convirtiendo en objeto de disputa³⁴. Dado que el creciente deseo por poseer tales reliquias³⁵, estas tuvieron que ser trasladadas de los cementerios a las iglesias, donde se encontrarían mejor custodiadas. Esto trajo consigo una afluencia más numerosa de peregrinos, lo cual terminaría convirtiéndose, a su vez, en una fuente importante de ingresos económicos³⁶.

En la Europa cristiana, la veneración de los santos fue organizada localmente, tal y como se acostumbraba hacer en la antigüedad clásica: "Así como los héroes y los dioses eran responsables por la *salus rei publicae*, los santos locales protegían a sus respectivos pueblos"³⁷. Hubo cierta competencia entre los pueblos por custodiar dichas reliquias en sus respectivas Iglesias³⁸. De hecho, la posesión de determinadas reliquias se consideraba como un indicador válido

32. Cf. BEAUDOIN, Y., "Brief History of Canonizations", en WOESTMAN, W., ed., *Canonization. Theology, History, Process*, Ottawa, Saint Paul University, 2002, págs. 20-26.

33. Sobre el tema de la santidad, los estudios de Peter Brown son insoslayables. Es interesante notar cómo, en la lengua inglesa, los términos '*saint*' (sustantivo) y '*holy*' (adjetivo) significan lo mismo, pero tienen connotaciones diversas. Cf. BROWN, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, págs. 80-101. Sobre los estudios de Brown en el campo que nos ocupa, véase SMITH, J. "Radegundis peccatrix: Authorizations of Virginity in Late Antique Gaul" en ROUSSEAU, Ph. y PAPOUTSAKIS, E., *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, 2, Farnham, Ashgate, 2009, págs. 303-304.

34. Cf. CROOK, J., *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300-c. 1200*, New York, Oxford University Press, 2000, pág. 10.

35. COLGRAVE, B., ed. y trad., *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, New York, Cambridge University Press, 1968, pág. 140.

36. Cf. SYKES, K. "Sanctity as a form of capital" en CLARKE, P. y CLAYDON, T., eds., *Op. Cit.*, págs. 112-124.

37. KUHLMANN, P. "Cultural Memory and Roman Identity in the Hymns of Prudentius", en BOMMAS, M., HARRISON, J., ROY, Ph., THEODORAKOPOULOS, E., eds., *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, London-New York, Bloomsbury, 2012, pág. 248.

38. Cf. GEARY, P., *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pág. 65.

para medir la importancia y el prestigio de una determinada ciudad o diócesis. Naturalmente, no todos los cristianos se mostraron favorables a este aparato cultural, cada vez más sofisticado. Más aún, algunos cuestionaron y hasta opusieron resistencia a la devoción a los santos, argumentando que esta se apartaba muchas veces del ámbito religioso y sobrenatural para acercarse más al político y terrenal³⁹.

La Iglesia medieval y el inicio de los procesos de canonización

Durante los primeros siglos del cristianismo, el reconocimiento de la santidad estuvo marcado por la espontaneidad; las comunidades cristianas validaban la santidad de un mártir o confesor, mientras que los obispos locales se limitaban a dar su consentimiento. Este panorama fue cambiando hacia finales del siglo IV, dado que los obispos de las diócesis donde habían vivido o fallecido los potenciales santos empezaron a tomar el control de dicho reconocimiento cada vez más normativizado⁴⁰. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas continuaron confirmando la santidad sobre la base de la fama pública de las personas postuladas para ser consideradas como santas, y valiéndose de los hechos prodigiosos y milagros que les eran atribuidos⁴¹: “Desde el siglo V la autorización del culto quedó en manos del obispo local y del sínodo, ante los que se leía una biografía y una *relación de los milagros* atribuidos al siervo de Dios. Así, todo el proceso se sustentaba en la *fama de santidad* manifestada por el poder taumatúrgico”⁴².

Los obispos empezaron a fungir de garantes de la santidad a través de un único proceso que contenía tres partes: i) La *inventio* (el *descubrimiento* de las reliquias del santo, el cual era acompañado por narraciones sobre los milagros que se le atribuían); ii) la *traslatio* (su *traslado* ritual); y, iii) la *elevatio* (su *elevación* solemne, que confería

39. Cf. DAL SANTO, M., *Debating the Saints' Cults in the Age of Gregory the Great*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pág. 320.

40. Cf. BROWN, P., *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, pág. 40.

41. Cf. VETTORI, A. “Canonization” en KLEINHENZ, Ch., *Medieval Italy: An Encyclopedia*, New York, Routledge, 2004, pág. 179.

42. VIZUETE MENDOZA, J. C., “La fiesta católica. De la diversidad a la uniformidad de las celebraciones litúrgicas”, en MARTÍNEZ-BURGOS, P. Y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A., *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pág. 173.

una autorización tácita para el culto público)⁴³. De esta manera, la santidad fue adquiriendo, a través del creciente ordenamiento jurídico del proceso de canonización, ciertos perfiles institucionales. Estos habrían sido modulados de acuerdo a los intereses de diversos grupos, especialmente de los obispos locales, encargados de autorizar y promover su culto; de ciertos *lobbies*, financiadores del proceso; y de los hagiógrafos, responsables de su narración (*vita* o *miracula*). Detrás de estos acomodamientos “subyace la lucha por defender la fe y por legitimizar la autoridad de personas particulares y grupos en el seno de las comunidades cristianas que delinearon los modos para definir la naturaleza de la santidad en sí misma”⁴⁴.

Cabe resaltar cómo la canonización oficial de los santos fue adquiriendo diferentes matices en el largo medioevo eclesial: El procedimiento inicialmente basado en la aclamación popular, fue posteriormente asociado a la autoridad de los líderes cristianos a quienes correspondía autorizar la “elevación” de las reliquias⁴⁵. Así pues, la cuota de poder se trasladaba del pueblo a la jerarquía⁴⁶. Y, sin embargo, quedaba aún una tercera y definitiva traslación de aquella facultad. En efecto, a medida que el rol y la figura del obispo de Roma iba adquiriendo un prestigio mayor, los procesos de canonización se fueron centralizando cada vez más, hasta que la anuencia papal llegó a convertirse en una condición *sine qua non* para el reconocimiento oficial, lícito y válido de la santidad de un candidato a los altares⁴⁷. Por lo tanto, el control de los procesos

43. Cf. YARROW, S., *The Saints: A Short History*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pág. 112.

44. HAYWARD, P. A., “Demystifying the role of sanctity in Western Christendom” en HOWARD-JOHNSTON, J. y HAYWARD, P. A., eds., *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pág. 124.

45. Es importante tener en cuenta que las reliquias no se limitaban a los vestigios de los cuerpos u objetos que habían pertenecido a los mártires o confesores. De hecho, las reliquias que gozaron de mayor valor fueron los fragmentos de la *Vera Crux* o los vestidos de la Virgen. Además, las peregrinaciones más importantes tuvieron como destino “Jerusalén y Tierra Santa, los “loca sacra” donde los eventos del Antiguo y del Nuevo Testamento habían sucedido”. Cf. WILSON, S., *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 5.

46. La sociedad cristiana fue adquiriendo una nueva estructura basada ya no en las “órdenes”, sino en los “estados” que coexistían dentro de una “jerarquía horizontal” más que vertical: Cf. LE GOFF, J., *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pág. 116.

47. El primer caso documentado fue el de San Ulrico (890-973), Obispo de Augsburgo, quien fue canonizado por el papa Juan XV veinte años después de su fallecimiento: SCHMIDT, M. W., ed., “*And on this Rock I Will Build My Church*”. A New Edition of Philip Schaff’s *History of the Christian Church. From Nicene and Post-Nicene Christianity to*

de canonización se fue transfiriendo de los obispos locales al romano pontífice⁴⁸. Inicialmente, se trató de un consentimiento formal mediante el cual el papa autorizaba a los obispos, abades o superiores religiosos el traslado de las reliquias sagradas a un altar; pero, progresivamente, el juicio del papado terminó prevaleciendo hasta hacerse indispensable.

Una de las características más importantes de la Reforma Gregoriana fue cierto afán centralizador —romanizador— de la Iglesia⁴⁹. Pues bien, el talante hierocrático que caracterizó el papado de Gregorio VII (1073-1085) —reflejado en los *Dictatus Papae*— se hizo patente también en el refinamiento de los procedimientos ya existentes sobre la canonización papal⁵⁰. Sin embargo, se tuvo que esperar hasta el pontificado de Alejandro III (1159-1181), para que la jurisdicción sobre los procedimientos de canonización llegara a ser —por lo menos teóricamente— una prerrogativa exclusivamente papal; aunque este tema sigue siendo objeto de debates entre los académicos⁵¹. Posteriormente, el Cuarto Concilio de Letrán (1215) abordó directamente el tema de la veneración de los santos. El propósito de los padres conciliares fue prevenir el fraude, condenar el comercio de las reliquias antiguas, y prohibir la veneración de las reliquias nuevas que no contaran con la aprobación papal⁵².

En 1234, el papa Gregorio IX (1227-1241) estableció un proceso más reglamentado, disponiendo que el dictamen papal debía ser el único medio legítimo para determinar la santidad canonizada. A través de las Decretales —cuya redacción había encomendado al dominico Raymundo de Peñafort—, el papa de Anagni confirmaría la tendencia de hacer depender del papado, de modo absoluto, las causas de canonización⁵³. Su razonamiento era aparentemente simple: “si los santos

Medieval Christianity A.D. 311-1073, Hamburg, Disserta Verlag, 2017, pág. 627.

48. Haciendo una analogía con los principios que prevalecieron para la formación del canon bíblico, se podría afirmar que la canonización era también un medio de control social y de consolidación política en manos de las autoridades eclesiásticas. Cf. TER BORG, M., “Canon and Social Control” in VAN DER TOORN, K. y VAN DER KOORJ, A., Op. Cit., pág. 421.

49. Cf. ESTRADA DÍAZ, J. A., *El Cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, pág. 298.

50. Cf. PRUDLO, D., *Certain Sainthood: Canonization and the Origins of Papal Infallibility in the Medieval Church*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2015, pág. 23.

51. Cf. VAUCHEZ, A., *Sainthood in the Later Middle Ages*, trad. Jean Birrell, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, págs. 25-27.

52. Cf. BREDERO, A., *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, pág. 159.

53. Cf. PRUDLO, D., Op. Cit., pág. 23.

debían ser objetos de culto de la iglesia universal, solo el papa —que poseía su jurisdicción universal— tenía la autoridad para canonizar⁵⁴. Precisamente, fue Gregorio IX quien promovió el culto de san Francisco de Asís (1228), san Antonio de Padua (1232), santo Domingo de Guzmán (1234) y santa Isabel de Hungría (1235), entre otros, a quienes él mismo canonizó en un lapso de tiempo inusualmente breve⁵⁵. Este grupo de cristianos canonizados presentaba diferentes perfiles de santidad, pero tenían en común la pertenencia a una orden mendicante⁵⁶. Más allá de la especial consideración que el papa Gregorio dispensaba a los Menores y Predicadores, es posible detectar ya el inicio de una política de instrumentalización de la santidad canonizada que comenzaba a ponerse en práctica para alcanzar los objetivos trazados por la Curia Romana: fines especialmente religiosos, pero sin descartar los políticos y económicos:

Los esfuerzos concertados del papado y de sus aliados mendicantes alcanzaron un progreso significativo, logrando consolidar el culto de los santos hacia el año 1300 [...]. El papado y los mendicantes habrían de recorrer también un largo camino hacia el establecimiento de un papel de supervisión sobre los cultos de santos locales. Además, los cultos de los santos canonizados papalmente prosperaban y crecían en popularidad, suprimiendo la devoción del laicado con las políticas de la iglesia romana. En muchos casos, estos cultos comenzaron a desplazar a más santos, hombres y mujeres, locales y tradicionales⁵⁷.

No obstante, la prerrogativa pontificia no consiguió erradicar del todo los cultos espontáneos ni los abusos que se cometían en torno a estos. De esta manera, si bien es cierto que solamente los santos canonizados por el papa podían gozar de un culto público, en el siglo XIV se otorgó una facultad especial para permitir que las órdenes religiosas incluyeran a sus beatos en las plegarias litúrgicas de sus comunidades. Algunos de estos *beati* llegaron a ser tanto o incluso más populares que los santos canonizados por los papas⁵⁸.

54. WOODWARD, K., *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why*, New York, Touchstone, 1996, pág. 67.

55. Cf. DALARUN, J., *La Malavventura di Francesco d'Assisi: per un uso storico delle Leggende Francescane*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1996, pág. 71.

56. Cf. SCHAFFERN, R., *The Penitents' Treasury: Indulgences in Latin Christendom, 1175-1375*, Scranton, University of Scranton Press, 2007, pág. 67.

57. PRUDLO, D., Op. Cit., págs. 71-72.

58. Cf. MACKLIN, J. "Saints and Near-Saints in Transition: The Sacred, the Secular, and the Popular" en HOPGOOD, J., *The Making of Saints: Contesting Sacred Ground*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2015, pág. 4.

A. Vauchez detectó dos tipologías ligadas a las canonizaciones que empezaron a forjarse en estos siglos: la feminización y la clericalización de los santos. Por un lado, la mayoría de los santos canonizados pertenecía a la jerarquía eclesiástica; por otro, la santidad canonizada empezó a cobrar un rostro femenino⁵⁹. Aunque este último aspecto, sin embargo, pasó a ocupar un segundo plano a raíz del proceso de clericalización⁶⁰; y, por lo tanto, el retorno hacia una mayoritaria masculinización de la santidad⁶¹.

El proceso de canonización en la historia de la Iglesia Renacentista y Moderna

Si bien el fenómeno que supuso la Reforma Católica no se podría enmarcar en un perímetro exclusivamente conciliar, lo cierto es que la reforma de las estructuras eclesiásticas recibió un impulso decisivo en las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563). Por lo que respecta a nuestro tema, los padres conciliares confirmaron la validez de la veneración de los santos y legislaron sobre el uso apropiado de las reliquias:

Roma siempre había sido consciente de que muchos cultos locales tenían fundamentos religiosos muy débiles, pero antes del cisma Protestante la Curia no tenía ningún interés real en intervenir para corregir este estado de cosas. No había presión externa en la Iglesia para hacerlo, y la profunda segmentación de la sociedad permitió que Roma se contentara con que los santos que promovía gozaran de mayor prestigio y reconocimiento universal que los santos locales⁶².

El Magisterio de la Iglesia ha continuado manteniendo las líneas doctrinales trazadas en Trento sobre el culto a los santos. Más aún, después de cuatro siglos, algunos párrafos de los documentos tridentinos fueron citados literalmente por el Concilio Vaticano II⁶³. En efecto, en la sesión XXV del concilio tridentino —la novena y última celebrada

59. Sobre la canonización de las mujeres, véase WALTER BYNUM, C., *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, págs. 20-22.

60. Cf. VAUCHEZ, A., Op. Cit., págs. 207-214.

61. Cf. BOULEY, B., *Pious Postmortems: Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017, pág. 127.

62. PARIGI, P., *The Rationalization of Miracles*, New York, Cambridge University Press, 2012, pág. 120.

63. Cf. *Lumen Gentium* 1964: n. 50.

por el papa Pío IV, luego de emanar un decreto sobre el Purgatorio, los padres conciliares se pronunciaron acerca de la invocación y veneración de las reliquias de los santos y de las sagradas imágenes:

Manda el santo Concilio a todos los obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles [...] sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios, enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio, para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo, su Hijo, Nuestro Señor, que es solo nuestro Redentor y Salvador⁶⁴.

En el mismo texto, se condenaba la iconoclasia, haciendo referencia a los decretos de los concilios precedentes y, de modo particular, a los de Nicea II (787), convocado y presidido por la emperatriz Irene en su lucha contra los impugnadores de iconos. Trento fue muy cuidadoso sobre el tema de las imágenes: prohibió representaciones ambiguas que pudiesen llevar al error o imágenes de dogmas falsos⁶⁵. Las pinturas sobre los pasajes de las sagradas escrituras debían servir de *Biblia pauperum*, como medio para la instrucción de la plebe analfabeta⁶⁶. En un ambiente en donde resonaba la acusación protestante de que el culto católico había degenerado en idolatría y superstición, era importante para la Iglesia romana deslindar con firmeza de tales denuncias:

Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni

64. LÓPEZ AYALA, I., ed. y trad., *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real, 1787 [1563], pág. 356.

65. Sobre la santidad en la Edad Barroca, véase GOTOR, M., *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma, Laterza, 2004, pág. 79.

66. Paradójicamente, a mediados del siglo XVIII la situación empezó a cambiar hasta llegar a dar un vuelco total: las representaciones pictóricas dejaron de transmitir un mensaje a la plebe; solo un selecto grupo de estudiosos podía tener acceso a los símbolos para desentrañar su significado. Al respecto, véase GIORGI, R., *Saints in Art*, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, págs. 8-9.

abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de las visitas de las reliquias, para tener comilonas ni embriagueces⁶⁷.

Como consecuencia de la doctrina tridentina en la materia que nos ocupa, se establecieron numerosas modificaciones en el procedimiento para la canonización. Esto era, asimismo, un signo claro del ambiente reformista de mediados del siglo XVI⁶⁸. En 1568, la Curia Romana llevó a cabo una revisión del Breviario y, dos años después, sometió al mismo proceso al Misal Romano⁶⁹. En la línea de combatir las supersticiones y evitar las manipulaciones anacrónicas relacionadas a la veneración de los santos, el papado encontró en la persona del cardenal César Baronio a uno de sus más grandes aliados⁷⁰: “Él asumió con firmeza la tarea de quitar del martirologio cualesquiera santos que él considerara ficticios y cualesquiera leyendas de las que él no encontrara evidencias”⁷¹.

En 1588, el papa Sixto V (1585-1590) mediante la Constitución *Immensa Aeterni Dei* creó, junto a otros catorce dicasterios, la Sagrada Congregación de los Ritos⁷². La flamante congregación estaba compuesta por cuatro cardenales que, entre otras funciones, tenían el encargo de revisar las causas *circa sanctorum canonizationem*⁷³. La fundación de la Congregación de los Ritos supuso conferir una mayor autoridad a los romanos pontífices al dejar en sus manos, con exclusividad plena, el visto bueno final para la canonización de un santo⁷⁴. Los objetivos cen-

67. LÓPEZ, *El Sacrosanto*, pág. 359.

68. Carlos Borromeo, Bartolomé de los Mártires, Gabriel Paleotti, Domenico Bollani, entre otras figuras célebres, propusieron llevar a cabo la reforma de la Iglesia, especialmente la renovación del episcopado, bajo dos directrices: el principio pastoralista (*salus animarum suprema lex*) y el principio de sacralidad (*homines per sacra reformari, non sacra per homines*). Cf. VISMARA, P. Y MEZZADRI, L., *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Roma, Città Nuova, 2006, pág. 131.

69. Cf. MULLETT, M., *The Catholic Reformation*, New York, Routledge, 2014, pág. 116.

70. Célebre autor de los *Annales Ecclesiastici*, César Baronio (1538-1607) fue miembro de la Congregación del Oratorio, fundada por Felipe Neri, a quien sucedió como superior en el gobierno de su congregación.

71. ROWE, E. K., *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2011, pág. 43.

72. Sus competencias correspondieron a las asignadas a las comisiones que precedentemente había instituido Gregorio XIII para realizar algunas reformas litúrgicas relevantes. En 1584 el Martirologio Romano fue revisado, purificándolo de algunas fechas legendarias e imprecisiones históricas. Cf. CHUPUNGO, A., ed., *Handbook for Liturgical Studies: Introduction to the liturgy*, Minnesota, The Liturgical Press, 1977, pág. 159.

73. Sobre las causas de canonización postuladas durante los primeros cincuenta años de la Congregación de los Ritos, véase PAPA, Giovanni, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Roma, Urbaniana University Press, 2001, págs. 361-364.

74. Cf. ZUNCKEL, J., “Affirming Papal Supremacy – Shaping Catholicism: The Read-

trales de la Congregación se focalizaron básicamente en el área litúrgica y en cuestiones relativas a los procesos de canonización; sin embargo, su misión fue más amplia. De hecho, las funciones que tuvo se pueden sintetizar en ocho categorías: “Vigilancia por la observancia [litúrgica] en los sagrados ritos; restauración y reforma de las ceremonias; corrección y reforma de los libros litúrgicos; regulación de los Oficios de los santos patrones; canonización de los santos; celebración de los días festivos; recepción de los príncipes y otros visitantes a la ciudad de Roma; solución de las controversias sobre la precedencia y otras cuestiones litúrgicas”⁷⁵.

Así pues, con lo anteriormente señalado, Sixto V no solo consiguió centralizar la aprobación del culto de los santos, sino que también dio inicio a un proceso de tipificación de la santidad, mediante el cual se privilegiaba el prototipo del cristiano santo haciéndolo más funcional a la consecución de la tan ansiada reforma católica. De este modo, el énfasis fue puesto ya no tanto en los milagros que Dios obraba a través de la intercesión de los santos, sino en la heroicidad de sus virtudes. Su sucesor, el papa Clemente VIII (1592-1605) fundó la Congregación de los Beatos cuya función principal fue el establecimiento de reglas para la veneración de los cristianos muertos en “olor de santidad”. A pesar de su corta duración —fue suprimida en 1615—, la creación de la Congregación de los Beatos fue relevante para el papado. En efecto, el sistematizar el proceso de beatificación fue un paso decisivo para asumir una función que antes competía a los obispos, vale decir, la aprobación de los cultos locales que, como se ha dicho, surgían frecuentemente de manera espontánea y que, muchas veces, “involucraban a miembros de órdenes religiosas, sobre todo a las órdenes más recientes que querían que sus fundadores fueran elevados a la gloria del altar”⁷⁶.

Un nuevo prototipo de santidad se había forjado en las cámaras vaticanas. Este nuevo modelo correspondió al grupo popularmente conocido inicialmente como los “beatos modernos”⁷⁷ quienes, una

justment of Symbolic Resources at the Post-Trent Roman Court” en BOUTE, B. y SMABERG, Th., *Devising Order: Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden, Brill, 2013, págs. 159-160.

75. WHITE, J., *Roman Catholic Worship: Trent to Today*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2003, pág. 9; cf. McMANUS, F., *The Congregation of Sacred Rites*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1954, pág. 27.

76. MARINO, M., “Iconografia e santità”, en CIFRES, A. y PIZZO, M., eds., *Rari e preziosi. Documenti dell'Età Moderna e Contemporanea dall'Archivio del Sant'Uffizio*, Roma, Gangemi Editori, 2009, pág. 108.

77. Cf. JIMÉNEZ PABLO, E., “La santidad politizada en época moderna: estudios más recientes”, *Chronica Nova*, 43, 2017, pág. 12.

vez canonizados, llegarían a ser los “santos de la contrarreforma”⁷⁸. Habiendo fallecido en *odore di santità*, estos santos modernos fueron presentados por el papado como la fuerza precursora de la renovación de la iglesia en un tiempo-bisagra “entre dos estructuras históricas: la de la Cristiandad medieval (siglos XI-mitad del siglo XV) y la del Antiguo Régimen (siglos XVII y XVIII)”⁷⁹. Felipe Neri, Carlos Borromeo, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, por citar solo algunos de los casos más representativos, formaron parte de un selecto grupo de figuras que tenían en común un mensaje que se deseaba irradiar en toda la Cristiandad⁸⁰. No resulta del todo extraño que aquel mensaje no fuera solamente religioso, sino también político:

En la historia moderna y contemporánea de la Iglesia Católica, las canonizaciones rara vez ocurren por casualidad. Son asuntos costosos y prolongados y, en consecuencia, los sujetos son elegidos con gran cuidado. En la mayoría de los casos, llevan un mensaje explícito y deben ser analizados en un contexto doctrinal, ideológico o incluso político. Los nuevos santos y su culto a menudo interpelan al mundo. Internamente, también funcionan como señales importantes [...]. Los santos son modelos a seguir; pueden dirigir a los fieles hacia nuevas formas de espiritualidad y vida religiosa, o demarcar la esfera de influencia ocupada por grupos de presión nacional, eclesiástica e ideológica en el seno de la Iglesia⁸¹.

Aquellos hombres fueron portadores de una espiritualidad que privilegiaba la piedad, la mística y el recogimiento; pero también un apostolado activo y con perspectivas misioneras audaces; siempre sujetos a la autoridad inapelable del papa y, por tanto, no subordinados

78. Cf. BURKE, P., “How to Become a Counter-Reformation Saint” en ed. VON GREYERZ, K., *Religion and society in early modern Europe 1500-1800*, London, German Historical Institute; Boston, MA, Allen & Unwin, 1984, PÁGS. 48-62. Véase la réplica al citado artículo en DITCHFIELD, S., “How Not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45”, *Papers of the British School at Rome* 60, 1992, págs. 379-422.

79. FAZIO FERNÁNDEZ, M., *Historia de las ideas contemporáneas*, Madrid, Rialp, 2015, pág. 26.

80. Ditchfield destaca, además, cómo la canonización de una serie de santos españoles supuso un triunfo para la superpotencia católica de España. Cf. DITCHFIELD, S., “Coping with the Beati Moderni”: Canonisation Procedure in the Aftermath of the Council of Trent” en MCCOOG, T., ed., *Ite infiammae omnia: Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, pág. 413.

81. VALK, H. de, “History Canonized: The martyrs of Gorcum between Dutch Nationalism and Roman Universalism (1864-1868)” en LEEMANS, J. y METTEPENNINGEN, J., *More Than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Peeters, 2005, pág. 378.

a las monarquías de sus respectivos países de origen⁸². De hecho, los estudios históricos contemporáneos se han ocupado de analizar el fenómeno de las “globalidades hagiográficas virtuales en torno a las figuras físicas y simbólicas de los *beati moderni*”⁸³. El mensaje que la Santa Sede enviaba a la cristiandad era claro: la santidad se *alcanzaba* mediante el apostolado, la misión y la sujeción a Roma.

A partir del papa Urbano VIII (1623-1644) Roma se aseguró un control más exhaustivo sobre los procesos de canonización⁸⁴. El papa Barberini señaló los procedimientos canónicos que debían cumplirse como prerequisites para la canonización de los candidatos. El rol de la Congregación de la Inquisición fue clave para supervisar la ejecución de las reglas del proceso; a saber: i) Prohibición de venerar a los santos no canonizados; más aún, la existencia de un culto no autorizado podía constituir un impedimento para proseguir la causa de un candidato; ii) prohibición de publicar libros o escritos sobre la vida, milagros, revelaciones o martirio de cristianos muertos en olor de santidad, que no contaran con las debidas censuras eclesiásticas; iii) prohibición de colocar en las tumbas algún signo de culto exterior, salvo los exvotos (objetos en recuerdo de un beneficio recibido); aunque estos debían ser guardados en un lugar aparte para ser eventualmente utilizados en un proceso formal.

En otros términos, se prohibía que se rindiese culto a los cristianos “canonizados” popularmente; y se vedaba la difusión de historias sobrenaturales relacionadas a dichos “santos” (oráculos que hubiesen podido poner en entredicho la autoridad romana). En caso de contravenir estos preceptos, la causa de canonización difícilmente prosperaba⁸⁵. No resulta extraño que se prohibiera con tanto énfasis la veneración pública de una persona antes de su beatificación papal: El clima de di-

82. En este sentido, es paradigmática la injerencia de la Corona española; véase QUILES GARCÍA, F., *Santidad Barroca. Roma, Sevilla y América hispana*, Sevilla, Universo Barroco Iberoamericano, 2018, págs. 169-192.

83. NOYES, R., *Peter Paul Rubens and the Counter-Reformation crisis of the Beati moderni. Sanctity in Global Perspective*, New York, Routledge, 2017, 2. Véase también DIGHTFIELD, S., “Translating Christianity in an Age of Reformations”, *Studies in Church History* 53, no. 10, 2017, págs. 164-195.

84. Cf. GOTOR, M., “La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino”, en FIORANI, L., PROSPERI, A., *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyla*, Torino, Einaudi, 2000, págs. 679-727.

85. Un análisis retrospectivo de esta norma permite dar respuesta a una paradoja: algunos cristianos aclamados por sus contemporáneos como santos —tanto en vida como *post mortem*— no llegarían a ser canonizados por el papa o, en todo caso, sus procesos sufrirían una considerable demora.

fidencia hacia los milagros —o, mejor, hacia la milagrería— empezó a adquirir un carácter sintomático en muchos sectores de Iglesia católica⁸⁶.

No obstante, la serie de medidas adoptadas por la Iglesia para encausar debidamente el culto de los santos, no pudo evitar que tal culto fuese objeto de una crítica severa por parte de los ilustrados del siglo XVIII⁸⁷. En efecto, ante el impacto de la física newtoniana, es conocida la postura escéptica de David Hume ante los milagros considerados por el filósofo escocés como “violación de las leyes de la naturaleza”⁸⁸. Por su parte, Edward Gibbon criticó con dureza la supuesta superchería católica del culto a los santos: “Durante un largo sueño de superstición, la Virgen y los santos, sus visiones y milagros, sus reliquias e imágenes, fueron predicados por los monjes y adorados por la gente”⁸⁹. Frente a la posición de Gibbon, no obstante, la historiografía contemporánea tiende a presentar el culto a los santos como un factor importante en la armonización de la sociedad⁹⁰.

Un siglo después, la crítica provino de los exponentes del Positivismo. En efecto, en el siglo XIX algunos académicos criticaron el culto que se tributaba a los santos comparándolo con el homenaje que se solía dar a los héroes y dioses paganos en las antiguas Grecia y Roma. Estos propusieron, alternativamente, una religión positivista, bajo una iglesia propia dotada con dogmas acordes a su concepción global del universo⁹¹.

El proceso de canonización en la actualidad

Algunos criterios para la canonización de los siervos de Dios fueron recogidos y descritos magistralmente por el entonces card. Lambertini,

86. Cf. BURKARDT, A., *Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XIIIe siècle en France*, Rome, École Française de Rome, 2004, pág. 539.

87. Cf. FOSTER, S. P., *Melancholy Duty: The Hume-Gibbon Attack on Christianity*, Dordrecht, Springer, 1997, pág. 270.

88. HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Eric Steinberg, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993 [1748], pág. 76.

89. GIBBON, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6, New York, Cosimo, 2008 [1898], pág. 110.

90. Cf. URO, R., “From Corpse Impurity to Relic Veneration: New Light from Cognitive and Psychological Studies” en CZACHESZ, I. y URO, R., *Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, eds., New York, Routledge, 2014, pág. 184.

91. Cf. BORDEAU, M., “Auguste Comte et la religion positiviste : Présentation”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 87, no. 1, 2003, págs. 16-19.

futuro papa Benedicto XIV (1740-1758)⁹²; y, posteriormente, fueron sistematizados por el Código de Derecho Canónico de 1917⁹³. Dentro de estos criterios, el juicio del obispo sobre la autenticidad de la fama de santidad de los siervos de Dios tuvo un peso relevante⁹⁴. El cuidado creciente sobre los procesos de canonización obedece también a que la mayoría de los teólogos considera la canonización como un acto del magisterio infalible del romano pontífice⁹⁵.

Pablo VI (1963-1978), con la Constitución Apostólica *Sacra Rituum Congregatio* del 8 de mayo de 1969, dividió la Congregación de los Ritos —creada, como se señaló anteriormente, por Sixto V—, para constituir en su lugar dos dicasterios con funciones más específicas: la Congregación para el Culto Divino y la Congregación para la Causa de los Santos. El papa Montini dispuso que esta última estuviese compuesta de tres oficinas a las que les asignaba un presidente ayudado por oficiales: la primera era presidida por el Secretario; la segunda, por el Promotor General de la Fe; y la tercera, por el Relator General⁹⁶.

Mediante la *Divinus Perfectionis Magister*, del 25 de enero de 1983, el papa Juan Pablo II (1978-2005), simplificó los procesos de canonización, “salvaguardando naturalmente la solidez de las investigaciones en un asunto de tanta importancia”⁹⁷. Las estadísticas son elocuentes a la hora de atribuir al papa Wojtyła récords contundentes en las canonizaciones:

92. La primera edición de *De Servorum Dei beatificatione et canonizatione Beatorum* fue publicada en 1734-1738; la segunda, en 1743.

93. En efecto, el CIC de 1917 dedicó la segunda parte del libro cuarto (sobre los procedimientos) a las causas de beatificación de los Siervos de Dios y canonización de los beatos (1999-2141). Véase: PETERS, E., ed., *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, págs. 648-681.

94. Cf. SARNO, R., “Elementos preliminares en las Causas de Beatificación y Canonización” en QUINTANA BESCÓS, R., ed., *Procesos de canonización: comentarios a la instrucción Sanctorum Mater*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2010, pág. 38.

95. Cf. SARNO, R., “Theological Reflections on Canonization” en WOESTMAN, W., ed., *Op. Cit.*, pág. 9.

96. Cf. PABLO VI, “Costituzione Apostolica *Sacra Rituum Congregatio*, 08 de mayo de 1969”, no. 6, consultada el 18 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690508_sacra-rituum-congregatio.html.

97. JUAN PABLO II, “Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, sobre la nueva legislación relativa a las Causas de los Santos, 25 de enero de 1983”, consultada el 18 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html.

Desde 1588 hasta el final del pontificado de León XII solo hubo 130 canonizados. Luego, las cosas se aceleraron un poco: 25 en veinte años. Desde la ascensión de Pío IX hasta la muerte de Pablo VI, un período de cincuenta y seis años, hubo 158 nuevos santos [...]. Antes del último papa [Juan Pablo II] 417 nuevos santos fueron creados papalmente, mientras que él agregó 482, más que todos los demás papas combinados⁹⁸.

El papa Benedicto XVI (2005-2013), con su brillantez y profundidad características, dio una serie de catequeses sobre la santidad. A través de la presentación de las figuras de hombres y mujeres santos, el papa Ratzinger quiso teorizar lo que su predecesor demostró a través de la práctica: desmitificar la santidad como una meta reservada a una élite cristiana. Así, el horizonte se ampliaba, puesto que el amor y el teocentrismo —elementos esenciales al alcance de todos para llevar una vida santa—, caracterizaron la vida de cada uno de ellos:

En todas las épocas de la historia de la Iglesia, en todas las latitudes de la geografía del mundo, hay santos de todas las edades y de todos los estados de vida; son rostros concretos de todo pueblo, lengua y nación. Y son muy distintos entre sí [...]. Para mí no sólo algunos grandes santos, a los que amo y conozco bien, son “señales de tráfico”, sino también los santos sencillos, es decir, las personas buenas que veo en mi vida, que nunca serán canonizadas. Son personas normales, por decirlo de alguna manera, sin un heroísmo visible, pero en su bondad de todos los días veo la verdad de la fe. Esta bondad, que han madurado en la fe de la Iglesia, es para mí la apología más segura del cristianismo y el signo que indica dónde está la verdad⁹⁹.

Una de las convicciones del papa Benedicto XVI fue la necesidad de una nueva reforma en la Iglesia; la cual, en su opinión, se encarnaba ya en la vida de los santos, “los cuales, en efecto, reformaron profundamente la iglesia no predisponiendo de planes para nuevas estructuras, sino reformándose a sí mismos”¹⁰⁰. Esta sólida teología espiritual fue acompañada por cuestiones eclesiológicas: en su ma-

98. WALSH, M., “John Paul II and his Canonizations”, en CLARKE, P. y CLAYDON, T., eds., Op. Cit., pág. 422.

99. BENEDICTO XVI, “Audiencia general. Plaza de San Pedro, 13 de abril de 2011”, consultada el 18 de octubre de 2019, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413.html.

100. RATZINGER, J. y MESSORI, V., *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 53. Véase también TESORE, D., *Introduzione a Ratzinger: le posizioni etiche, politiche, religiose di Benedetto XVI. Postfazione di Bartolomeo I, Patriarca di Costantinopoli*, Roma, Fazi Editore, 2005, pág. 6.

gisterio hubo un mirado interés por subrayar la diferencia sustancial entre la beatificación y la canonización. Esto se canalizó a través de una mayor implicación de las iglesias particulares en los ritos de beatificación, salvaguardando siempre “que solo al Romano Pontífice le compete conceder el culto a un siervo de Dios”¹⁰¹.

Francisco —cuyo pontificado inició el 13 de marzo del 2013— ha dedicado una exhortación apostólica sobre el llamado universal a la santidad en la Iglesia. El documento se titula *Gaudete et exsultate*, palabras con las que Jesús invita a sus discípulos a alegrarse y regocijarse cuando les toque en suerte, paradójicamente, sufrir persecución por abrazar su causa (Mt 5,12). Sin embargo, el papa quiso dejar en claro que no intentaba escribir un tratado sobre la santidad ni un análisis sobre los medios de santificación. Su propósito fue, más bien, “hacer resonar una vez más el llamado a la santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual, con sus riesgos, desafíos y oportunidades”¹⁰². En la exhortación, el papa Francisco señala al gnosticismo y al pelagianismo contemporáneos como a dos enemigos sutiles de la santidad. Frente a estos adversarios, los fieles cristianos encuentran en Jesucristo el ejemplo a imitar:

En los procesos de beatificación y canonización se tienen en cuenta los signos de heroicidad en el ejercicio de las virtudes, la entrega de la vida en el martirio y también los casos en que se haya verificado un ofrecimiento de la propia vida por los demás, sostenido hasta la muerte. Esa ofrenda expresa una imitación ejemplar de Cristo, y es digna de la admiración de los fieles¹⁰³.

El camino hacia el cumplimiento del llamado universal a la santidad es personal, pero no individual: “La santificación es un camino comunitario, de dos en dos [...]. En varias ocasiones la Iglesia ha canonizado a comunidades enteras que vivieron heroicamente el Evangelio o que ofrecieron a Dios la vida de todos sus miembros”¹⁰⁴. En este camino personal y comunitario, los cristianos cuentan con los dones del Espíritu Santo; especialmente el discernimiento de espíritus. Este don “no es un autoanálisis ensimismado, una introspección egoísta, sino una verdade-

101. BENEDICTO XVI, “Mensaje del Santo Padre a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación para las Causas de los Santos, 24 de abril de 2006”, consultado el 18 de octubre de 2019, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060424_cause-santi.html.

102. FRANCISCO, *Gaudete*, no. 2.

103. *Ibid.*, no. 5.

104. *Ibid.*, no. 141.

ra salida de nosotros mismos hacia el misterio de Dios, que nos ayuda a vivir la misión a la cual nos ha llamado para el bien de los hermanos”¹⁰⁵.

A través del discernimiento al que se ha hecho referencia, y en virtud de la gracia de estado que lo asiste, el papa Francisco quiso añadir una causal para la beatificación de “aquellos cristianos que, siguiendo más de cerca los pasos y las enseñanzas del Señor Jesús, han ofrecido voluntaria y libremente su vida por los demás y perseverado hasta la muerte en este propósito”¹⁰⁶. Sin embargo, lejos de promover una laxación de los criterios para la canonización de los Siervos de Dios, durante el pontificado del papa Francisco se ha acrecentado la selección de los candidatos a los altares, así como el cuidado por el examen de las curaciones consideradas como milagrosas y atribuidas a sus gracias intercesoras¹⁰⁷. Así pues, el magisterio de los romanos pontífices contemporáneos sobre la santidad canonizada corrobora un proceso histórico de evolución procesal y, al mismo tiempo, de continuidad doctrinal.

105. Ibid., no. 175.

106. Cf. FRANCISCO, “Carta Apostólica en forma de “motu proprio” *Maiorem hac dilectionem*, sobre el ofrecimiento de la vida, 11 de julio de 2017” consultada el 18 de octubre de 2019, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170711_maiorem-hac-dilectionem.html.

107. Cf. Congregación de las Causas de los Santos, “Reglamento de la Consulta Médica de la Congregación de las Causas de los Santos, 24 de agosto de 2016”, consultado el 18 de octubre de 2019, http://www.causesanti.va/content/causadeisanti/it/documenti/regolamento-consulta-medica_es.html.

Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)

Strategies of sainthood. The politics of canonizations of the Jesuits between old and new Society (17th-20th centuries)

Franco Motta

Università di Torino (Italia)

<https://orcid.org/0000-0001-5165-9954>
franco.motta@unito.it

Eleonora Rai

Katholieke Universiteit, Leuven (Belgica)

<https://orcid.org/0000-0001-6851-5797>
eleonora.rai@kuleuven.be

Resumen

Le risorse della santità costituiscono una fonte di legittimazione importantissima per la Compagnia di Gesù, sia nell'ottica del proselitismo sul mondo laico che nel confronto con gli ordini regolari più consolidati, che già contano su propri canoni agiografici. A partire dal tardo XVI secolo, dopo la scomparsa del fondatore e dei gesuiti della prima generazione, la Compagnia abbraccia un'intensa politica di promozione della propria santità ricorrendo a una molteplicità di modelli agiografici, in alcuni casi largamente inediti rispetto alla tradizione devozionale cattolica. I martiri, infatti, rappresentano certo la categoria più rappresentata nella vasta galleria di santi e beati della Compagnia di Gesù, come simbolo sia della sua lotta antiereticale in Europa che del suo ruolo centrale nell'espansione missionaria oltreoceano. Ma accanto a essi occorre considerare una multiforme galassia di figure di santità —o la cui causa è stata quanto meno promossa— che rispondono a differenti strategie: ad esempio la presa sui ceti popolari, come nel caso di Francesco De Geronimo e Bernardino Realino, la legittimazione teologica, come per Bellarmino, Lessius e Pietro Canisio, l'egemonia su determinate aree geografiche o categorie sociali, come per Andrea Bobola e Pedro Claver, o la canonizzazione del sempli-

Abstract

Sanctity represents a seminal source of legitimisation for the Society of Jesus, from both the perspective of proselytism in the secular world and in comparison to the more established regular Orders, which already rely on their own hagiographical canons. Beginning in the late 16th century, after the death of the founder and first-generation Jesuits, the Society fostered a lively policy of promotion of its own sanctity by resorting to a multiplicity of hagiographical models, which are sometimes unprecedented with respect to the Catholic devotional tradition. Martyrs, in effect, are certainly the most represented category in the vast gallery of saints and blessed within the Society of Jesus, as a symbol of both its anti-heretical action in Europe and central role in missionary expansion overseas. However, besides them it is necessary to consider a multifaceted galaxy of figures of sanctity —whose causes have been at least promoted— which respond to different strategies: for example, the grip on the working class and the people, as in the cases of Francesco De Geronimo and Bernardino Realino; the theological legitimisation, as for Bellarmino, Lessius and Kanisius; the hegemony over specific geographical areas or social categories, as for Andrea Bobola and Pedro Claver; or the canonisation of the simple cursus of the Order, as for Luigi

ce *cursus* nell'ordine, come per Luigi Gonzaga e Giovanni Berchmans. Altrettanto interessante è la continuità di strategie e modelli dall'antica alla nuova Compagnia, come dimostrato dalla ripresa e dalla conclusione della maggior parte delle cause citate nel XIX e XX secolo: in questo caso appare evidente la capacità dei gesuiti di utilizzare in modo flessibile il discorso agiografico, adattandolo alle esigenze imposte dal mutamento storico. Questa relazione esplorerà tali affascinanti strategie di santità tra antica e nuova Compagnia.

Parole chiave

Gesuiti, santità, canonizzazioni, strategie di propaganda, Bobola, Lessio, De Geronimo.

Gonzaga and Jan Berchmans. Equally fascinating is the continuity of strategies and models of sanctity from the old to the new Society, as demonstrated by the recovery and conclusion of most of the causes mentioned above in the nineteenth and twentieth centuries: in this case, the Jesuits' ability to use the hagiographic discourse flexibly, by adapting it to the needs imposed by historical change, emerges clearly. This paper will explore such intriguing strategies of sainthood between old and new Society.

Key words

Jesuits, sanctity, canonizations, strategies of propaganda, Bobola, Lessius, De Geronimo.

La santità è uno dei grandi sistemi di significato (Geertz) cui il cristianesimo attinge nel corso di tutta la sua storia. Come ogni oggetto storico, tuttavia, la santità muta costantemente modelli e contenuti con la trasformazione delle culture di riferimento¹.

Come noto, il discorso sulla santità, il suo linguaggio simbolico e i suoi usi pratici conoscono dapprima un profondo cambiamento all'esordio dell'età moderna, in corrispondenza dell'emergere di una diffusa spiritualità laica e quindi con lo sviluppo della reazione cattolica alla Riforma e alla negazione del culto dei santi, e poi di nuovo nel corso del XIX secolo, in risposta al processo di secolarizzazione e alla nuova realtà della società di massa.

Il discorso agiografico moderno, in particolare, si caratterizza per l'incremento del ricorso alle funzioni del sacro quale strumento di egemonia sulla collettività nella quale esso è recepito: basti pensare alla moltiplicazione delle biografie e delle immagini a stampa dei santi e dei beati, delle rappresentazioni artistiche, dei luoghi di culto, delle

1. Si vedano gli studi di Clifford GEERTZ, tra i quali "Religion as a cultural system," in BANTON, M., ed., *Anthropological approaches to the study of religion*, London, Tavistock, 1966, págs. 1-46; e *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, London, University of Chicago Press, 1971.

reliquie e dei manufatti commerciali che accompagna il mondo devozionale cattolico dalla fine del XVI alla fine del XIX secolo². Per queste ragioni, per il fatto di rispondere a strategie di mobilitazione collettiva, di legittimazione dell'autorità di soggetti quali città, Stati e ordini religiosi, e ancora di costruzione di identità confessionali e nazionali, la santità moderna è, più ancora di quella antica e medioevale, una santità espressamente politica, in quanto funzionale all'esercizio di poteri locali, regionali o anche, nel caso del vertice della Chiesa, universali³.

L'intreccio fra politica e religione, l'esercizio di pratiche di egemonia sociale e culturale, la capacità di incrociare discipline e linguaggi sono parte integrante dell'azione della Compagnia di Gesù, e per questo sarebbe sorprendente non trovare i gesuiti in prima fila nella storia della santità moderna. E in effetti è proprio così: non soltanto, infatti, il discorso agiografico è centrale nella cultura gesuitica, ma viceversa questa contribuisce anche in misura fondamentale all'evoluzione del primo. Basti pensare, ad esempio, al padre Virgilio Cepari, autorevole postulatore della Compagnia di Gesù e promotore di alcune fra le grandi cause dell'ordine a cavallo fra Cinque e Seicento, da Luigi Gonzaga a Giovanni Berchmans e Roberto Bellarmino. A Cepari risale quello che è considerato il primo trattato sistematico sulle procedure di canonizzazione, il manoscritto *Directorium canonizationis sanctorum* (1605 ca.), che ricorre tra le fonti principali del *De servorum Dei beatificatione* di Benedetto XIV⁴ – un testo fino a oggi considerato disperso, ma di cui abbiamo individuato un testimone di cui intendiamo curare l'edizione critica.

2. Sul mondo devozionale cattolico tra età moderna e contemporanea vedi, per es., gli studi di Paola Vismara, Bernard Dompnier e Louis Châtellier, tra i quali: VISMARA, P., *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2002; DOMPNIER, B., *I linguaggi della convizione religiosa. Una storia culturale della Riforma cattolica*, Roma, Bulzoni, 2013; DOMPNIER, B. e VISMARA, P., *Confréries et dévotions: dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, Roma, École française de Rome, 2008; CHÂTELLIER, L., *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987. Sul discorso agiografico, nell'ambito degli studi di storia religiosa e devozionale, vedi per esempio gli articoli di Pierluigi GIOVANNUCCI, tra i quali: "Tra eroi greci e santi cristiani: riflessioni su un tema a cavallo tra storia e agiografia", *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 82.2, 2012, págs. 183-191, e "Prima del Vaticano II: criteri di canonizzazione e tipologie agiografiche tra tarda modernità e prima età contemporanea", *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 84.2, 2013, págs. 197-231.
3. Sul rapporto tra santità e società vedi, per es., gli studi di DITCHFIELD, S., tra i quali "Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World", *Critical Inquiry* 35.3, 2009, págs. 552-584.
4. LAMBERTINI, P., *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2010, edizione originale 1734-38. Vedi anche *Le fatiche di Benedetto XIV: origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. M.T. Fattori, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011.

Una caratteristica di primo piano del discorso e delle strategie agiografiche gesuitiche è data dalla presenza di importanti persistenze fra antica e nuova Compagnia. La maggior parte dei santi e dei beati vissuti prima della soppressione dell'ordine nel 1773 è stata infatti elevata all'onore degli altari tra XIX e XX secolo, e in particolare a partire dal pontificato di Pio IX (che conta ben due canonizzazioni e ventisei beatificazioni fra il 1846 e il 1872). Se poniamo mente al fatto che tutti i processi di canonizzazione degli antichi gesuiti sono aperti poco dopo la loro morte, sospesi prima o durante il periodo della soppressione e successivamente riaperti, in certi casi a distanza di oltre un secolo, capiamo come il discorso agiografico abbia avuto un notevole peso anche nel processo di ricostituzione dell'identità storica della Compagnia.

In ragione di quanto detto sinora crediamo che meriti di essere rilevato un dato, e cioè la quasi completa assenza di studi sulla santità gesuitica nella sua generalità, come fenomeno storico dotato di una propria peculiarità. Se infatti non mancano gli studi su singole canonizzazioni e beatificazioni, o sulle modalità di celebrazione e propaganda agiografica, il tema della santità quale oggetto di una precisa politica religiosa all'interno della più vasta azione dell'ordine attende ancora di essere studiato. Per questo vorremmo proporre in breve alcune possibili declinazioni di questo fenomeno.

Occorre, in realtà, fare una premessa. Il discorso gesuitico sulla santità non è un *unicum* all'interno dell'universo culturale del cattolicesimo della prima età moderna, e in particolare di quel fenomeno storico noto come Controriforma, o riforma tridentina. Esso infatti converge nella storia più ampia del ritorno in grande stile delle epifanie del sacro —non soltanto l'agiografia, ma anche i miracoli, le apparizioni, le possessioni e tutte le risorse dell'arsenale taumaturgico— che caratterizza l'impegno della Chiesa per l'egemonia sociale dal concilio di Trento fino alla Rivoluzione francese e oltre, per certi versi fino alle soglie del Novecento. Da questo punto di vista, la Compagnia di Gesù condivide strategie e obiettivi con le altre congregazioni nate nel seno della Chiesa cinquecentesca, come i teatini, i cappuccini e gli oratoriani, o con nuovi soggetti di potere come i grandi vescovi riformatori della seconda metà del XVI secolo: basti pensare alle vicende parallele e comuni delle canonizzazioni di tre santi eponimi della modernità cattolica come Ignazio di Loyola, Filippo Neri e Carlo Borromeo.

Il fenomeno è stato ampiamente messo in luce dagli studi di Jean-Michel Sallmann sui 'santi barocchi' e di Miguel Gotor sui 'beati del papa'.⁵ Negli anni di passaggio fra Cinque e Seicento le pressioni dei postulatori delle cause di questi tre candidati alla santità —una santità singolarmente recente, non corroborata da una lunga tradizione di culto, ma in compenso sostenuta da corpose mobilitazioni di popolo— provocano tensioni all'interno delle gerarchie ecclesiastiche, sollevando le opposizioni di un ordine antico e fedele alla tutela delle procedure ortodosse come i domenicani. Si tratta, in altri termini, di un conflitto per il controllo delle risorse di legittimità garantite dalle canonizzazioni, un conflitto che determina la creazione della congregazione dei beati da parte di Clemente VIII nel 1602 e poi i decreti del Sant'ufficio e di Urbano VIII del 1625, che sanciscono il ferreo monopolio della Santa Sede su tutte le procedure di verifica della santità.⁶

Resta il fatto, comunque, che anche in questo caso la Compagnia di Gesù si segnala per l'adozione di inedite e, per l'epoca, radicali strategie di propaganda: nel 1601 Clemente VIII impone la sospensione a una vasta produzione e diffusione di immagini di Ignazio prive di *imprimatur*, mentre nel 1609, davanti agli imponenti festeggiamenti organizzati in occasione della sua beatificazione, un memoriale consegnato al Sant'ufficio denuncia l'uso dei gesuiti di "riempire di miracoli" le biografie del fondatore, di percorrere le case dei malati affinché si raccomandino a lui, di fare "più strepito e solennità, che tutte le altre chiese insieme di tutti i santi canonizzati".⁷

Nel complesso, ci sembra che la politica della santità perseguita dalla Compagnia di Gesù tra la fine del XVI e l'inizio del XX secolo presenti almeno tre caratteristiche peculiari che proveremo a descrivere. La prima risiede nella capacità di ricorrere a una molteplicità di

5. Vedi, per es., SALLMANN, J.-M., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Puf, 1994; e BARONE, G., CAFFIERO, M., SCORZA BARCELLONA, F., *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994; GOTOR, M., *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002.

6. Sulle riforme delle canonizzazioni in età moderna vedi, per es., PAPA, G., *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti: 1588-1634*, Roma, Urbaniana University Press, 2001; DALLA TORRE, G., "Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV," in ZARRI, G., ed., *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg and Sellier, 1991.

7. *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario XII marzo MCMXXII*, Roma, S.A.I Industrie Grafiche, 1932, pag. 27. Il memoriale inviato al Sant'Ufficio è citato e descritto alla stessa pagina.

modelli agiografici, in parte inediti rispetto allo spettro di figure della santità proprio della devozione tradizionale, e intesi funzionalmente a rispondere a diverse strategie: ad esempio la presa sui ceti popolari, come nel caso di Francesco De Geronimo e Bernardino Realino, o l'intesa con le aristocrazie, come nel caso di Francesco Borgia e Luigi Gonzaga; la legittimazione teologica, come per Roberto Bellarmino, Leonardo Lessio (tentativo destinato all'insuccesso, come si vedrà) e Pietro Canisio, e l'egemonia su determinate aree geografiche e identità sociali, come per Andrea Bobola e Pedro Claver; e ancora —e questo è probabilmente uno degli aspetti più innovativi della politica gesuitica delle canonizzazioni— la celebrazione del semplice *cursus* nell'ordine, che emerge dai casi di Stanislao Kostka e Giovanni Berchmans; a questo proposito va ricordato che, già a metà Cinquecento, un altro nemico della Compagnia come Melchior Cano denuncia nei gesuiti la tendenza a considerare la semplice appartenenza all'ordine come una sorta di pratica di santificazione.

La seconda caratteristica che crediamo possa essere individuata sta nella capacità dei gesuiti di utilizzare in modo flessibile il discorso agiografico, adattandolo alle esigenze imposte dal mutamento storico e a volte variando anche il significato di fondo di singoli modelli di santità. Per spiegarci ricorriamo a due esempi.

La raccolta di informazioni per l'avvio del processo canonico del cardinale Bellarmino ha luogo già pochi giorni dopo la sua morte, nel settembre del 1621; anzi, lo stesso cardinale —la cui agonia di un mese diventa un esempio di pratica cristiana della buona morte, richiamando in pellegrinaggio parecchi cardinali e persino papa Gregorio XV— in qualche modo 'progetta' ancora in vita la propria figura agiografica, che è quella piuttosto rara del cardinale santo.⁸ In questo modo, la Compagnia intende apertamente rivendicare una propria funzione di riforma del vertice della Chiesa dall'interno attraverso le risorse del sacro. Il processo subisce due arresti, nel 1678 e di nuovo nel 1753, per le forti opposizioni interne alla Congregazione dei Riti: in entrambi i casi, però, la santità di Bellarmino è strettamente, seppure implicitamente, legata alla santità della sua dottrina, e in particolare della teoria politica della *potestas indirecta*, che ribadisce la superiore competenza della Sede apostolica rispetto al potere secolare in tutte le questioni di ordine

8. Su Bellarmino vedi MOTTA, F., *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005; e BIERACK, M., *Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Lowener Vorlesungen: 1570-1576*, Stuttgart, Steiner-Verl. Wiesbaden, 1989.

morale e religioso. Dalla metà del XVIII secolo occorre attendere il 1918 per la riassunzione della causa, ma nel frattempo ha luogo la ristampa delle opere complete del cardinale in occasione del concilio Vaticano I, come ausilio dottrinale all'elaborazione del dogma dell'infallibilità papale nel 1870. Infine la beatificazione, nel 1923, la canonizzazione, nel 1930, e la proclamazione a dottore della Chiesa, nel 1931, si richiamano alla sua figura di confessore come esempio nella lotta contro l'ateismo e il materialismo, nel nuovo clima di concordia fra Santa Sede e governo italiano instaurato dal regime fascista.

Un caso ancora più emblematico è quello di Andrea Bobola, predicatore gesuita martirizzato nel 1654 in Polesia, oggi in Bielorussia e all'epoca parte della confederazione polacco-lituana, durante l'insurrezione dei cosacchi di Bohdan Khmelnytsky.⁹ La lunga vicenda della canonizzazione di Bobola, al contrario di quella di Bellarmino, è del tutto estranea alle sue vicende biografiche, delle quali è noto pochissimo: essa infatti prende avvio oltre sessant'anni dopo la sua morte, nel 1719, in seguito a una visione avuta dal rettore del collegio dei gesuiti di Pinsk, al quale Bobola, di cui nessuno conosce l'aspetto, si presenta chiedendo la riesumazione e la sepoltura separata del proprio corpo. In questa fase la sua figura agiografica è strettamente legata all'egemonia dell'aristocrazia polacca e lituana in una regione in cui convivono cattolici, ruteni e ortodossi: non per nulla il primo promotore della causa è uno fra i più potenti magnati polacchi, il principe Mikhal Wisnowiecki, atamano di Lituania, grande oppositore della crescente autorità russa sui territori orientali della confederazione. Dopo la proclamazione del martirio da parte di Benedetto XIV nel 1754 la causa si arresta, ma il culto del corpo incorrotto di Andrea Bobola riguadagna rapidamente terreno dal 1808 dopo la traslazione a Polotsk, la capitale dei gesuiti della Russia Bianca

9. Su Bobola si conservano scarsi dati biografici. Vedi le biografie DEL PACE, F.S., *Istoria breve del venerabile martire P. Andrea Bobòla sacerdote professo della Compagnia di Gesù*, Rome, Salviucci, 1833; MONACI, F., *Vita e martirio del beato Andrea Bobola della Compagnia di Gesù libri due*, Roma, Civiltà cattolica, 1853; BUCK, V. de, *Essai historique sur le bienheureux André Bobola de la Compagnie de Jésus*, Brussels, Vandereydt, 1853; POPLATEK, J., *Błogosławiony Andrzej Bobola Towarzystwa Jezusowego. Życie - Męczeństwo - Kult*, Kraków, Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, 1936. Si può prendere visione del processo apostolico in *Sacra Rituum congreg. E.mo et R.mo D. cardinali Corradino Polona seu Luceorien. beatificationis, seu declarationis martyrii Ven. Servi Dei Andreae Bobola*, Rome, Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1728, 1739, and *Sacra Rituum congreg. E.mo et R.mo D. cardinali Aldrovando Polona seu Luceorien. beatificationis, seu declarationis martyrii Ven. Servi Dei Andreae Bobola*, Rome, Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1745, 1749. Per la bibliografia esistente si vedano SOMMERVOGEL, S., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11, págs. 1402-4 and *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 1, págs. 465-66.

durante gli anni della soppressione.¹⁰ Durante la prima metà del XIX è l'identità culturale e religiosa polacca, identità di una nazione spartita fra Russia, Austria e Prussia, a infondere significato nella devozione al martire, ed è in questa prospettiva che Pio IX arriva alla beatificazione nel 1853, provocando peraltro un grave incidente diplomatico con Mosca. Infine la canonizzazione, nel 1938, è tutta legata alla nuova lotta intrapresa da Roma contro il comunismo sovietico, di cui la Compagnia di Gesù guidata dal generale Ledóchowski è una delle forze trainanti.

Una terza peculiarità della santità gesuitica è la sua forte vocazione martiriale. Una vecchia statistica del padre Jan Szymusiak, risalente al 1974 e dunque da aggiornare, elenca, dal calendario generale della Compagnia, 23 martiri canonizzati e 130 martiri beatificati, mentre i santi e beati che non hanno subito il martirio sono, all'epoca, diciotto. Del resto è significativo che nel più recente *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* non si trovino le voci 'santí', 'santità' o 'canonizzazioni', mentre compaiono dettagliate voci sui martiri canadesi, i martiri d'Etiopia, i martiri di Kassa (Košice), i martiri della Rivoluzione francese, i martiri messicani dei Tepehuanes, i martiri di Salsete a Goa, i martiri di Valencia, i martiri del Brasile, i martiri del Paraguay, i martiri del Giappone, i martiri della Gran Bretagna e persino i martiri della Micronesia, per un totale di venti pagine.

Sappiamo, certo, che la celebrazione del martirio ritorna nel discorso religioso dell'età della Controriforma e nel periodo post-rivoluzionario: resta però il fatto che essa appare assolutamente centrale nelle strategie di canonizzazione della Compagnia, e soprattutto che non è limitata all'età del conflitto confessionale e della grande espansione missionaria, bensì dotata di una continuità storica tale da far individuare nel martire una tra le figure centrali della nuova Compagnia nel suo serrato confronto con le sfide del mondo moderno.

Alle categorie appena descritte, corrispondenti alle principali strategie di canonizzazione promosse dalla Compagnia, se ne può aggiungere una trasversale, connessa alla figura del "santo vivo," atta a legittimare l'operato dell'ordine nei suoi più diversi campi d'azione. Si tratta di una categoria che appartiene alla più generale storia della

10. Sulla Compagnia nel Commonwealth polacco-lituano, entro i cui confini agì Bobola, vedi BUTTERWICK-PAWLIKOWSKI, R., "Before and After Suppression. Jesuits and Former Jesuits in the Polish-Lithuanian Commonwealth, c. 1750-1795," in MARYKS, R. A. e WRIGHT, J., eds., *Jesuit Survival and Restoration. A Global History (1773-1900)*, Leiden, Brill, 2015.

Chiesa (di quella antica in particolare), e che è fatta di volta in volta propria, in modo più o meno consapevole, da vari ordini religiosi: sono questi i casi, ad esempio, di Gerardo Maiella tra i redentoristi e del ben più noto Pio da Pietrelcina tra i cappuccini.

Proporremo a questo riguardo due *case-studies*, indicativi di specifiche strategie di canonizzazione della Compagnia di Gesù e che sono da inquadrare, benché con esiti opposti, nella categoria della "santità viva," appena citata. I casi in questione sono quelli del teologo Leonardo Lessio (Lenaert Leys, 1554-1623),¹¹ il quale opera nei Paesi Bassi spagnoli tra la seconda metà del Cinquecento e i primi vent'anni del Seicento, e di Francesco De Geronimo (1642-1716),¹² missionario popolare e predicatore morto a Napoli all'incirca un secolo dopo il gesuita belga.

Le vicende dei due gesuiti, benché molto diverse, sono accomunate da un importantissimo elemento: entrambi sono infatti considerati dei santi vivi. La venerazione nei loro confronti, nutrita dai confratelli e

11. Su Lessio si segnalino gli studi biografico-agiografici effettuati in vista del processo di beatificazione: SCHOOFS, L., *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu theologi liber. Una cum Divinarum perfectionum opusculo*, Bruxelles, Thomas Courtois, 1640, e VAN SULL, Ch., *Léonard Lessius, de la Compagnie de Jésus, 1554-1623*, Leuven, Éditions du Museum Lessianum, 1930. Lessio, occupatosi tra le altre cose di teologia ed economia morale, è stato oggetto di interesse da parte di esperti di diritto e teologia. In particolare, si segnalino i numerosi studi di Toon van Houdt e Wim Decock, tra i quali: VAN HOUDT, T., "Lack of money': a reappraisal of Lessius' contribution to the scholastic analysis of money-lending and interest-taking," *The European Journal of the History of Economic Thought* 5 (1), págs. 1-35; DECOCK, W., "Lessius and the Breakdown of the Scholastic Paradigm," *Journal of the History of Economic Thought* 31.1, 2009, págs. 57-78, and *Le marché du mérite: Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Bruxelles: Zones Sensibles, 2019. Si vedano anche gli studi di Eleonora RAI, alcuni di prossima pubblicazione, per es. "Between Augustine and Pelagius: Leonard Lessius in the Leuven Controversies, from 1587 to the 20th century," *Journal of Baroque Studies* 4.1, 2016, págs. 79-106 e *Ex Meritis Praevisis. Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit controversies (1587-1613)* (Journal of Early Modern Christianity, forthcoming).

12. Su De Geronimo si rimanda alle biografie moderne: STRADIOTTI, Carlo, *Della vita del P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù [...]*, Napoli, Michele Luigi Muzio, 1719; BAGNATI, S., *Vita del servo di Dio P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù [...]*, Napoli, Felice Mosca, 1725; DE BONIS, C., *Vita Ven. Francisci de Hieronymo [...]*, Napoli: Felice Mosca, 1734 - tradotto dal latino all'italiano nel 1747 (Napoli, De' Muzi); DEGLI ONOFRI, P., *Elogi storici di alcuni Servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi [...]* cioè del Ven. P. Francesco di Girolamo [...], Napoli, Tipografia Pergeriana, 1803. Si vedano gli studi di Giulio SODANO, per es. "Francesco De Geronimo: motivi e contesto di un successo devozionale," in *Atti del Convengo di Studio "...Nelle Indie di quaggiù". San Francesco De Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno* (Grottaglie, 6-7 maggio 2005, Galatina, Edipan, 2006, págs. 159-172. Gli atti della causa possono essere visionati in *Sacra Rituum Congregatione Emo [...]* Neapolitana Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei P. Francisci De Hieronymo, Roma, ex Typographia Camerae Apostolicae, 1729.

dai devoti, esplode immediatamente e pubblicamente alla loro morte, concretizzandosi da un lato nella corsa alle reliquie, considerate come elementi nei quali il potere carismatico del corpo santo risiede dopo la morte, e dall'altro nella moltiplicazione delle notizie di miracoli ottenuti attraverso l'intercessione dei due morti in odore di santità.

Lessio viene descritto dalle fonti agiografiche della prima metà del XVII secolo come un asceta, protagonista di fenomeni mistico-e-statici, fornito di doti esorcistiche e di una particolare illuminazione e capacità di discernimento.¹³ Le relazioni *post mortem* dei gesuiti di Lovanio e la prima agiografia seicentesca, composta da Leonard Schoofs, descrivono ampiamente la santità vissuta del defunto gesuita, nei confronti del quale, subito dopo la morte, esplode la devozione nelle Fiandre; devozione, peraltro, certamente favorita dai gesuiti stessi: il portinaio della casa di Lovanio era arrivato addirittura a distribuire botticini di acqua benedetta nella quale erano state immerse le reliquie di Lessio.¹⁴

Il caso di Lessio rappresenta certamente anche un tentativo di legittimazione teologica; un tentativo, tuttavia, fallimentare, e in realtà proprio solamente di una parte dell'ordine (in particolar modo la provincia flandro-belgica), ma avversato dagli stessi generali Acquaviva e Vitelleschi; un caso che peraltro illumina sulle scelte della Chiesa moderna in materia di canonizzazioni e sulle forti opposizioni dirette alla Compagnia in ambienti curiali tra Seicento e inizio Novecento.

Negli anni Ottanta del Cinquecento, Lessio si era ritrovato coinvolto in accese controversie teologiche in materia di Grazia e libero arbitrio ed era stato accusato di pelagianesimo e semipelagianesimo dai dottori della Facoltà teologica di Lovanio (che lui stesso aveva a sua volta accusato di cripto-calvinismo), dove militava anche il ben noto Michele Baio, la cui dottrina era stata condannata anni prima. I teologi lovaniesi proponevano una teologia della Grazia di stampo rigidamente agostiniano, molto distante da quella dottrina tardo-scolastica, intrisa di umanesimo cristiano e aperta alle possibilità di riscatto dell'uomo, che veniva promossa, con alcune differenze, da teologi gesuiti quali Lessio

13. Oltre alle fonti manoscritte, conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu, a Roma, si veda la già citata agiografia di Schoofs. Sul processo di beatificazione e la devozione nei confronti di Lessio si veda RAI, E., "The 'Odor of Sanctity.' Veneration and Politics in Leonard Lessius's Cause for Beatification (Seventeenth-Twentieth Centuries)", *Journal of Jesuit Studies* 3.2, 2016, págs. 238-258.

14. Sul supposto potere taumaturgico delle reliquie di Lessio vedi ARSI, Fl. Belg. 70-I, 257.

e Luis de Molina (1535-1600). Entrambi gli approcci, a maggior ragione in una terra di confine con il mondo riformato quale i Paesi Bassi spagnoli moderni, venivano giustificati come strumenti controriformistici. Da un lato vi era chi mirava a riconquistare i protestanti attraverso l'uso delle loro stesse fonti, ossia la Sacra Scrittura e Agostino, a cui i riformati stessi erano più sensibili: era questo il caso dei teologi della Facoltà. Dall'altro, teologi quali Lessio avevano scelto un approccio frontale, che contrastava la dottrina protestante della Predestinazione attraverso la valorizzazione del libero arbitrio.¹⁵

Benché il caso si fosse di fatto risolto con una bolla papale che dichiarava la dottrina di Lessio come *sana*, priva di errori, la disputa si era trascinata a lungo ed era stata ripresa, di lì a poco, in termini molto simili, nella disputa *De Auxiliis* (1597-1606), relativa agli aiuti concessi da Dio all'uomo, ovvero alla teologia della Grazia; la controversia aveva visto opporsi la Compagnia di Gesù (in particolare Molina) e l'Ordine dei Predicatori (rappresentato da Domingo Bañez). Al di là dei dettagli della disputa, ciò che ci preme sottolineare è che teologi come Lessio e Molina avevano attirato nei confronti dell'ordine accuse di eterodossia dottrinale di un certo rilievo, al punto che i vertici stessi della Compagnia avevano preso una certa distanza da loro, censurandone alcune opere.¹⁶ La causa di canonizzazione di Lessio venne promossa a più riprese, con un respiro certo localistico, proprio dagli ambienti dei gesuiti fiamminghi, che ne fecero una sorta di simbolo dell'ostilità verso le tesi dei

15. Per una panoramica in materia di dispute teologiche post-tridentine vedi FRANÇOIS, W., GERACE, A., "The Doctrine of Justification and the Rise of Pluralism in the Post-Tridentine Catholic Church," in BOERSMA, K., SELDERHUIS, H., eds., *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe* (Refo500 Academic Studies), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, págs. 9-40.

16. Per Lessio, che qui più ci interessa, il sistema di censura interno dell'Ordine rilevò gravi errori da correggersi principalmente in due opere: LESSIUS, L., *De iustitia et iure caeteris virtutibus cardinalibus libri IV*, Paris, ex officina Rolini Thierry, 1606 (prima edizione 1605) e *De gratia efficaci decretis Divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica Leonardi Lessii e Societate Iesu S. Theol. in Academia Lovaniensi Professoris. Duae aliae eiusdem auctoris disputationes: altera de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, altera de praedestinatione Christi*, Antwerp, Moretus, 1610. Per la censura della prima opera si veda ARSI, *Censurae*, 654, III (1603-1631), 1r-49v; per quanto riguarda la seconda opera, la questione è molto complessa e può essere ricostruita attraverso la lettura dei carteggi tra Aquaviva, Lessio, Bellarmino e molti altri gesuiti, chiamati anche ad una valutazione del testo. Si veda LE BACHELET, X.-M., *Prédestination et Grâce Efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)*, Leuven, Museum Lessianum, 1931, I-II. Sul sistema censorio della Compagnia di Gesù si veda BALDINI, U., "Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le 'censurae librorum' e 'opinionum' nell'antica Compagnia di Gesù," *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* XI, 1985, págs. 19-50.

teologi lovaniensi, considerati prossimi all'eterodossia alla stregua di Baio e Giansenio. In realtà, la fama di santità di Lessio non superò mai i confini geografici dei Paesi Bassi spagnoli.

L'avanzamento della causa fu certamente frenato dalla diffidenza di elementi curiali (*in primis* alcuni domenicani che prestavano servizio al Sant'Ufficio, memori degli antichi dissapori con la Compagnia di Gesù) verso la dottrina della Grazia insegnata da Lessio, la quale veniva peraltro equiparata – in modo del tutto erroneo – alla dottrina dell'intera Compagnia. A ciò si aggiungano i problemi legati alla prematura attribuzione di santità nei confronti di Lessio da parte dei confratelli di Lovanio, che così facendo avevano minato le fondamenta della causa, in violazione delle norme urbaniane.¹⁷

Di fronte alle pressioni mosse dai postulatori gesuiti fra tardo Ottocento e primo Novecento, una disposizione del generale Luis Martín (1846-1906) prescrisse peraltro che la causa fosse lasciata cadere qualora si fossero riscontrati motivi di divergenza dottrinale tra le posizioni di Lessio e quelle di Roberto Bellarmino, di cui in quegli anni si stava riaprendo la causa. Il Generale era perfettamente consapevole del fatto che la canonizzazione di Bellarmino avrebbe avuto una portata universale e avrebbe rappresentato per la Compagnia una decisiva legittimazione teologica; al contrario, le dispute che avevano interessato Lessio e che avevano di conseguenza colpito la Compagnia *in toto* rappresentavano un ostacolo troppo grande. La teologia della Grazia di Lessio, sgradita ai vertici Cinque-Seicenteschi dell'Ordine, era stata "più difficile da difendere di quella di Molina," protagonista della disputa *De Auxiliis* con i domenicani.¹⁸

Il caso della fallita causa di beatificazione di Lessio fa luce sull'importanza della ricerca di legittimazione teologica per l'ordine ignaziano, sin dalle origini impegnato in un processo di auto-difesa dagli attacchi esterni.¹⁹ Appare chiaro, dagli studi fatti su documentazione

17. Sulla questione si veda RAI, E., "Il santo e l'eretico: attribuzione di santità e controversie teologiche nei documenti di Sant'Ufficio e Indice. Il caso di Leonardo Lessio (XVII-XX secolo)" in *L'inquisizione romana e i suoi archivi A vent'anni dall'apertura dell'ACDF. Atti del convegno Roma, 15 - 17 maggio 2018. Memoria Fidei IV*, Roma, Gangemi Editore, 2019, págs. 205-224.

18. *Aquaviva to Fléron*, 21 agosto 1610, in LE BACHELET, *Prédestination*, I, 105.

19. Sul fenomeno dell'anti-gesuitismo si vedano gli studi di Sabina PAVONE, tra i quali: "Anti-Jesuitism in a Global Perspective," in *The Oxford Handbook of Jesuits*, Oxford Handbook Online, ed. Ines G. Županov, Jul. 2018; "El antijesuitismo, la antigua y la nueva Compañía de Jesús. Nuevas perspectivas de investigación," in MONREAL, S.,

prodotta dal Santo Ufficio,²⁰ che ancora a inizio Novecento Lessio risultasse essere una figura piuttosto scomoda, la cui elevazione all'onore degli altari avrebbe potuto creare qualche fastidio ai vertici dell'Ordine stesso, così come era accaduto quando ancora era in vita.

Il secondo caso di studio che brevemente presentiamo è quello di Francesco De Geronimo (1642-1716), un esempio di quella strategia gesuitica di canonizzazione che guarda ai ceti subalterni e al modello del santo missionario popolare; ovvero al modello di vita esemplare di quei predicatori che hanno segnato profondamente il territorio nel quale hanno svolto la propria missione, conseguendo un ruolo sociale e religioso di rilievo. De Geronimo prendeva infatti parte attiva alle pacificazioni sociali, veniva interpellato per le sue acclamate doti profetiche (che in realtà all'osservatore contemporaneo appaiono spesso semplice dimostrazione di buon senso) e si dedicava assiduamente all'apostolato e al rafforzamento della devozione popolare (in particolare verso san Ciro). Le fonti raccolte nel processo di canonizzazione raccontano inoltre di un susseguirsi di fenomeni miracolosi di cui De Geronimo si sarebbe reso protagonista, come un santo vivo, ancora in vita, oltre che dopo la propria morte.²¹

È in questo modo che il gesuita, ancora vivente, aveva attirato su di sé un'enorme devozione popolare, che si era manifestata immediatamente al momento della sua morte, quando la folla era accorsa alla camera ardente per poterne toccare il corpo, con l'immediata registrazione di guarigioni miracolose. Addirittura il confessionale, dove il gesuita spendeva molte ore al giorno, viene assalito e letteralmente fatto a pezzi dai devoti; in un caso, i frammenti del mobile vengono triturati e fatti mangiare ad un bambino malato, di cui si registra l'immediata guarigione.²²

I confratelli, dinnanzi a una tale venerazione, avevano evidentemente cominciato a guardare a De Geronimo (ancora in vita) come ad un uomo per cui si sarebbe senz'altro aperto un processo di canonizzazione. Non si spiegherebbero altrimenti la velocità con cui vengono redatte e inviate alla Curia Generalizia le prime relazioni da parte dei

PAVONE, S., ZERMEÑO, G., *Antijesuitismo y Filiojesuitismo: dos identidades ante la restauración*, Ciudad del Mexico, Universidad Ibero-Americana, 2014, págs. 27-50.

20. RAI, E., "Il santo l'eretico".

21. Si vedano le innumerevoli testimonianze contenute nel processo di canonizzazione: ARSI (Archivio della Postulazione, APG), 237-258.

22. APG 241, documento anonimo.

confratelli gesuiti sul morto in fama di santità, la quantità di informazioni relative ai supposti miracoli avvenuti tanto in vita quanto *post mortem* e il comportamento dei confratelli che, subito dopo il trapasso, prelevano reliquie dal corpo e dalle vesti di De Geronimo (fatto verificatosi anche nel caso di Lessio).

Si riconosce in questo senso una programmatica costruzione della santità dal basso, iniziata con De Geronimo vivente, promossa dai gesuiti che lo avevano visto operare e che avevano riconosciuto in lui i tratti potenziali della santità 'canonizzabile,' e che erano anche suoi ferventi devoti. Costoro avevano cioè contribuito in modo più o meno consapevole a costruire la santità di De Geronimo sistematicamente, conservando memoria dei casi considerati miracolosi occorsi durante la sua vita, annotando immediatamente quanto accaduto dopo il trapasso e dando subito il via alla raccolta di notizie necessarie per l'apertura del processo; cosa avvenuta pochissimi anni dopo la morte.

De Geronimo viene beatificato nel 1806, unico caso di gesuita beatificato in tempo di soppressione (la restaurazione sarebbe avvenuta solo nel 1814): un evento estremamente significativo, che sanciva l'operato dei gesuiti nel Regno di Napoli, dove essi avevano fatto ritorno non molto tempo prima; e che legittimava simbolicamente la metodologia missionaria dell'ordine stesso, che era stata oggetto di discussioni in quegli anni di passaggio dall'antica alla nuova Compagnia.²³

La soppressione della Compagnia influenza notevolmente la percezione che l'ordine restaurato avrà di se stesso e, di conseguenza, la politica della santità otto-novecentesca, che ne esprime appieno i valori identitari. L'idea della soppressione come un tempo di tribolazioni e di vero martirio,²⁴ promossa dai generali Ricci e Roothaan, spinge la Postulazione Generale della Compagnia a concentrarsi da un lato sulle cause di martiri missionari, emblema della persecuzione subita, in particolare dinnanzi ai mutamenti socio-politici della modernità e in terra di missione; e dall'altro sulle cause, talvolta aperte da secoli, di quelle figure che avevano reso l'antica Compagnia uno degli ordini

23. Il metodo di comunicazione missionaria tradizionale della Compagnia viene riconfermato proprio nel 1806, anno della beatificazione di De Geronimo. Vedi le istruzioni per le missioni di Luigi Mozzi: ARSI, Ital. 1004, X-3, 1r-10v, Luigi MOZZI, *Piano per le missioni*. ARSI, Opp. NN. 157, L. MOZZI, *Regole per le missioni*.

24. Vedi per esempio MONGINI, G., "1769-1839: Tribolazioni e martirio, morte e risurrezione della Compagnia di Gesù. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come "Corpo Cristico", *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, 85-86, 2014, págs. 158-208.

più influenti della Chiesa moderna dal punto di vista della produzione teologica, dottrinale e controriformistica, della pura applicazione dell'influente spiritualità ignaziana e dell'evangelizzazione; quest'ultima durante il generalato di Roothaan, che coincide anche con la riapertura delle cause antiche, conosce una nuova stagione globale, arrivando sino agli antipodi della Curia Generalizia romana.²⁵

Il *corpus* di processi di beatificazione e canonizzazione della Compagnia di Gesù (andati a buon fine o meno, anche per scelta dei vertici dell'Ordine) costituisce un ampio *case-study* di grande rilevanza per la comprensione del significato di modelli di canonizzazione di successo nel mondo cattolico, tra età moderna e contemporanea. I modelli martiriale, missionario e popolare, infatti, sono ricorrenti tanto nella storia della devozione cattolica quanto nelle strategie di canonizzazione degli ordini religiosi e della Chiesa stessa come istituzione. A questo proposito, diversi studi hanno messo in luce l'uso e la promozione di vari modelli di santità corrispondenti alle immagini auto-rappresentative che la Chiesa ha voluto diffondere nel corso dei secoli.²⁶ La Chiesa trionfante, la Chiesa martire, la Chiesa missionaria, la Chiesa di tutti: dalla Contro-Riforma alla Reazione; dall'età post-rivoluzionaria, concepita dai vertici della Chiesa come età di persecuzione verso i cattolici, all'età della seconda ondata missionaria globale nel cuore dell'Ottocento; dalla Chiesa dei modelli eroici a quella della santità per tutti.²⁷ La Compagnia di Gesù, in questo oceano di modelli di santità, si muove in accordo con la propria storia: la legittimazione teologica diventa fondamentale per un ordine contro-riformistico, impegnato tanto nella lotta ai Riformati, quanto nelle controversie teologiche in seno al Cattolicesimo stesso.²⁸

25. Vedi COLOMBO, E. E ROCHINI, M., "Ritorno alle missioni. Jan Philip Roothaan, Gregorio XVI e le missioni della "Nuova" Compagnia di Gesù," in CATTO, M. e FERLAN, CL., eds., *I gesuiti e i papi*, ed., Bologna, Il Mulino, 2016, págs. 103-130.

26. Vedi per esempio BURKE, P., "How to Be a Counter-Reformation Saint," in VON GREYERZ, K., ed., *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London, George Allen and Unwin, 1984, págs. 45-55; BARONE, G., CAFFIERO, M., SCORZA BARCELLONA, F., *Modelli di santità...*, Op. Cit., LEEMANS, J., ed., *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Peeters, 2005.

27. Per un primo approccio alla questione dell'evoluzione del concetto di eroismo nell'ambito della santità canonizzata vedi ESZER, A., "Il concetto della virtù eroica nella storia" in MORONI, A., PINTO, C., BARTOLUCCI, M., eds., *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli, ECS, 1992, págs. 605-636 e RATTI, A. (Pio XI), *Inviti all'eroismo: discorsi di S.S. Pio XI, nell'occasione della lettura dei brevi per le canonizzazioni, le beatificazioni, le proclamazioni dell'eroicità delle virtù dei santi, beati e servi di Dio*, Rome, La Civiltà Cattolica, 1941.

28. Si vedano i due esempi delle controversie teologiche di Lovanio e della congregazione *De Auxiliis*, tra fine Cinquecento e inizio Seicento, che vedono la Compagnia di

Il modello missionario, poi, esprime appieno i valori fondativi dell'ordine e costituisce un'intramontabile aspirazione per i gesuiti tra antica e nuova Compagnia. Il modello popolare è generalmente declinazione del modello di santità missionaria "interna", incarnandosi nella figura del predicatore popolare o missionario delle cosiddette Indie di quaggiù;²⁹ a ciò, la Compagnia aggiunge le canonizzazioni che esprimono l'intesa con le aristocrazie: i ceti dominanti appaiono infatti attori essenziali nello sviluppo dell'Ordine in età moderna. Il modello martiriale, infine, non solo è proprio di un ordine religioso che ha fatto di persecuzione e martirio gli elementi chiave della propria auto-rappresentazione e auto-legittimazione,³⁰ ma della Chiesa cattolica di per sé sin dagli albori della propria storia.³¹

L'esplorazione delle strategie di canonizzazione nella Compagnia di Gesù, al quale stiamo dedicando diversi studi, offre una nuova lente di osservazione per comprendere fenomeni devozionali, culturali e sociali che hanno caratterizzato il mondo cattolico tra Antico Regime e modernità e dei quali è tuttora possibile cogliere gli strascichi.

Gesù contrapporsi rispettivamente ai teologi dell'Università di Lovanio e ai domenicani. Sulle controversie di Lovanio si veda, per es., EJIL, E.J.M., "La controverse louvainiste entre de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVI^e siècle," in LAMBERIGTS, M., KENIS, L., eds., *L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Leuven*, Leuven, Leuven University Press, 1994, págs. 207-282; sulla *De Auxiliis*, si veda BROGGIO, P., *La teologia e la politica*, Firenze, Olschki, 2009, págs. 83-129.

29. Sulle missioni popolari della Compagnia di Gesù (esiste in merito una vastissima bibliografia) e il concetto di "Indie di quaggiù" vedi per es. gli studi di COLOMBO, E., per es. "Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 11.2, 2014, págs. 285-302; MAJORANA, B., per es. "Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVIII^e siècle)", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57.2, 2002; DOMPNIER, B., per es. "Ricerche recenti sulle missioni popolari nel Seicento," *Società e Storia* 106 2004, págs. 813-824. Per un primo approccio vedi CHÂTELLIER, L., *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994.

30. Sui processi di auto-legittimazione dell'identità della Compagnia di Gesù e sulla propria auto-rappresentazione come oggetto di persecuzione vedi, per es., MOTTA, F., "Il serpente e il fiore del frassino. L'identità dei gesuiti come processo di autolegittimazione," in FIRPO, M., ed., *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, Firenze, Olschki, 2005, págs. 189-210; PAVONE, S., *Le astuzie dei Gesuiti: le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Salernoeditrice, 2000; FABRE, P.-A., MAIRE, C., *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

31. Sul tema si veda BROWN, P., *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, prima edizione 1981. Si veda anche DITCHFIELD, S., "Martyrs on the Move: Relics as Vindicators of Local Diversity in the Tridentine Church," *Studies in Church History* 30, 1993, págs. 283-294.

Rituale e immagini della santità nelle cerimonie di canonizzazioni romane

Ritual and images of holiness in the ceremonies of Roman canonizations

Martine Boiteux

EHESS, Francia
boiteux@ehess.fr

Resumen

La cerimonia di canonizzazione è una totalità armoniosa composta da parole, musica, gesti, oggetti, ornamenti, apparati effimeri e scenografia precisa per celebrare la gloria divina e sua bellezza trascendente, in un omaggio a Dio e al Papa. Il rituale, con i suoi luoghi, i suoi apparati effimeri esplicitati dai testi ufficiali e i suoi attori, è uno spettacolo al servizio della politica e della diplomazia papale sulla scena europea di Roma. L'analisi di alcuni esempi di cerimonie di canonizzazioni romane durante il lungo barocco, dal 1588 all'800, mostra la comunicazione attiva della Chiesa militante e rende visibile la santità che, con le numerose canonizzazioni e l'esplosione delle immagini, crea dei linguaggi, rituale e figurativo, efficaci.

Parole Chiave

Canonizzazione, Immagine, Rituale romano, Apparati effimeri, Politica, Comunicazione.

Abstract

The ceremony of canonization is a harmonious totality composed of words, music, gestures, objects, ornaments, ephemeral decorations and precise scenography celebrating the divine glory and its transcendent beauty, in a tribute to God and the Pope. The ritual, with its places, its effimer apparatuses made explicit by the official texts and its actors, is a spectacle at the service of the politic and diplomacy of the Pope on the European scene in Rome. The analysis of some examples of ceremonies of Roman canonizations during the long Baroque, from 1588 to 800, shows the active communication of the militant Church and makes visible the holiness that, with the numerous canonizations and the explosion of images, creates effective languages ritual and figurative.

Keywords

Canonization, Image, Roman Ritual, Decoration, Politic, Communication.

Objets inanimés avez-vous donc une âme?

Lamartine

Alla fine del Cinquecento, nell'ambiente della centralizzazione del potere pontificio, della riforma del governo¹ e nel contesto post-tridentino², la santità può sembrare uno strumento della Chiesa militante contro il protestantesimo. Si assiste ad un esplosione del numero delle canonizzazioni e delle immagini³. Il progetto è di presentare, partendo da esempi della pratica cerimoniale e festiva, il rituale, stabilito con la creazione della congregazione dei riti eretta nel 1588⁴, delle cerimonie delle canonizzazioni a Roma durante il lungo barocco che esprime la necessaria munificenza, molto costosa⁵: i luoghi, i tempi, gli attori e gli oggetti sacrali e sacralizzati della performance. In che modo le immagini, ornamentali, liturgiche, devozionali e memoriali, realiste e simboliche, sono insieme degli strumenti utili al rito e delle rappresentazioni utilizzate per la comunicazione dell'evento religioso e politico per diffondere una definizione della santità e di una strategia politica. In questo testo sarà presentata qualche riflessione sulle immagini, cerimoniali e memoriali, e sugli oggetti, e il loro uso religioso, estetico e politico.

La cerimonia di canonizzazione: contesto e corpus documentario

La cerimonia di canonizzazione è l'ultima tappa, l'atto finale, nella costruzione della santità e della fabbrica dei santi: il riconoscimento pubblico fatto dal papa nella maestà della sua infallibilità; è l'atto creatore della santità proclamata con le parole rituali⁶, e suo svolgimento globale

1. PRODI, P., *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.
2. PROSPERI, P., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, 2001; TALLON, A., *Le Concile de Trente*, Paris, 2000; FABRE, P. A., *Décréter l'image ? La XXVe Session du Concile de Trente*, Paris, 2013; SALVIUCCI, L., *Immagini e arte sacra nel Concilio di Trento. "Per instruire. Ricordare, meditare e trarne dei frutti"*, Roma, 2016.
3. BOITEUX, M., "Représenter la sainteté à Rome de la Contre-Réforme au Baroque. Surabondance d'images et corps sublimés", in SAPIR, I. y KRAEMER, F., dirs., *Coping with Copia: Surabondance épistémologique entre art et science dans la première modernité*, colloque 14-16 mai 2015, UQAM Montréal, in stampa.
4. DELUMEAU, J., *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris, 1957-1958; PRODI, P., Op. Cit.
5. BOITEUX, M., "Il cerimoniale. La necessità della magnificenza", in BURANELLI, F., dir., *Il Vaticano Barocco*, Milano, 2014, págs. 10-27.
6. BOITEUX, M., "Les rituels des canonisations romaines à l'époque moderne", dans KLANICZAI, G., dir., *Canonization Trials. Legal and Religious Aspects*, Roma, 2004, págs. 327-355.

è un rito di passaggio⁷ nel quale si attualizza la rappresentazione di un contatto con il soprannaturale⁸; è un evento diviso con i presenti che testimoniano il loro consenso.

L'esplosione del numero dei santi: sulle 32 canonizzati nel Seicento, la metà sono iberici⁹, nel contesto di una presenza politicamente forte e dominante degli Spagnoli in Italia. 32 anche nel Settecento¹⁰. La decisione e la cerimonia sono degli atti religiosi, certo, ma profondamente politici. Per la sovrabbondanza dei santi e delle loro immagini di diversi tipi parlerò soprattutto delle donne: immagini di "ritratto" e scene della vita, estasi e visioni per le mistiche, miracoli, e cerimonie a San Pietro e in città.

La sovrabbondanza delle immagini¹¹ corrisponde a quella dei santi. Per esempio, per la cerimonia del 1671, Lazzaro Baldi, con la sua bottega, dipinge 115 quadri e 50 copie; 40 artisti sono coinvolti; 2500 stampe vengono pubblicate¹². Perché quest'esplosione delle immagini? A che cosa servono? Per la costruzione della santità nella campagna durante l'istruzione della causa e del processo; per la cerimonia (apparato e doni seguendo una normativa precisa); per la diffusione della notizia della creazione di un nuovo santo, della sua immagine e di un culto ormai universale. Stendardi, quadri, stampe, disegni, medaglie ufficiali dei papi, santini popolari ... I diversi tipi di immagini hanno una funzione, e le loro quantità e qualità si spiegano anche nel contesto della necessità della magnificenza: il postulatore deve agire con prodigalità e ostentazione.

7. VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*, Paris, 1909; BOITEUX, M., "La cerimonia della canonizzazione. Teatro, riti, stendardi e immagini", in BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., dir., *La canonizzazione di Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo e età moderna*, Roma, 2013, págs. 99-121.

8. ALBERT, J. P., JAMOUS, R., MOLINIÉ, A., "Introduction : figures et substitut du saint. La fabrique rituelle", *Archives des sciences sociales des religions*, 161, 2013, págs. 165-173.

9. RENOUX, C., "De l'estase à l'autel", in *Revue d'histoire des religions*, 1998, vol. 215, págs. 91-115; SALLMAN, J. M., "Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo", *Quaderni Storici*, a. XIV, fasc. II, n° 41, 1979, págs. 584-602.

10. RENOUX, C., "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation", in *MEFRIM*, 1993, págs. 177-217; id., "Canonizzazione e santità femminile in età moderna", *Storia d'Italia, Annali 16. Roma, la città del papa*, 2000, págs. 731-751; SALMANN, J. M., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1994.

11. FAGIOLO, M., dir., *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, Roma, 1997.

12. CASALE, V., *L'arte per le canonizzazioni. L'attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni del Seicento*, Roma, 2011.

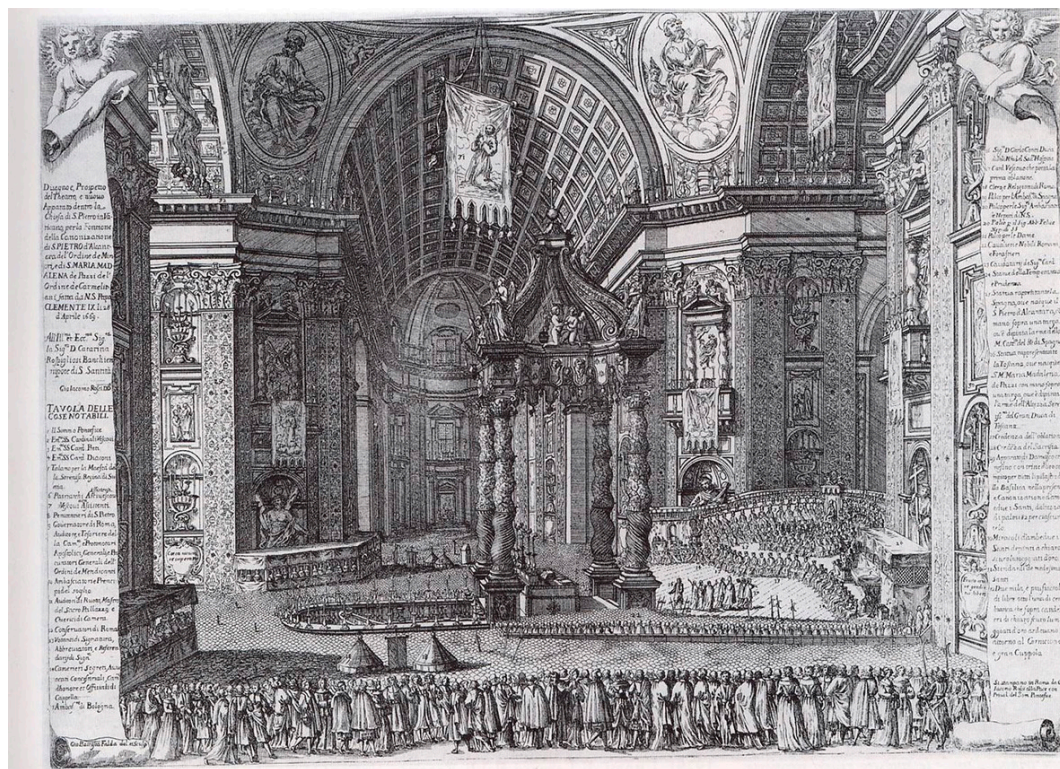


Fig. 1. La navata di San Pietro con il teatro della canonizzazione e il pubblico, G. B. Falda, cerimonia per Francesco di Sales, 1665, stampa.

Quali sono gli attori? Tutto viene dalla decisione del Papa, che è il committente anche se non è lui che paga, sull'iniziativa dei postulanti, sostenuti dalle famiglie biologiche o spirituali, e della nazione del santo. Si nota un'emulazione dei postulanti e delle nazioni. Il necessario pubblico, che deve essere rappresentato, per significare il consenso e la pubblicità del nuovo culto, condiziona lo stile di rappresentazione (fig. 1). Gli attori sono numerosi: organizzatori, postulanti della causa, avvocati, artisti... le autorità religiose e civili, gli ambasciatori stranieri, gli invitati, il popolo romano. Tutto non si sviluppa sempre con l'ordine voluto, e i Canonici di San Pietro testimoniano dell'avvenimento protestando quando la tradizione non è rispettata¹³. Le lotte per le precedenze e per il posto nel corteo sono frequenti. L'attore più importante è il santo, presente in modo simbolico: l'immagine rivelata sullo stendardo durante la beatificazione, a sorpresa con una tecnica teatrale, sarà l'icona ufficiale ripresa per la cerimonia di canonizzazione¹⁴. Lo stendardo

13. *Diarii dei canonici di San Pietro*. Ringrazio l'archivista, Mgr. Rezza e il dott. Piacquadio dell'archivio del Capitolo di San Pietro per la loro attenta accoglienza.

14. BOITEUX, M., "La cerimonia della canonizzazione. Teatro, riti, stendardi e immagini", in BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., dir., *La canonizzazione di Santa Francesca Romana...*, págs. 99-121.

è un simulacro¹⁵ che lo rende assente-presente¹⁶; le immagini del santo nell'apparato festivo, quadri con ritratti e scene della vita, funzionano come dei sostituti del santo¹⁷, ed è in posizione di mediatore¹⁸; l'oggetto sostitutivo prende senso tramite una situazione rituale; l'immagine è un sostituto che è attivo durante le cerimonie, e dopo può diventare auto-sufficiente, rischio evidenziato dal Concilio di Trento. Ormai i studi sul potere delle immagini sono numerosi¹⁹. Gli artisti impegnati sono noti e/o specialisti per necessità della magnificenza. Gli architetti conducono i lavori e dirigono la squadra come lo testimonia precisamente l'archivio dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice²⁰. Tra i grandi scenografi si possono citare Girolamo Rainaldi, Paolo Guidotti, Gian Lorenzo Bernini, Paolo Schor, Luigi Vanvitelli, Carlo Marchioni, dei quali si possono trovare i disegni delle piante nell'archivio dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice. Tra i pittori: Zuccari, Ricci, Tempesta, Gimignani, Curradi, Baldi, Ghezzi, Subleyras, Conca, Monosillo, e ben altri. Tra gli incisori: Maggi, Greuter, Petrucci, Falda, Specchi, Vergelli, Vasi... Da oggetti rituali, le immagini sono declinate in oggetti devozionali.

Le fonti dello studio sono le *Vite dei santi*: pubblicazioni di "*mises en récit*" della vita, scritta e figurata, e le *Relazioni* illustrate delle cerimonie. La figurazione dei santi si fa a partire dei testi scritti. Contribuiscono anche alla documentazione i *Diari* dei Canonici di San Pietro e quelli dei Maestri delle Cerimonie, i trattati, i conti e i documenti amministrativi, gli avvisi e le corrispondenze. La norma viene definita a partire della pratica; la retorica è codificata per il rituale dei gesti, movimenti, apparati effimeri. Nel presente testo, i documenti visivi sono messi in rapporto con i documenti scritti. Non si deve dimenticare che le immagini possono essere differenti dalla realtà; si può parlare dell'inganno delle immagini; queste autorizzate dal Concilio di Trento specialmente come strumento pedagogico, non sono sempre l'esatta realtà: per esempio, nella cano-

15. STOICHITA, V. I., *L'effet Pygmalion : pour une anthropologie historique des simulacres*, Paris, 2008.

16. MARIN, L., *Le portrait du roi*, Paris, 1981; id., *De la représentation*, Paris, 1994.

17. ALBERT, J. P., JAMOUS, R., MOLINIÉ, A., "Introduction", Op. Cit.

18. ALBERT, J. P. Albert, "La mule ou l'archevêque ou la fortune des substituts", *Archives des sciences sociales des religions*, 161, 2013, pgs. 221-234.

19. MARIN, L., *Le pouvoir des images. Gloses*, Paris, 1993; BELTING, H., *Image e culte: une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, trad. Paris, 1998; FREEDBERG, D., *Le pouvoir des images*, Paris, 1998; HAVELANGE, C., *De l'œil et du monde : une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, 1998.

20. Ringrazio il Maestro delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice di avermi aperto il suo archivio, e suor Trinidad, con le sue aiutanti, per la loro attenta accoglienza.

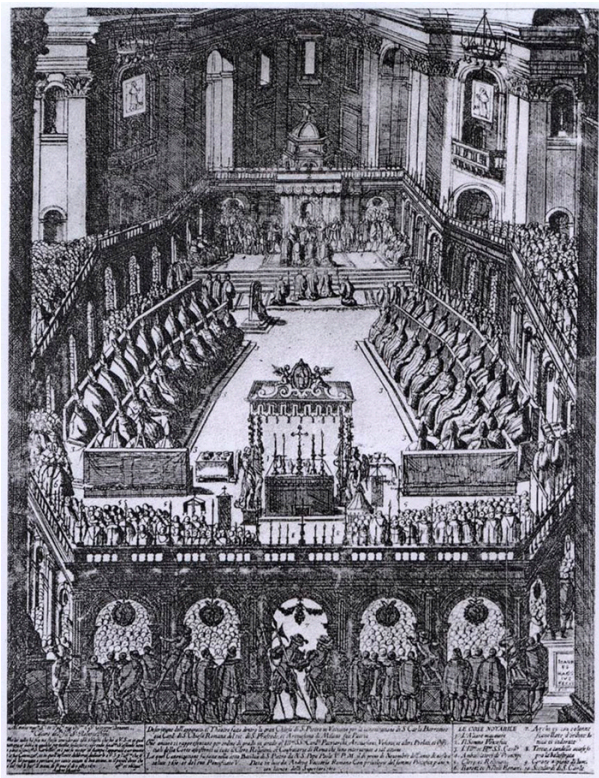


Fig. 2. Teatro della canonizzazione di Carlo Borromeo, 1610, architetto Girolamo Rainaldi, incisione di G. Maggi.

e munificente è necessaria per la maestà del Papa e la gloria di Dio, e punta sulla spettacolarità del rituale spesso collettivo, nel contesto di una cultura barocca fondata sull'espressività e il coinvolgimento di tutti i sensi. Il lungo barocco si prolunga fino al Settecento. Il contesto è tutto politico e le cerimonie sono al servizio della strategia politica del potere pontificio utilizzando le tecniche dello spettacolo teatrale.

Un luogo creato

Il luogo principale è la basilica di San Pietro, tutta apparsa all'interno e all'esterno; qualche volta la cerimonia è trasferita a San Giovanni in Laterano nel Settecento, ma raramente.

Un luogo per il rito viene costruito all'interno dello spazio già sacro. La trasformazione di San Pietro influisce sulla scenografia che si trasforma in funzione della ristrutturazione della basilica²¹.

nizzazione di santa Francesca Romana del 1608 la supposta presenza degli Olivetani che figurano sulla pittura di Ricci nel palazzo Vaticano. Le immagini e le *Relazioni*, che sono l'interpretazione ufficiale dell'evento, sono il più spesso pubblicate prima della performance. Immagini e testi sono dei dispositivi di comunicazione che mirano a diffondere un senso; sono portatori di sapere e potere (Foucault).

La Chiesa universale è aperta sul mondo nel tempo dello sviluppo delle missioni in Oriente e in America latina. I santi, nella loro nuova definizione, sono utilizzati come strumenti pedagogici e di comunicazione. Dal rinnovo della pratica pontificale della canonizzazione dopo 65 anni di vuoto, nel 1588 per la canonizzazione di Diego di Alcalà, la cerimonia delle canonizzazioni fastosa

21. BOITEUX, M., "Les rituels des canonisations romaines...", Op. Cit.



Fig. 3. Teatro della canonizzazione per i cinque santi, 1622, architetto Paolo Guidotti, stampa di Matteo Greuter.

Lo spazio cerimoniale costruito è qualificato come teatro. Esiste un'antica tradizione: Dante nella *Divina Commedia*, presenta la Gerusalemme terrestre come un teatro. All'epoca si parlava di Roma come "teatro del mondo". Per continuare la metafora si può dire che nel coro uno spazio sacrale è creato per la cerimonia che apre sull'eternità del tempo e sull'infinità dell'universo. Il teatro è l'orchestra dove si rappresenta l'azione rituale, e costruisce un paradiso terrestre, anticipazione del luogo d'accoglienza del santo; in questo spazio recintato, un tempo chiuso con cancellate e porte, si svolge la trasformazione, la fabbrica del santo, in un rito di passaggio²².

Nel 1588, la cerimonia si fa nella navata vecchia, immagine della cappella sistina. Nel 1594 l'altare marmoreo viene eretto sulla tomba della Confessione e, quindi, rende possibile lo spostamento del soglio pontificio che viene reso più visibile nel fondo del coro. Poi la cerimonia del 1601 si stabilisce nel transetto, e nel coro dal 1608 in poi.

Già nel 1608, per la canonizzazione di santa Francesca Romana, un teatro è costruito, come ne testimoniano i documenti dell'Archivio del monastero di Tor di Specchi. Il teatro è amplificato dall'architetto Girolamo Rainaldi nel 1610 per Carlo Borromeo (fig. 2) con la creazione di un anfiteatro ottagonale, e ancora di più per la canonizzazione collettiva nel 1622 per i cinque santi dall'architetto Paolo Guidotti (fig.

22. VAN GENNEP, Op. Cit.

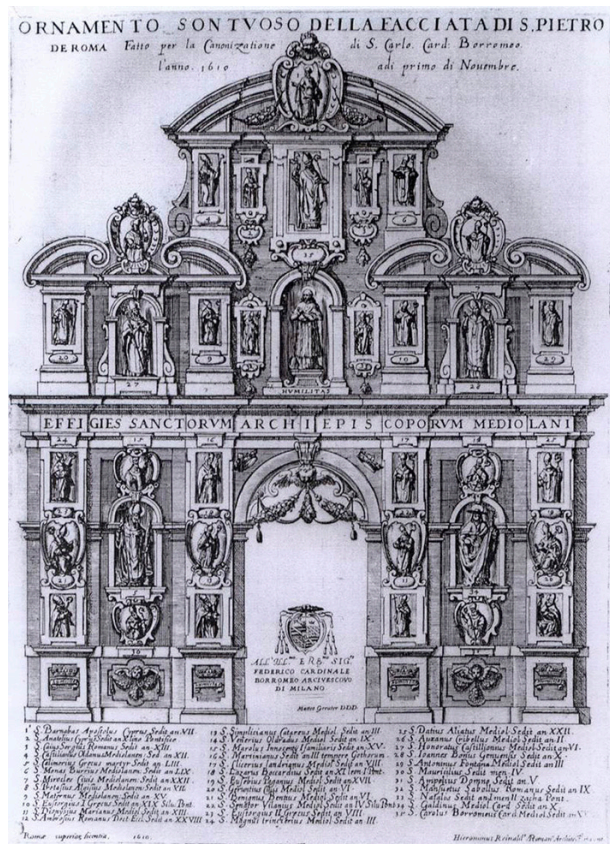


Fig. 4. Facciata effimera di San Pietro per la canonizzazione di San Carlo Borromeo, 1610, architetto G. Rainaldi, pitture di A. Tempesta, incisione attribuita a M. Greuter.

3); anche se nel apparato ornamentale viene rappresentato solo Isidoro ricordando la spinta politica: la Spagna teneva a questo patrono di Madrid, città diventata recentemente capitale del regno²³. Già nel 1608 si nota l'importanza politica con l'implicazione forte del comune di Roma; e ancora nel 1610 come lo dimostra l'apparato della facciata della basilica, che sarà terminata da Maderno nel 1612, ricoperta da una facciata effimera con tutti i santi e vescovi milanesi (fig. 4), spiegazione politica dell'iconografia tutta milanese per un santo milanese, "rivincita" rispetto al 1608 per Francesca Romana, una santa tutta romana. Nel 1625, il modello viene sublimato da Bernini per Isabella di Portogallo (fig. 5), e ancora di più per Andrea Corsini nel 1629 (fig. 6), quando esso realizza un'anticipazione del colonnato della piazza San Pietro, cominciato dopo qualche anno nel 1656. Poi s'impone la necessità forte di far vedere

la presenza del pubblico, quindi lo spazio sembra aperto e l'apparato coinvolge per la prima volta l'intera basilica per Tomaso da Villanova nel 1658²⁴ (fig. 7) o per Francesco di Sales nel 1665 (fig. 1). Quasi sempre viene costruito un teatro di legno con palchi chiusi, gradini, balaustre, porte, archi, come lo dimostrano le stampe e i documenti dell'archivio dell'Ufficio Celebrazioni liturgiche; per esempio i conti del 1665 sono molto precisi, e dei disegni dell'architetto Vanvitelli per i cinque santi

23. ANSELMi, A., "Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri (1622)", in COLOMER, J. L., *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Madrid, 2003, págs. 221-246.

24. Il Papa Alessandro VII aveva vietato di spendere soldi per costruire un teatro e l'apparato è stato limitato all'utilizzo di legno, anche se la regina Cristina di Svezia e altre dame erano sedute su palchi protetti da gelosie chiuse. MAJORANA, B., "Comparendo infine la Festa". La canonizzazione di Tomás de Villanueva: apparati tra Roma e Bordeaux (1658-1659)", in ITURBE SAÍZ, A., TOLLO, R., dirs., *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid) y Tolentino (Macerata), Ediciones Escorialenses y Biblioteca Egidiana, 2013, vol. I, págs. 101-124.

del 1746, o di Marchioni per i sei santi del 1767: il palco è più elevato per consentire una visione migliore dello svolgimento del rito, che è uno spettacolo.

La luce è uno strumento che serve per la definizione del luogo e per l'illuminazione del teatro; sono contati ed elencati i suoi numerosi strumenti: candelabri e ceri. La luce è reale e simbolica per il simulacro del paradiso terrestre che dimostra la vittoria sulle tenebre; e lo Spirito Santo deve illuminare il Papa che prende la decisione di canonizzare. L'illuminazione di San Pietro che rimane tutta la notte rende pubblico l'evento (fig. 9). La luce è un attore maggiore della performance e della figurazione; il concreto e il sopra-naturale si mischiano nel contesto delle ricerche sulla luce: i scientifici riflettono allora sulla fisica e la metafisica della luce, tale Athanasius Kircher, e Caravaggio procede a sperimentazioni sulla luce del sole²⁵. La luce è veicolo dell'anima (Sant'Agostino) e, simbolo della fede, porta il nuovo santo verso il paradiso.

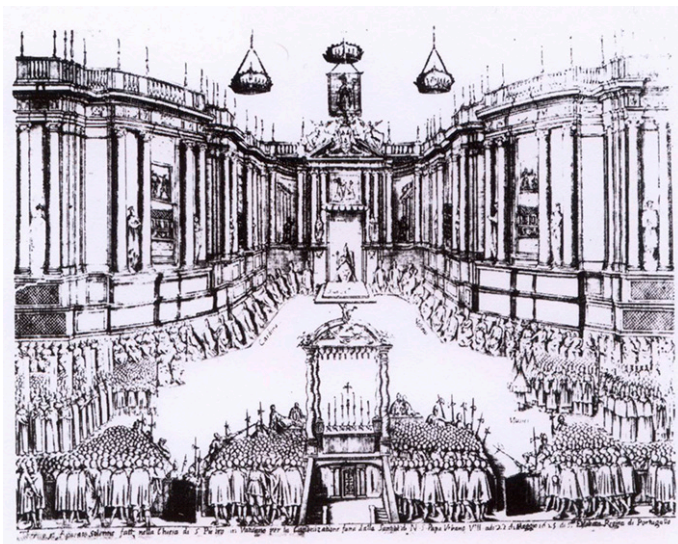


Fig. 5. Apparato di San Pietro da G. L. Bernini per la canonizzazione di Elisabetta di Portogallo, 1625, incisione di P. P. Petrucci.

Il punto di vista per la rappresentazione sulle immagini, pitture e stampe, è fondamentale e si trasforma; la veduta della vecchia basilica nel 1588 è longitudinale, poi diventa trasversale per la scena del 1608 mostrando l'altare maggiore e il paliotto decorato dal medaglione della santa e dagli armi del Papa, il baldacchino sopra con gli angeli, e la mensa con i doni; è uguale nel 1610 con la scena centrata sulle offerte; il punto di vista trasversale è focalizzato su un momento del rito e i suoi attori: Ricci per queste due pitture riduce la sua rappresentazione all'essenziale e gioca sul simbolico; per esempio, nel 1608 il paliotto dell'altare e i due angeli sono ben visibili, e anche i due stendardi, che in realtà sono di più; nel 1610 è scelto un altro momento con l'altare meno visibile ma lo è di più la processione delle offerte. Quindi, punto di vista trasversale e ravvicinato, centrato, focalizzato come un zoom: l'enunciazione è un enunciato visuale. Questo modello è spesso ripreso; esistono tale vedute della canonizzazione di Ignazio di Loyola e Francesco Saverio nel

25. Tra i numerosi studi sull'argomento: STOICHITA, V., *L'œil mystique*, Op. Cit.

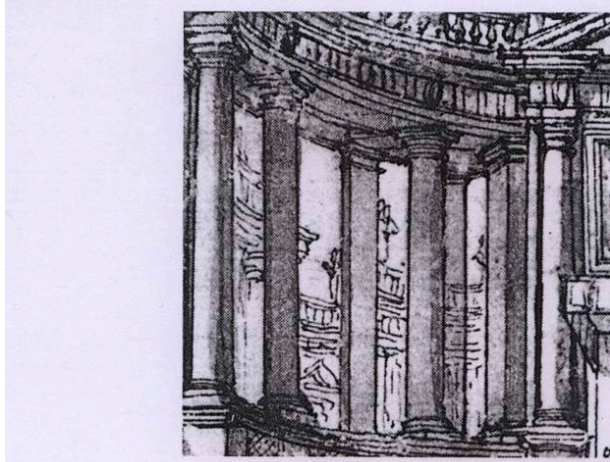
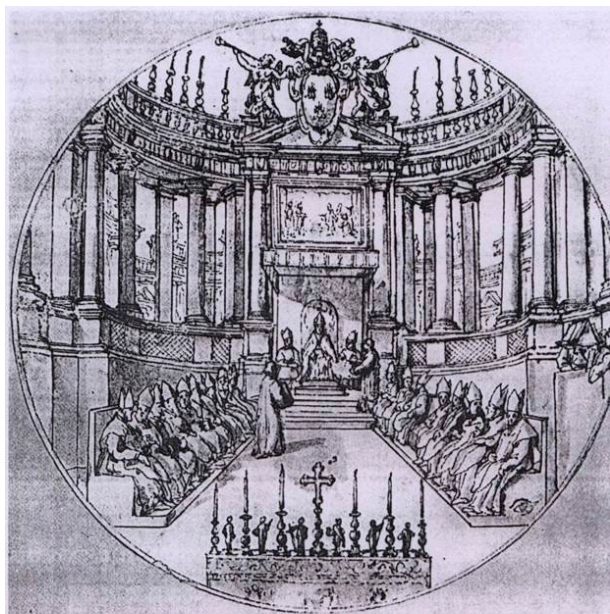


Fig. 6. Apparato di San Pietro da G. L. Bernini per la canonizzazione di Andrea Corsini, 1629, e particolare del colonnato.

1622 nell'ante-sacrestia della chiesa del Gesù, e anche di un altro santo gesuita, Francesco Borgia, nel 1671; spesso questa prospettiva della veduta è scelta sulle medaglie annuali commemorative dei Papi. Invece già nel 1610 la stampa di G. Maggi del teatro di G. Rainaldi (fig. 2), nel 1622 quella di M. Greuter del teatro di Paolo Guidotti (fig. 3), e ancora nelle successive dell'architettura del Bernini nel 1625 (fig. 5) e 1629 (fig. 6), o ancora per una medaglia del 1665, l'apertura della veduta è lineare e punta sul Papa, che è portato avanti dalla luce, e fa vedere in prospettiva il teatro costruito con le sue cancellate, porte, ornamenti. Il ruolo degli architetti è fondamentale: Rainaldi, Guidotti, Bernini specialmente nel 1625 e 1629, il quale rinnova il teatro con un'architettura illusionistica. Nel 1658 Bernini e G. P. Schor realizzano un apparato particolare nel senso dell'ornamento della navata con archi, fregi, medaglioni appesi, immagini dei medaglioni con il racconto della vita e i miracoli del santo, che deve essere un modello di vita (fig. 10). Nel 1665 per Francesco di Sales la stampa di Falda ha un punto di vista obliquo (fig. 1), invece la medaglia di G. Mola è longitudinale; l'immagine del santo sullo stendardo

è dipinta da Guglielmo Cortese, e si nota il primo intervento di Lazzaro Baldi per i tre grandi stendardi. La beatificazione di Francesco di Sales nel 1662 è il primo esempio di una cerimonia di beatificazione fastosa; tre anni dopo, quasi lo stesso apparato effimero è utilizzato per la canonizzazione, e descritto nei documenti e i conti. Questa veduta "classica" viene ripresa fino al Settecento incluso. Nel '700 esistono anche delle ampie vedute trasversali sul modello aperto ma sono il più spesso dei quadri a colori, invece le stampe riprendono il modello longitudinale. Nel '700 i *Diari* dei cerimonieri conservano le tracce delle riunioni decisionali fondate su documenti sottoposti alla decisione del Papa, e conser-

vati, specialmente le piante degli architetti per il teatro sempre costruito con l'indicazione scritta del posto dei partecipanti; per esempio Vanvitelli per il 1746, Marchioni per il 1767. Si parte da una focalizzazione sugli attori, e specialmente del Papa, poi si apre lo spazio includendo gli inviti e i musici, e il pubblico che rappresenta il popolo cristiano necessario alla rappresentazione di un consenso. Queste scelte di rappresentazione sono l'applicazione di una strategia politica e di comunicazione del potere pontificio.

La santità resa visibile: la fabbrica della santità e la fabbrica delle immagini

La costruzione agiografica è fondata su alcuni momenti importanti della vita che suggeriscono un' iconografia delle immagini, che non è fondata solo sui miracoli; per esempio,

la vestizione è un momento importante come tappa nel cammino della canonizzazione²⁶, e viene rappresentata già sugli affreschi del santo polacco Giacinto a Santa Sabina dipinti da Federico Zuccari nel 1594; l'imposizione del velo dalla Vergine su Maria Maddalena de'Pazzi è rappresentata nel registro delle visioni da F. Curradi per la beatificazione del 1626 e da L. Baldi per la canonizzazione del 1669, e ancora da L. Gimignani nel 1671; nella realtà del rito per santa Bona sulla pittura di Antonio Cavalucci del 1791 nel duomo di Pisa, o la monacazione di Giulia Falconieri

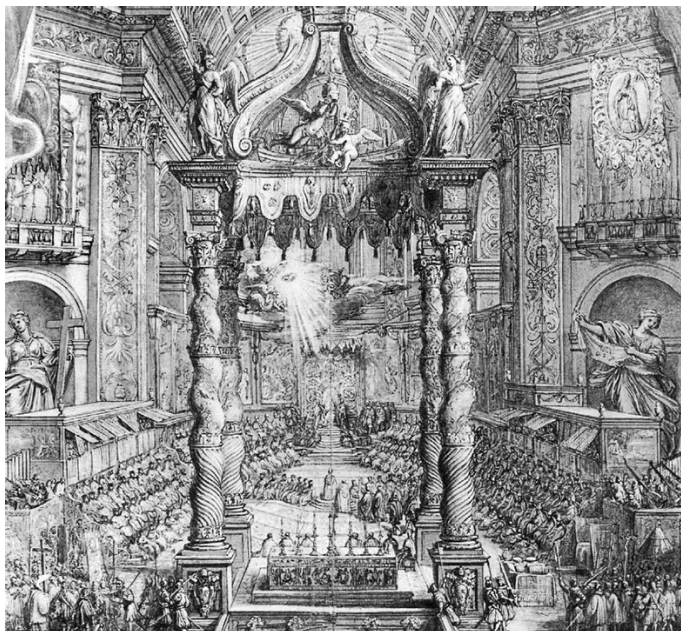


Fig. 7. G.P. Schor, Veduta di San Pietro apparato per la cerimonia di canonizzazione da Tommaso da Villanova, 1658, disegno, Londra, Christies, 1987.

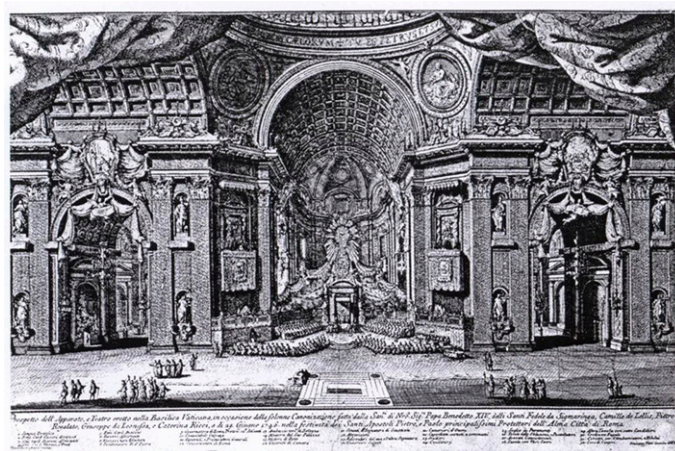


Fig. 8. La cerimonia di canonizzazione dei cinque santi, 1746, incisione di G. Vasi.

26. BOITEUX, M., "Vestizione di monaca: rituale e rappresentazione all'epoca moderna", in BOESCH, S., SBARDELLA, G. F., dirs., *Vestizioni*, in corso di stampa.

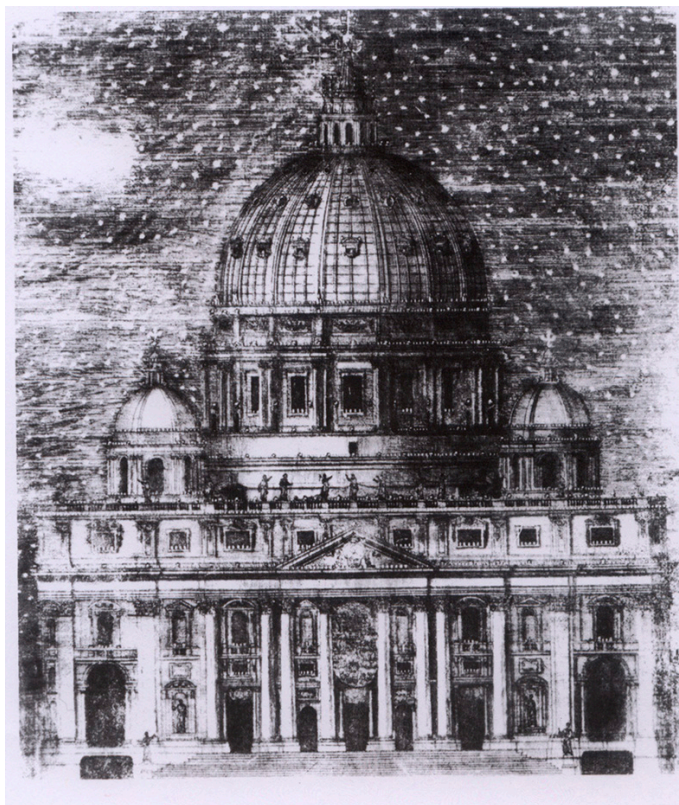


Fig. 9. La basilica di San Pietro illuminata, 1690, stampa.

da P. L. Ghezzi all'occasione della sua canonizzazione del 1737; per questa santa esiste un'abbondante iconografia utilizzata per la campagna di promozione della sua canonizzazione. Le immagini sono al servizio della fabbrica del santo.

Gli artisti fabbricano delle immagini che costruiscono un linguaggio figurativo²⁷, un linguaggio sensibile²⁸. L'immagine-oggetto è insieme monumento e documento²⁹: oggetto fabbricato dall'uomo che crea un ambiente attorno a lui, e questo agisce su di lui; gli oggetti sono dei mediatori che entrano in un sistema di comunicazione; Abraham Moles non parla purtroppo dell'estetica degli oggetti.

Le immagini devono esprimere la figuratività della santità: rendere visibile l'invisibile³⁰; il linguaggio figurativo simbolico deve essere efficace³¹ utilizzando la relazione tra sguardo e visione della santa³² come strumenti operatori tra sapere e credere³³. Aldilà della perce-

27. FRANCASTEL, P., *La réalité figurative : éléments structurels de sociologie de l'art*, Paris, 1965.

28. FRUGONI, C., "Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni", in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila 1984, págs. 527-537; BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., "Fabula picta. Le forme visive del linguaggio mistico", in BOESCH GAJANO, S., dir., *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, 1997, págs. 165-180; *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Roma, 1994.

29. MOLES, A., *La théorie des objets*, Paris, 1969; BAUDRILLARD, J. «La morale des objets», *Communication*, 1969, págs. 23-50.

30. MERLEAU PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Cl. Lefort, 1964; GOLDMAN, L., *Le Dieu caché*, Paris, 1959; BONFAIT, O., dir., *Le Dieu caché*, catalogo, Roma, 2000.

31. LÉVI-STRAUSS, C., "L'efficacité symbolique", *Revue d'histoire des religions*, 135/1, 1949, ripreso in *Anthropologie structurale*, Parigi 1958, cap. X; MARIN, L., "L'efficacité de l'image religieuse: de la relique à l'image", *Chimères*, Hiver 1990-1991, nà10, págs. 103-120.

32. DIDI-HUBERMAN, G., *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, 1992.

33. Convegno *Les techniques du (faire) croire*, Paris, 27-29 mai 2015.

zione immediata, l'immagine stimola i sensi, la sensibilità visuale³⁴, ma non solo. Oltre alla dicotomia sguardo/visione, funziona il concetto di figuratività, nelle sue due dimensioni, ottica e immaginativa, e qualche volta anche gli inganni della vista permesse tramite le tecniche (prospettiva) o suscitate dalla politica militante. Il dispositivo di visualizzazione consente la messa in evidenza della trascendenza. Si tratta di razionalizzare l'irrazionale, l'immateriale, nel tempo dell'esplosione della santità -e delle canonizzazioni- e delle immagini. Nel tempo dello sviluppo del barocco, si crea una forma visuale di un sapere per far vedere e far credere³⁵.

Esistono tre tipi di immagini³⁶. La prima è iconica e ufficiale: la figura ufficiale del santo e il suo attributo, per esempio, santa Francesca Romana con l'angelo, già definita nel decreto di beatificazione e nella bulla di canonizzazione, viene rivelata sullo stendardo della canonizzazione; e il più spesso, già al momento della beatificazione, con una tecnica teatrale di sorpresa, dello sipario che si apre; il morto è di nuovo vivente e viene mostrato agli viventi come un modello di vita. La seconda è narrativa: vita, esperienza mistica, visioni, e miracoli vengono messi in racconto, scritto e figurativo sull'apparato della cerimonia, per esempio i medaglioni che ornano la navata di San Pietro per la canonizzazione di Tommaso da Villanova nel 1658 (fig. 10). La terza è l'estasi-visione: fino alla morte, l'estasi bianca di cui parla Michel de Certeau³⁷: estasi e morte suscitano l'ambiguità delle immagini che mostrano l'estasi come una morte della santa e/o fanno vedere la morte della santa in estasi, ambiguità certa-

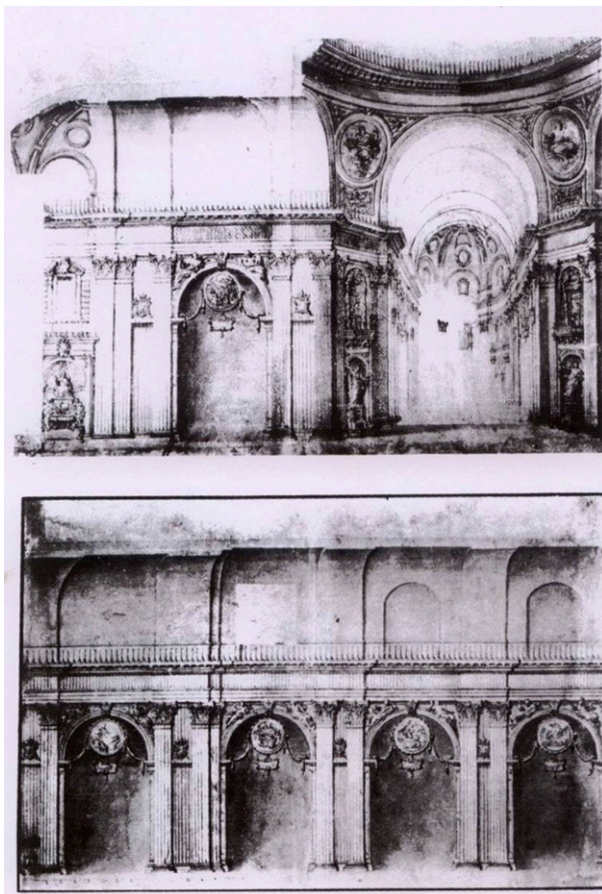


Fig. 10. G. P. Schor, Medaglioni dell'apparato nella navata di San Pietro per san Tommaso da Villanova, 1658,

34. MARIN, L., *Le pouvoir des images*, Paris, 1993.

35. ARASSE, D., "Extases et visions béatifiques à l'apogée de la Renaissance : quatre images de Raphaël", *MEFRM*, 1972, 2, págs. 403-492 ; DIDI HUBERMAN, G., Op. Cit.

36. BOITEUX, M., "Représenter la sainteté...", Op. Cit.

37. CERTEAU, M. de, *Le lieu de l'autre*, Paris, 2005, pág. 325; *La faiblesse de croire*, Paris, 1987; *La fable mystique*, Paris, 1982.

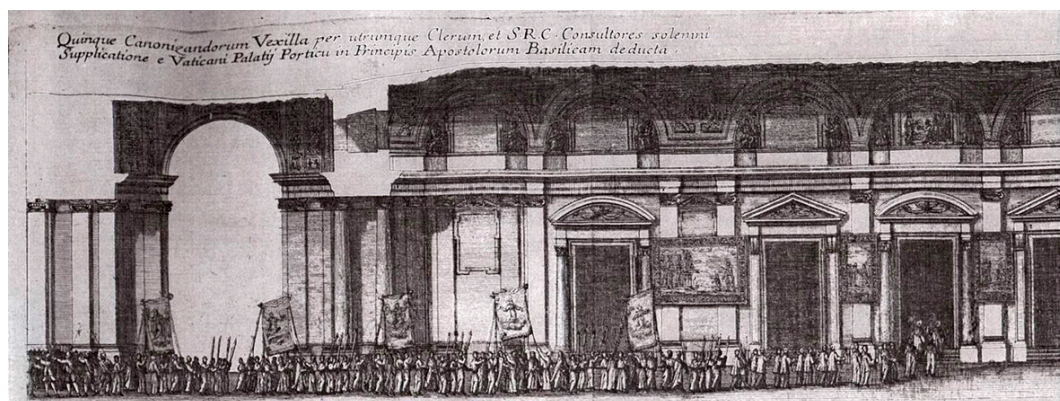


Fig. 11. Corteo d'ingresso della canonizzazione dei 5 santi, 1746, stampa.

mente voluta; l'estasi bianca è la pura luce, una visione totale e perfetta che non può essere altro che la morte, e de Certeau ricorda che le Sante Scritture dicono che non si può vedere Dio senza morire³⁸ perché chi ha visto Dio non può che raggiungergli e, quindi, morire alla vita terrestre; l'autore aggiunge che la paura si mischia alla fascinazione per quelli in cammino alla ricerca della visione³⁹; l'ultima visione, quando non esiste più un ritorno, è la morte; e l'immagine della morte in estasi diventa un *topos* della buona morte, atto pacificato e pubblico; immagini impressionanti di santa Rita di Brandi morendo nella chiesa di Sant'Agostino, nel 1673-74; di santa Scholastica di Ferrari dell'inizio del Settecento con un viso che sembra una maschera mortuaria; come il viso della beata Giacinta Marescotti, che morendo ha la visione di san Francesco di Sales, scena drammatica dipinta da Marco Benefial e conservata a San Lorenzo in Lucina. Il modello è quello dell'estasi bianca, una scritturale reminiscenza (Michel de Certeau). Ricordiamo che quasi tutte le sante dell'epoca moderna sono delle mistiche⁴⁰.

Si può concludere su questo punto:

1. Le immagini dei santi, autorizzate e controllate dopo il Concilio di Trento, sono la traduzione visuale dall'artista che, per mostrare l'invisibile, sublima la realtà; rivela l'esperienza individuale alla collettività e rende visibile l'istante "fugitivo",

38. CERTEAU, M. de, *La faiblesse de croire*, págs. 307-310.

39. Ibid., pág. 309.

40. BOITEUX, M., "Il linguaggio delle mistiche e l'iconografia. Un percorso diacronico", in BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A., dir., *Veronica da Rinasco: contesto storico e dinamiche di un culto agostiniano tra Medioevo e epoca moderna*, Firenze, 2016, págs. 399-441.

“il presente assoluto”⁴¹, per l’eternità. L’evento, epifania di Dio, è epifania dell’istante⁴²; l’istante dell’eternità è l’istante come presenza estrema, rivelazione e abolizione del tempo. A proposito della metafora dell’istante, Mallarmé parla del “*l’instant pris à la gorge*”. La rappresentazione stabilisce per l’eternità la fugacità dell’istante, la portata, l’effetto effimero dell’evento in un dialogo dei tempi. Il culto è ormai universale e eterno. L’immagine abolisce il tempo in una metafora dell’istante. Ma le immagini esistono, durano e circolano.

2. L’immagine è un simulacro⁴³ funzionale che rende presente il santo. La mistica è figurata pacificata dalla grazia ricevuta.

3. Si può parlare del “non-ritratto”, come il non-luogo di Marc Augé⁴⁴. L’immagine della santità è di un’estrema semplificazione; essa figura l’essenzialità della figuratività. Solo gli attributi consentono di individualizzare e definire un’identità: il giglio per Caterina da Siena, la rosa per Rosa da Lima, l’angelo per Francesca Romana... Il “ritratto” non è di una persona, è senza somiglianza possibile, né voluta. La bellezza è una necessità, e il corpo viene occultato dall’artista che esalta lo sguardo, come lo fa Caravaggio per la Maddalena Mistica del 1606, Paolo Coelho per la Rosa da Lima del 1746 conservata al museo del Prado, Tiepolo per le tre sante del 1746, che ci guardano e ci rinviano l’immagine della bellezza.

4. L’impossibile ritratto diventa un ritratto distanziato, iconico, legato al rituale; è un’enunciazione visuale della santità, anche perché i corpi dei santi vengono ricomposti nel Paradiso; lo spettatore viene immerso nello spazio della rappresentazione. Il valore delle immagini delle sante è artistico e devozionale; l’enunciazione è a-temporale in un fenomeno di empatia.

Perché quest’esplosione delle immagini? Nel contesto delle conseguenze del Concilio di Trento le immagini hanno una funzione pedagogica per la diffusione del culto dei santi. In questo stesso contesto la sovrabbondanza dei santi, e delle loro visioni, suscitano la creazioni

41. BONNEFOY, Y., *L’heure présente*, Paris, 2011.

42. RISSET, J., *Les instants, les éclairs*, Paris, 2014.

43. STOICHITA, V., Op. Cit.

44. AUGÉ, M., *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, 1992.

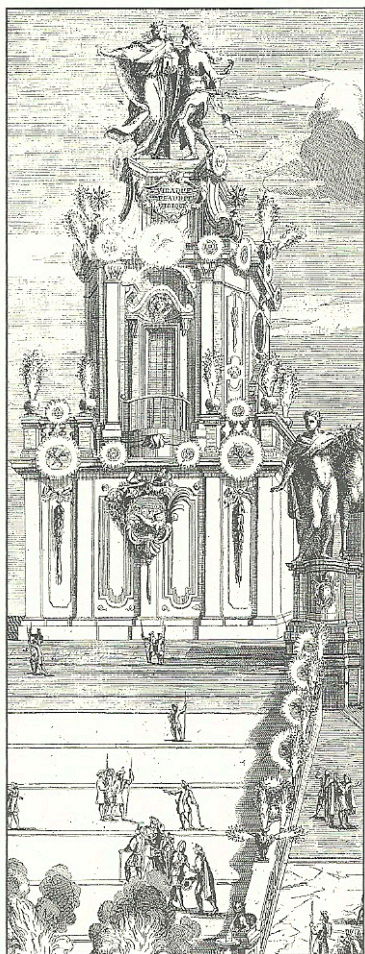


Fig. 12. G. Aldovrandini, Macchina del fuoco d'artificio sulla piazza del Campidogli, 1727, stampa.

di tante immagini: per l'apparato effimero delle cerimonie⁴⁵, per l'uso liturgico e devozionale, e per i regali da fare in queste occasioni. S'impone la necessità di rappresentare gli oggetti, segni della santità e dell'identità della santa e del rito. Le attente e i bisogni sono numerosi e diversi, nel tempo delle missioni interiori e esteriori. V. Stoichita evoca *"l'envie d'images"*⁴⁶. Le immagini sono utili per la campagna promozionale delle canonizzazioni, per le cerimonie e come strumenti memoriali per la comunicazione, pedagogica e devozionale; quindi i sopporti sono diversi: pitture a olio o succo d'erba per gli apparati effimeri dunque fragili e spesso perduti, quadri, bozzetti, stampe, medaglie, sculture, anche scene evocative sui monumenti funebri specialmente dei papi, così per le canonizzazioni di Diego di Alcalà e di Raimondo di Penafort sul monumento di Clemente VIII, quelle di santa Francesca Romana e per san Carlo Borromeo scolpite da Valsoldo sulla tomba di Paolo V. I doni rituali rappresentati identificano le immagini come quelle della cerimonia di canonizzazione. I santini sono una produzione seriale ma anche le numerose copie dei quadri regalati all'occasione della canonizzazione. Le immagini sono degli strumenti al servizio della strategia di comunicazione estetica e politica fondata su una pedagogia del sensibile promossa dalla Chiesa.

Gli oggetti manipolati e il rituale

Numerosi oggetti, creati da artisti e artigiani, sono esposti e manipolati durante la liturgia rituale e/o sono regalati secondo l'usanza regolata dalla norma⁴⁷. Gli oggetti sono materiale e culturale, concreti e simbolici⁴⁸. Le immagini della santità sono anche degli oggetti manipolati durante le cerimonie: i stendardi appesi, consegnati, portati, distrutti⁴⁹, sono gli

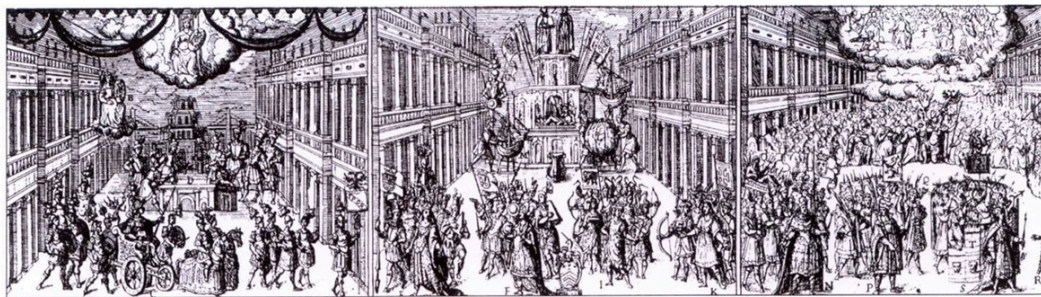
45. BOITEUX, M., "Hasard et nécessité de l'ornement dans les fêtes romaines du premier âge moderne", dans *Métamorphose spectaculaire et anamorphose culturelle. Les (en)jeux de l'ornement dans les festivités éphémères au premier âge moderne*, Roma, Accademia belgica, 12-14 ottobre 2013.

46. STOICHITA, V., *L'œil mystique. Peindre l'extase dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Paris, 2001, pág. 138, recensione in *XVIIe siècle*, 2013, n° 258, págs. 190 sq.

47. ALBERT, J.-P. e KEDZIERSKA, A., "Des objets-signes aux objets-sujets", *Archives de sciences sociales des religions*, 2016/2, n° 174, págs. 13-25.

48. AGO, R., *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*, Roma, 2006.

49. Archivio dei canonici, *Diario dei Canonici di San Pietro*, vol. 9/2.3 D. 28, págs. 121-



attori principali del rito della beatificazione-canonizzazione come rivelazione a sorpresa della figura iconica del santo, e sono anche oggetto principale di un secondo rito: la solennizzazione in città.

Gli oggetti rituali sono figurati e ben identificabili sulle rappresentazioni delle cerimonie. I doni⁵⁰ fatti all'occasione delle cerimonie sono quadri -ritratti del santo, scene della sua vita, i suoi miracoli, autonomi o parte dell'apparato-, stampe, medaglie e, anche, vestiti per il Papa, per la chiesa come il paliotto dell'altare maggiore, o le offerte liturgiche e simboliche, tali candele, ceri, pane, vino, uccelli nelle gabbie dalle quale ogni tanti escono, e soprattutto i stendardi, oggetti fragili e raramente conservati⁵¹; si possono citare uno stendardo, conservato nel monastero di Tor De'Specchi, che sarebbe della canonizzazione di santa Francesca Romana del 1608 dipinto sui due lati da Annibale Corradini, o quello per san Filippo Neri da Guido Reni nel 1622, o quello dipinto da Monosillo nel 1747 per Caterina Ricci, del quale si conosce un bozzetto.

La cerimonia rituale è un oggetto storico e si possono studiare le sue evoluzioni storiche e le loro significazioni. Un esempio di sparizione di un elemento liturgico: Agostino Paravicini Baglioni⁵² per il Medioevo parla della soppressione della *preghiera* del Papa ("ammonisce tutti di pregare perché Dio non gli permetta di non errare") e della sua *protesta* ("di non volere far nulla contro la Santa Romana Chiesa") e l'au-

Fig. 13. Macchine della scenografia nel teatro nel collegio romano per le canonizzazioni di Ignazio di Loyola e Francesco Saveri, 1622, stampa.

122. Esistono delle liste degli stendardi tolti dalla basilica nell'Archivio del Maestro delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice.

50. POMAR RODIL, P. J. in questo libro.

51. MOLES, A., *Théorie des objets*, Op. Cit.; BOAS, F., *L'art primitif*, trad., Paris, 2003; STOICHITA, V., *Effet Pygmalion...*

52. PARAVICINI BAGLIANI, A., "Le pape peut-il tomber dans l'erreur ? A propos du rituel de canonisation au Moyen Âge", in GADEBUSCH, M., PARAVICINI BAGLIANI, A., *Errors and Mistakes. A Cultural History of Fallibility*, Firenze, 2012, págs. 149-163; id., "Il rito pontificio di canonizzazione e l'inerranza della Chiesa", in A. Bartolomei Romagnoli, G. Picasso (dir.), *La canonizzazione di Santa Francesca Romana....*, págs. 3-19, especialmente págs. 6-15.

tore, sottolineando la quasi assenza di questo elemento liturgico nella descrizione dello studio pioniere di Theodor Klauser nel 1938⁵³, mette in relazione il rito con il concetto di infallibilità del Papa; e quando questo concetto non è più messo in discussione, questi due momenti spariscono dal rito. D'altra parte, i Papi si interessano alla normalizzazione stabilita a partire della pratica: Urbano VIII nel Seicento poi Benedetto XIV nel Settecento pubblicano nuove norme; i maestri delle cerimonie conservano nei loro *Diarii* la memoria delle cerimonie che serve di norma per le successive. Il modello cerimoniale rimane per tutta l'epoca moderna, anche se il modello di santità si trasforma.

Urbano VIII fa della beatificazione una prima tappa necessaria. Questa cerimonia, parallela, è più semplice, spesso con la rivelazione a sorpresa dell'immagine ufficiale del santo. La prima grande cerimonia con un apparato grandioso è fatta nella basilica di San Pietro nel 1662 per Francesco di Sales⁵⁴.

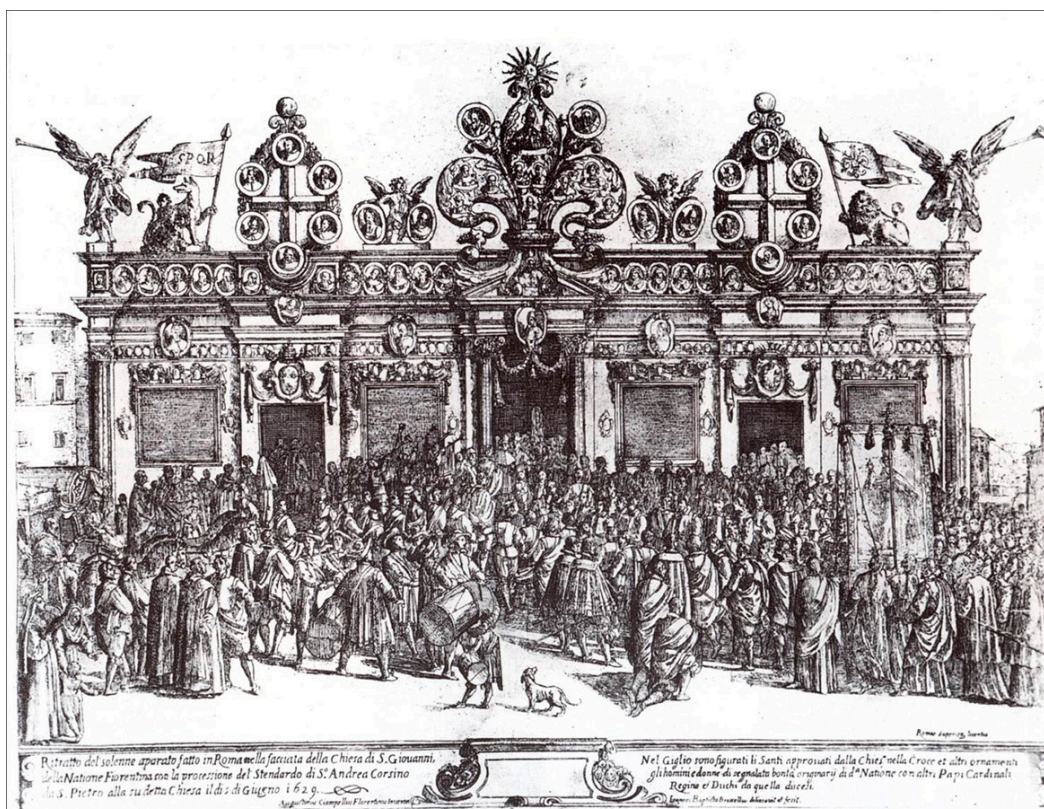
Il rituale, linguaggio performativo, si compone di due momenti diversi. Il primo è il riconoscimento del santo; il secondo è la messa di ringraziamento con le offerte e l'orazione del nuovo santo. Il rituale della cerimonia di canonizzazione si svolge nella basilica di San Pietro, qualche volta a San Giovanni in Laterano nel '700, e comincia con la processione di raggruppamento dei partecipanti invitati; il corteo è da leggere come atto d'istituzione⁵⁵; l'incontro con il Capitolo di San Pietro che accoglie sotto il portico della basilica dove si entra dietro i stendardi (fig. 11); i stendardi vengono consegnati al Capitolo; uno, sacralizzato con un rito speciale, sarà reso all'occasione di una cerimonia specifica che apre il rituale del ritorno dello stendardo e del Triduo o del Ottavario. Esiste una normativa per l'ordine del corteo, per chi deve portare lo stendardo, che non impedisce le lotte di precedenza denunciate dai canonici di San Pietro nei loro *Diarii*, per esempio per le cerimonie per san Francesco di Sales⁵⁶.

53. KLAUSER, T., *Die Liturgie der Heiligsprechung*, Munster, 1938, rist. in id., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie*, Munster, 1974, págs. 161-176.

54. Archivio dell'Ufficio delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice.

55. GOFFMAN, E., *Les Rites d'interaction*, Paris, 1974; BOURDIEU, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979, págs. 563-564; id., "Les rites d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, págs. 58-63.

56. Archivio dei canonici, *Diario dei Canonici di San Pietro*, vol. 9/2.3 D.28, págs. 147-150



Nel teatro, paradiso terrestre, tra la Gloria del Bernini e l'altare della Confessione, in presenza di tutte le autorità della Chiesa, dello Stato Pontificio e della città, si recita il rito di passaggio del santo: tre domande sono fatte al Papa dagli avvocati che parlano per i postulatori; ogni volta la risposta è che il Papa consulta Dio, poi decide con un atto d'autorità da Papa infallibile, ispirato dallo Spirito Santo: la decisione è scritta nel catalogo dei santi e il culto universale autorizzato. Pubblicazione con parole e suoni, musica inedita scelta suonata e cantata da diversi cori in luoghi riservati della basilica; in tutta la città suonano le campane, e il canone di Castel Sant'Angelo. Nella basilica un *Te Deum* viene cantato e la messa, che necessita un cambiamento di vestiti per prendere quelli liturgici, offerti al Papa, con i doni simbolici preparati su un tavolo, e ben visibili sulle immagini, indispensabili per il rito e l'identificazione dell'immagine, per esempio i pani dorati e argentati, un barillo di vino e degli uccelli in una gabbia. Sulle immagini vengono rappresentate le scene che sembrano le più importanti come abbiamo visto sulle vedute ravvicinate del 1608 e del 1610 o del 1658; questi oggetti sono stati raramente conservati, salvo eccezioni come

Fig. 14. Facciata effimera sulla chiesa di San Giovanni dei Fiorentini, per Andrea Corsini, 1629, dipinta da A. Ciampelli, incisione di G. B. Bracelli

quella gabbia dei Pamphilj. Questi doni fanno riferimento all'Eucarestia, il miracolo assoluto, e suo culto valorizzato dopo il Concilio di Trento. T. Klauser non menziona questa interpretazione ma parla a lungo delle offerte di candele, pane, vino e uccelli, rito attestato per la prima volta per santa Brigida secondo l'*Ordo XV* di Pierre Amiel, e cerca il senso nei trattati; poneva l'ipotesi di un origine del rito dell'offertorio dalla cerimonia d'investitura dello vescovo e che le colombe e le tortore fossero state accolte nel rito "in quanto simboli delle virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza), per completare il quadro delle virtù teologali, rappresentate dalla candela accesa (fede), dal pane (la speranza), e il vino (la carità)⁵⁷. Klauser non cita lo Spirito Santo e si può notare che questa ipotesi concerna il rito medievale e quindi per l'epoca moderna si deve far intervenire l'importanza del Concilio di Trento e lo sviluppo del culto dell'Eucarestia. La basilica rimane illuminata tutta la notte (fig. 9), intanto la festa investe la città: illuminazioni, fuochi d'artificio (fig. 12), teatro a macchine nel collegio romano nel 1622 per Ignazio e Francesco Saverio (fig. 13)⁵⁸.

I doni sono una pratica che è una tradizione e un obbligo con le sue regole: offerte di denari, vestiti, paramenti sacri, stampe e pitture; alcuni sono scambiati, dono e contro dono: così nel 1767 il Papa Clemente XIII regala il quadro di Jeanne de Chantal alla comunità delle Visitandine che erano povere.

Qualche giorno dopo, di solito o qualche volta più tardi, si fa la solennizzazione in città: processione poi Triduo o Ottavario in una chiesa legata al santo. L'impegno della città comincia con il rito del ritorno dello stendardo. Per questo, la cerimonia inizia dentro la basilica con la sacralizzazione dello stendardo fatto dai Canonici di San Pietro che consegnano ai postulanti, secondo il rituale fissato, lo stendardo benedetto e sacralizzato; ne guardando uno per loro, che sarà eliminato recuperando i fili di oro o argento venduti al loro profitto. La processione, sotto la guardia dei soldati tedeschi del Papa, attraversa la città, verso la chiesa del santo o di sua famiglia religiosa o di sua nazione, con un addobbo simbolico fuori sulla facciata e dentro. Per le canonizzazioni multiple, il corteo si ferma davanti alle diverse chiese per lasciare gli stendardi rispettivi, per esempio nel 1622⁵⁹ davanti alla Chiesa Nuova

57. Citato da PARAVICINI BAGLIANI, A. Op. Cit., pág. 6.

58. *Saggio delle feste che si apparecchiano nel collegio romano in honore de'santo Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canzonati*, Roma, 1622.

59. BRICCIO, G., *Relatione della solenne processione fatta in Roma nella trasportazione dei stendardi de'gloriosi santi*, Roma, 1622.

per Filippo Neri dipinta da Andrea Sacchi, con il suo apparato interno e con lo stendardo, poi alla chiesa nazionale spagnola piazza Navona per Isidoro, poi al Gesù per Ignazio e Francesco Saverio —si racconta che la facciata del Gesù era coperta di 101 quadri— poi a Santa Maria della Scala per Teresa d'Avila; nel 1629, San Giovanni dei Fiorentini è coperta da una facciata provvisoria dipinta da Agostino Ciampelli, incisione di G. B. Bracelli, per Andrea Corsini con i simboli di Firenze e di Roma (fig. 14); come per Santa Maria sopra Minerva per Rosa da Lima nel 1671; o ancora nel 1712 per la canonizzazione del Papa Pio V festeggiata anche con giochi sulla vicina piazza Navona annessa; gli apparati sono anche all'interno della chiesa, come l'albero genealogico della famiglia teatina per Gaetano da Thiene dentro San Andrea della Valle nel 1671...

Conclusione

Le immagini, illusionistiche e memorative, e i testi hanno permesso di studiare l'interazione complessa tra aspetti materiali (architettura, ornamenti dell'apparato effimero, oggetti liturgici ed altri), e immateriali (rituali performativi, relazioni sociali e politiche).

Per le canonizzazioni, costose e finanziate soprattutto dalle nazioni, diplomazia e canonizzazione vanno insieme per quest'atto politico: dalla negoziazione alla realizzazione della cerimonia con la presenza dei politici e degli ambasciatori stranieri prevista nella scenografia e indicata sulle piante degli architetti. L'esempio dei santi spagnoli nel Seicento, e specialmente le negoziazioni nel 1622, è emblematico.

La cerimonia di canonizzazione è una totalità armoniosa composta da parole, musica, gesti, oggetti, ornamenti, apparati effimeri e scenografia precisa. I cinque sensi sono coinvolti: vedere la scenografia, sentire i vari suoni, gli odori dell'incenso, toccare gli oggetti, gustare (l'Eucaristia ricorda l'ultima cena, e i conventi offrivano dei ricevimenti all'occasione delle solennità nelle loro chiese) per celebrare la gloria divina e sua bellezza trascendente, in un omaggio a Dio e al Papa. La bellezza è indispensabile per la riuscita della liturgia rituale, i suoi apparati effimeri o durevoli, e le sue immagini⁶⁰: il rito che deve essere eseguito secondo le regole e con ordine. Le sante mistiche, ascetiche,

60. DEKONINCK, R., TRÉMOLIÈRES, F., "Beauté du rite. Liturgie et esthétique dans le christianisme (XVIe-XXIe siècle)", *Revue de l'histoire des religions*, 227, 1/2010, págs. 5-11.

dell'epoca moderna devono essere belle, anche per motivi religiosi con allusione alla ricomposizione dei santi nel paradiso. La bellezza è percepita tramite l'alleanza del sensibile e dell'intelligibile nel rituale delle canonizzazioni, che è uno spettacolo, un'armoniosa totalità, omaggio offerto alla gloria divina, alla bellezza trascendentale, e invita al cammino verso l'invisibile..

El decreto *De Imaginibus* y la construcción de la imagen devocional del fundador de la orden de la Merced, San Pedro Nolasco. El itinerario de una canonización 1565-1628

The *De Imaginibus* decree and the construction of the devotional image of the founder of the Order of Mercy, San Pedro Nolasco. The itinerary of a canonization 1565-1628

Vicent Francesc Zuriaga Senent

Universidad Católica de Valencia, España

vicent.zuriaga@ucv.es

<https://orcid.org/0000-0002-9401-1450>

Resumen

El decreto *De Imaginibus* determinó el inicio por parte de la Orden de la Merced de un programa de reformas para adaptar el carisma medieval de la orden al espíritu de la Contrarreforma. La nueva doctrina exigía validar los frutos de santidad, en contraposición a la doctrina de la Reforma Protestante. Los mercedarios fieles al concilio de Trento iniciaron en 1565 un itinerario que mostrara su fidelidad a los decretos conciliares.

Palabras clave

Decreto *de Imaginibus*, concilio Trento, Nolasco, Orden de la Merced, canonización, culto inmemorial.

Abstract

The *De Imaginibus* decree determined the beginning of a program of reforms by the Order of Mercy to adapt the medieval charism of the order to the spirit of the Counter-Reformation. The new doctrine required the validation of the fruits of holiness, as opposed to the doctrine of the Protestant Reformation. In 1565, faithful to the council of Trent, the mercedaries began an itinerary that showed their fidelity to the conciliar decrees.

Key Words

De Imaginibus Decree, Council of Trent, Nolasco, Order of Mercy, canonization, immemorial worship.

Introducción

La reforma de la Orden de la Merced fue un proyecto emprendido en 1565 por el provincial de la orden en Castilla Gaspar de Torres, impulsado por su discípulo y Maestro General de la Orden Francisco Zumel y continuado por el Maestro General Gaspar Prieto. Proyecto surgido de la necesidad de adaptar la orden de la Merced a la doctrina emanada del Concilio de Trento y con ello mostrar los frutos de santidad de la orden mediante la canonización de su fundador en 1628.

En el concilio de Trento encontramos itinerario programático mercedario para adecuarse, como orden medieval a la Contrarreforma, así como del método empleado por los mercedarios para la consecución de los procesos de canonización. El decreto *De Imaginibus* y la fórmula del culto inmemorial será la utilizada por los postuladores mercedarios para la consecución de todas canonizaciones mercedarias en plazo de un siglo 1628-1728 con la canonización de san Serapio.

La idea de la canonización de canonización de san Pedro Nolasco impulsó la ejecución de series de cuadros como los encargos que hace fray Juan Bernal, en torno a 1600 para el claustro grande la Merced Calzada de Sevilla, a los pintores Francisco Pacheco y Alonso Vázquez; primera serie pictórica sobre la vida del santo.

El proceso de canonización también impulsó edición de las Crónicas Históricas de Alonso Remón (1618-1622) y Bernardo Vargas (1619-1622), así como el texto de postulación o Memorial, al tiempo que concretó los pasajes de la vida de san Pedro Nolasco en una serie de grabados y estampas devocionales. Los textos y las estampas, obra del aragonés José Martínez, presentados en el proceso de canonización sirvieron de inspiración a Zurbarán en 1628, año de la canonización, para decorar con 22 cuadros sobre la vida de Nolasco el claustro de los Bojes de la Merced de Sevilla.

Basta con acercarnos a la abundante bibliografía del barroco y la contrarreforma para asociar la instrumentación de las imágenes al servicio de la representación de la doctrina emanada del concilio de Trento.¹

En los años posteriores al concilio, la construcción de nuevos monasterios y el remozado de los antiguos, vino acompañada de una

1. HORNEDO, R (1945). *El Arte en Trento. El concilio de Trento*. Madrid. p 15.

nueva concepción del arte, fundamentado en los valores apologéticos e instrumentado por la Iglesia en la defensa de la fe.² Otro aspecto que primará será la validación de los aspectos jurídicos, y carismáticos ya que las órdenes e instituciones eclesiásticas (sobre todo las nacidas con anterioridad al concilio) necesitan revalidar sus carismas como caminos de santidad unidos a la ortodoxia tridentina. En el caso de la orden de la Merced este proceso de adecuación se inició con la figura de Gaspar de Torres, que marcó el itinerario en los aspectos jurídicos y carismáticos al tiempo que inició la tarea de recuperación de la memoria de los primeros años. Su intento, consolidado por el trabajo de su discípulo Francisco Zumel, afectó de manera clara a otros ámbitos y entre estos sin duda el artístico fue uno de los más notorios, siendo Gaspar Prieto quien inició el proceso de canonización.

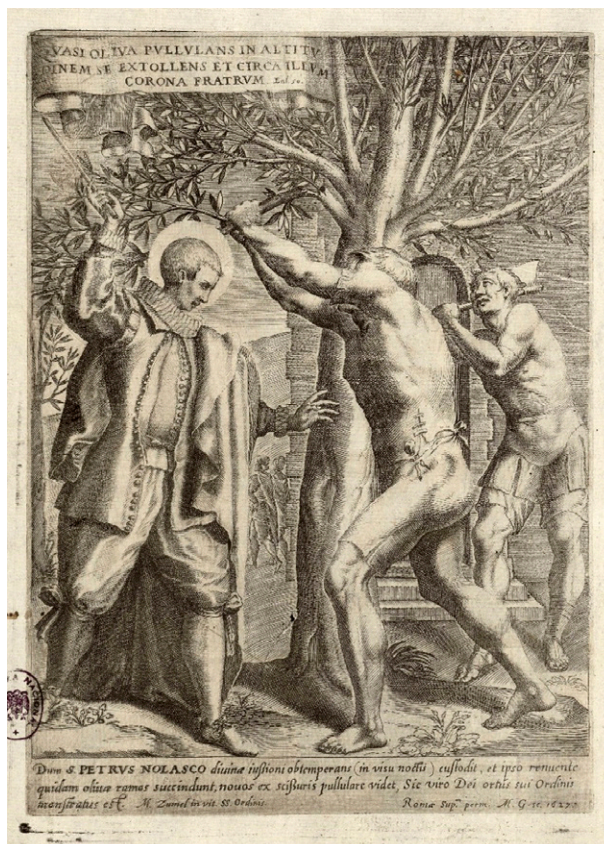


Fig .1. Matias Greuter. *La visión de la Oliva*. Dibujo Jusepe Martínez. Descrita en el texto de Francisco Zumel. Grabado del *Memorial de canonización de san Pedro Nolasco*, 1627. Biblioteca Nacional. Madrid.

El concilio de Trento veía en la devoción a los santos la imitación de modelos de santidad y con esto habría nuevos cauces a la piedad popular en la dogmática católica. Las órdenes religiosas, principal brazo difusor de la ortodoxia tridentina, revalidarán a sus fundadores, confesores, doctores y mártires como ejemplos de fidelidad a la Iglesia de Roma, difusores de la fe y ejemplos de piedad.

El papado premió el esfuerzo de las órdenes, elevando a los altares a aquellos que eran tenidos como referentes devocionales. Los protestantes a su vez veían en el culto que la Iglesia rendía a los santos como una especie de idolatría, "... invocar a los santos, decía Calvino, era una superstición pagana y menosprecio a Jesucristo."³ Frente a las destrucciones iconoclastas protestantes, el culto a los santos se convirtió en prueba de contraste de fidelidad para la Iglesia la cual, lejos

2. MÁLE, E. (1985): *El Barroco*, Madrid, p. 106

3. MÁLE E.: (1985) *El Barroco*. Madrid, p.106.

de hacer concesiones de aproximación ecuménica, exaltó sin cesar el culto a las imágenes.

La imagen artística generada tras el concilio configurará la imagen artística del barroco que tendrá además de un componente votivo un sentido alegórico, conceptista, didáctico y emblemático. Surgen así toda una serie de programas que refuerzan el poder de las imágenes, las completan y las dotan de diversos grados de significación.⁴

Es evidente que los pintores y artistas se apoyarán en fuentes literarias que justifiquen los programas iconográficos. Es en estos programas donde encontramos aquello que se pretende exaltar, de los santos, la dogmática o de los carismas de las órdenes religiosas.

Si la primera mitad del XVII supuso, para la orden de la Merced, el periodo de formación de la imagen devocional; el tránsito del XVII al XVIII supuso la continuidad en el desarrollo de las representaciones hagiográficas; Obra de intelectuales de la propia orden como Raimundo Rebollida, Valenzuela, o el ilustrado Interián de Ayala, autor del tratado de iconografía cristiana *El Pictor Christianus*. En sus trabajos dieron justificación a los programas de imágenes que continúan creándose en el tardo barroco.

Una vez definidos los programas de las imágenes los pintores, los artistas, tenían una fuente de referencia a la hora de plasmar en lienzos los programas hagiográficos que les suscitan la propia orden religiosa y los eventuales clientes ávidos de imágenes de la Merced. La orden, en los siglos XVII y XVIII, presentará programas de imágenes

4. ZURIAGA SENENT, V.F. (2002): "La *Navis institoris* de P. Perret en la formación de la imagen de la Merced" en Bernat Vistarini, A. y Cull, J.T. eds *Los días del Alción*, Barcelona, p.612 (Actas del congreso de Emblemática Palma de Mallorca 2001):

"El primer grado viene marcado por la expresión misma de la imagen, en cuanto a referente directo de lo que se expresa, tema en sí mismo que se nos muestra en un grado evidente de significación.

El segundo grado viene representado por los símbolos asociados a las imágenes. El símbolo, los instrumentos simbólicos asociados a las imágenes, participan de un segundo nivel de comprensión pues nos muestran la metáfora expresada mediante formas, objetos, que nos presentan una variedad temática mediante la combinación de elementos tomados de los diversos reinos, animal, vegetal y mineral. Curiosamente, las formas representadas son concebidas como ayuda visual. El sentido didáctico prima sobre el estético, se busca más la definición del concepto, que la de la forma. El último grado, el de la abstracción viene representado por la palabra, a través de su significante expresado en filacterias, textos y palabras asociadas a la imagen concretan la imagen simbólica y acentúan su significación".

particulares en donde la iconografía mercedaria muestra su faceta peculiar, pero también encontramos otros casos en los que la imagen de la orden sigue la línea común de las representaciones de santos de otras órdenes, e incluso de santos de los primeros tiempos del cristianismo.⁵

Con la Reforma protestante comienza una nueva reconquista: la de la fe. La nueva esclavitud que los mercedarios pretenden rescatar supone embarcarse en la cruzada contra el protestantismo. El papa-ado encontrará en la orden de la Merced un buen brazo ejecutor de las directrices tridentinas y ésta adecuará sus monasterios como centros didácticos en donde, desde sus paredes, se plasma la dogmática emanada del concilio de Trento. A partir de este momento y durante el periodo barroco no escatiman sus bienes en el remozado de monasterios y fundación de nuevos. Contratan, para este fin, a los mejores artistas: Pacheco, Alonso Vázquez, Zurbarán, Espinosa, Carducho, Roelas, Murillo, Pontons, Palomino, Vergara, Vicente López, etc.

Si bien hasta este siglo, la preocupación de la orden había sido la redención de cautivos, la contrarreforma tridentina, (como afirmará Felipe Guimerán en 1591) creará en los mercedarios la necesidad de sacar de las leyendas, y de la historia el brillo necesario para promover el culto a sus hijos preclaros.⁶

La época post tridentina los jerónimos son la orden religiosa más próxima a la monarquía y los dominicos y franciscanos prestigian sus actuaciones con la evangelización y los encargos políticos. Así mismo, junto a estas, emerge de entre las congregaciones la Compañía de Jesús.

Cabe situar en este momento, la voluntad, por parte de los mercedarios, de creación de la imagen devocional de la orden de la Merced. La formación de las imágenes es obra de artistas que, tutelados sin duda por intelectuales mercedarios, mostrarán en sus obras, programas iconográficos con un claro sentido de exaltación de los valores de la orden. Estos artistas mostrarán la relación de esta con la monarquía, la participación del rey Jaime I en la fundación de la orden será un tema muy frecuente, su experiencia en tierra de infieles, su paralelismo con

5. GARCÍA GUTIÉRREZ, P.F.(1985): "Iconografía mercedaria, Nolasco y su obra", *Estudios*, Madrid p.10.

6. Cfr. GUIMERAN, F. (1591): *Breve Historia de N. S. de la Merced*, Valencia. Prólogo.

las órdenes mendicantes, exaltación y piedad mariana y por supuesto la heroicidad de sus mártires.

La imagen devocional de la orden de la Merced, se configura en un periodo de tiempo relativamente corto si atendemos a la producción hagiográfica anterior de casi cuatrocientos años.

Se puede hablar refiriéndonos a la iconografía de la orden de la Merced de un antes y un después, tomando al concilio de Trento como eje cronológico de los casi ochocientos años de historia de la orden. Podemos hablar de los años que siguieron al concilio, y de manera muy especial los dos primeros cuartos del siglo XVII, como los de la apoteosis de la imagen de la Merced.

El fundamento de la imagen: el culto inmemorial y su justificación en los santos de la orden de la Merced.

En 1912 el postulador general la orden de la Merced Ramón Serratosa redactó y editó un documento interno,⁷ que compendia las decretales del papa Urbano VIII sobre canonización de santos. Este documento marcaba las pautas para proseguir el camino iniciado por la orden de la Merced en el siglo XVII y lograr de la "Congregación para la causa de los santos" nuevas canonizaciones entre los venerables mercedarios. Los decretos, a los que hace referencia el postulador Serratosa, fueron publicados por el papa Barberini entre 1625 y 1634 con el fin de regularizar el culto de los santos. Estos decretos sirvieron a la orden de la Merced para alcanzar de Roma entre 1628 y 1728 la canonización, mediante la fórmula del culto inmemorial, de los santos de la Merced: san Pedro Nolasco, san Ramón, san Pedro Pascual, san Pedro Armengol, santa María Cervelló, san Serapio.

También hace referencia a otros documentos como son una Bula del Papa Clemente XIII de 1763, la doctrina de Benedicto XIV sobre las causas de los santos reconocida por la Congregación de Ritos, y la práctica de esta congregación hasta 1912. Estos decretos, establecían una legislación especial para las beatificaciones y canonizaciones de los Siervos de Dios, prohibiendo tributar culto público a los que no es-

7. SERRATOSA, R. (1912) *Santos de la Merced que gozan de Culto inmemorial*. Roma. (Un ejemplar del cual se encuentra en el Archivo Histórico del Monasterio del Puig)

tuvieran beatificados; pero exceptuaban de esta prohibición a los que recibían culto con alguna de las condiciones siguientes:

- Por indulto de la Santa Sede.
- Con licencia de la Sagrada Congregación de Ritos.
- Con el consentimiento común de la Iglesia.
- Por el transcurso de tiempo inmemorial.
- Por los escritos de los padres, o de los santos.
- Con conocimiento y tolerancia de la Santa Sede o del ordinario desde largo tiempo, aunque no fuera inmemorial.

Atendiendo a la síntesis que presenta el padre Serratosa, cada una de las condiciones reseñadas con anterioridad, constituye de por sí misma lo que se llama *Caso exceptuado* en los decretos de Urbano VIII, y es motivo suficiente para poder obtener de la Santa Sede la confirmación del culto, sin necesidad de beatificación formal. Esta forma de confirmación del culto se llama beatificación equivalente, y los siervos de Dios favorecidos con ella reciben en la liturgia sagrada el título de beatos.

De todos los casos que constituyen excepción el más ordinario es el de *Culto Inmemorial*. Los decretos definen el culto inmemorial, si existe, desde cien años antes del último decreto de Urbano VIII, o sea desde 1534.

La Santa Sede, en algunos casos, ha dispensado parte de estos cien años. Para probar la existencia del culto inmemorial hay que instruir un proceso ante el tribunal eclesiástico. En él se reciben declaraciones orales de testigos y pruebas escritas de documentos auténticos y monumentos⁸ que acrediten la tal existencia. Los testigos bastan que sean de cinco a diez, incluyendo en este número los dos de oficio que debe presentar el Promotor Fiscal.

Los documentos escritos pueden ser de los cien años que transcurren desde 1534 a 1634, llamados "Época o era centenaria" o *Urbaniana*, pero tienen que declarar que el culto es anterior a aquel siglo. El escrito del padre Serratosa ayuda a comprender el significado de los términos.⁹

8. Monumentos, obras de arte o imágenes de devoción.

9. Cfr. SERRATOSA, R. (1912): p 9.

El culto es una manifestación externa de fe y de devoción y su base es la fama de santidad de los que son objeto de él. Otro término que definen los decretos es el de *Fama de Santidad*. Se entiende por fama de santidad la opinión que se tiene de que alguna persona ha vivido y muerto en el ejercicio de las virtudes teologales y morales en grado heroico y además haya confirmado Dios su santidad por medio de milagros o gracias. Existe esta fama cuando se da a la persona que goza de ella el Título de Santo, Beato, Venerable, Mártir, etc.

Si a esta fama se añaden actos y señales de culto exterior, puede iniciarse el *Proceso de Culto Inmemorial*. Estos actos y señales deben ser *públicos* y eclesiásticos no bastando el que sean privados o civiles. El culto dispensado a los santos puede ser público y eclesiástico cuanto a la materia y cuanto a la forma.

El culto dispensado es público y eclesiástico cuanto a la materia, es decir si hay una constatación real y representada, y hay devoción probada con respecto a la imagen y recuerdo del santo. Si el Siervo de Dios es llamado por el pueblo, y por los escritores Santo, Beato y Venerable, etc. Si se le representa en las imágenes con corona o resplandores; si sus reliquias se guardan en urnas honoríficas, en sepulcros suntuosos, entre las de otros Santos, o en los altares o cerca de ellos; si oran delante de ellas los fieles; si se les hacen votos, o promesas; si se les encienden luces; si se les cuelgan exvotos o mortajas; si se celebra su fiesta; si figura su nombre en martirologios, breviarios o misales; si se les dedican altares o capillas; si se les ofrecen misas; etc.

El culto dispensado será público y eclesiástico en cuanto a la forma si esos actos son aprobados expresa o tácitamente por la Santa Sede o por el Ordinario, ya sea por escrito, de palabra o de obra; o bien autorizando o tolerando dichos actos implícitamente dando licencia para imprimir obras que tratan de ellos. Así mismo se consideran dichos actos como eclesiásticos y públicos *formaliter et ex natura sua* si no hay prohibición expresa contra ellos.¹⁰

10. A este respecto un decreto posterior de Clemente XIII considera que no es interrupción formal de culto si es por descuido, o por enfriamiento de la devoción. Así Clemente XIII, afirma en un decreto posterior que

“... en este caso podía y debía restablecerse el culto; porque éste es un *derecho legítimamente adquirido* por los Santos en virtud de los Decretos de Urbano VIII, y sin evidente injusticia no pueden ser despojados de él”. (Cfr SERRATOSA (1912), p.27)

Con respecto a las reliquias el padre Serratosa presenta legislación posterior compendiada en la práctica de la congregación para las Causas de los Santos :

“... *Las reliquias que han estado cien años expuestas al público, aunque no tengan au-*

Con anterioridad a 1534 no era necesario especificar cuáles eran los actos y señales de culto; pero era muy conveniente para los postulados declararlo, para reforzar mejor la base sobre que descansa la posesión de culto Inmemorial. En los procesos (indica el padre Serratosa), conviene indicar en el proceso si el siervo de Dios fue sepultado aparte de los otros difuntos en atención a su santidad y si tuvo altares, o imágenes con insignias o título de santo o beato. Pero si los escritores anteriores al 1634 afirman en general que fue venerado como Santo, que se le tributó culto, basta esto para deducir como cierta la veneración y culto público y eclesiástico, porque antes de Urbano VIII todo culto era público y eclesiástico.

Se puede iniciar el proceso de canonización mediante la fórmula de culto inmemorial alegando otros actos o señales de culto que se mantengan hasta el presente o se tenga constancia de ellas en el pasado. Siempre que se estos actos o señales de culto sean anteriores a 1536, aunque no se conserve el cuerpo o reliquias. No se considera como interrupción formal de culto si es por fuerza mayor (revoluciones, invasión de herejes, guerras, incendio de iglesias, destrucción de sepulcros, altares, cuadros, etc.)

Para promover las causas de beatificación y canonización, las órdenes religiosas dan sus poderes a un procurador llamado comúnmente *Postulador General*, porque es el que pide la introducción de la causa. Este postulador puede nombrar representantes con el título de *Vice-Postuladores*.

Concluye el documento del padre Serratosa con el listado de los "Santos" mercedarios que podrían merecer la canonización atendiendo a los decretos de culto inmemorial, instando a la orden de la Merced a que:

....los religiosos verdaderamente amantes de nuestras más legítimas glorias, traten de reunir todos los datos que puedan, así de obras escritas, como de monumentos de arte (pintura, dibujo, escultura, talla), y darnos cuenta de los nuevos descubrimientos que logren hacer en este ramo, a

ténica, por este sólo hecho deben quedar *in statu quo*, aunque estas sean cien años sean posteriores al 1634. (S. Congr. Indulg. 29 Febr. 1864)".

"...Las imágenes, altares, fiestas, procesiones, etc., aunque no tengan los cien años antes de 1634; *prescriben* en favor del Santo con tal que tengan *mucho tiempo*, v; gr. de cuarenta a cincuenta años. (*Direttorio dei testimoni*, del R. P. Paolini, O. M., n. 232)"

"...Las imágenes no importa que no lleven el nombre del Santo; basta que o por la tradición, o por los atributos o símbolos, o por la actitud, se le deban atribuir. (*Ibid*)".

fin de que, una vez coleccionadas las pruebas que basten para engendrar una certidumbre *histórica* o por lo menos *moral*, de que ha existido el Culto, podamos, sin temor de tener que pararnos en lo mejor de la marcha, iniciar y llevar adelante las causas de Culto Inmemorial de nuestros, gloriosos Padres y hermanos.

El concilio de Trento y su dogmática sobre las imágenes: El decreto *De Imaginibus*

En la última sesión del concilio de Trento, el 3 de diciembre de 1562, se presenta el decreto sobre las imágenes.¹¹ Los obispos franceses participaron en el debate por las controversias habidas con los calvinistas. Sin embargo, aunque había interés para que debatiera con calma, la alarma, suscitada por la enfermedad de Pío IV, se decidió la clausura del concilio. El decreto, por esta causa, fue aprobado sin ninguna disensión. La doctrina y medidas disciplinarias emanadas de los concilios anteriores a 1562 fueron base de experiencia de lo que se decretará en Trento.

La Reforma protestante impulsó la repulsa de la veneración de los santos e imágenes; veía en ella un detrimento de la función mediadora de Jesucristo y una verdadera idolatría. No obstante, existía una gran diferencia entre luteranos y otros protestantes en su comportamiento frente a las imágenes. Lutero reconoció el valor didáctico de las imágenes y en 1523 defendía, contra los iconoclastas de Wittenberg, el punto de vista de que "...pueden tenerse y hacerse imágenes, pero no se deben adorar". Más tarde llegó a recomendar expresamente representaciones bíblicas e históricas y, siguiendo su ejemplo, más de una iglesia luterana admitía representaciones de escenas de historia sagrada. Por el contrario, apelando a la prohibición del Antiguo Testamento, en toda la zona reformada fueron rechazados decididamente y eliminados de las iglesias, con mayor o menor violencia, los cuadros de Dios y de los santos.¹²

11. La bibliografía sobre Trento es abundante, para el presente capítulo, junto al texto de Ordoñez he utilizado como referente bibliográfico:

LOPEZ DE AYALA, I (1785): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Madrid.
SAGRADA FAMILIA. S. de la. (1946): "La doctrina eucarística del Concilio de Trento, pábulos de la más ardiente espiritualidad cristiana", en *Revista de Espiritualidad*, n.º.1819.
CAÑEDO ARGÜELLES, Cr. (1974): "La influencia de las normas artísticas de Trento en los tratadistas españoles del siglo XVII", en *Revista de Ideas Estéticas*.
CERECEDA, F. (1945): "Bibliografía sobre Trento", en *Razón y Fe*.
HORNEDO, R Ma. de (1945). *El Arte en Trento. El concilio de Trento*. Madrid.
JEDIN, H. (1965): *El concilio de Trento en su última etapa*, Barcelona.

12. Cfr. JEDIN, H.(1965): *El concilio de Trento en su última etapa*, Barcelona, p.132

El decreto sobre las imágenes, cuyo título original es *De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus* contiene once puntos de carácter normativo y cinco más puramente doctrinales. Dejamos aparte, que es poco, lo que se refiere en exclusiva a las reliquias o a la veneración de los santos.¹³

1. Ordena el concilio que todos los obispos et *ceteris* que se enseñe, según la doctrina y el uso de la Iglesia a través de los siglos, que es legítimo el uso de las imágenes.
2. Se deben conservar y venerar principalmente en las iglesias las imágenes de Cristo, de su Madre, la Virgen. No solamente está permitido su uso y veneración, sino que se debe practicar esta tradición.
3. No se crea que en ellas hay alguna virtud o divinidad, y es por lo que se las venera.
4. Se recoge aquí la doctrina tradicional sobre la imagen, cuyo valor no se queda en ella misma, sino que se refiere al prototipo que representa
5. Del mismo modo que en Nicea se determinan diversos modos de manifestar la veneración a las imágenes como lícitos.
6. Se distingue la adoración propiamente dicha, que se tributa sólo a Dios, de la adoración impropia o veneración, tributable a los santos.
7. Ordena el decreto que se enseñe, no sólo la legitimidad de su uso sino la gran utilidad que reporta.
8. De utilidad porque instruyen y confirman al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente. Todas las imágenes producen mucho fruto porque no sólo recuerdan los beneficios que Cristo les ha dado, sino que ponen de manifiesto los milagros obrados a través de los santos como ejemplo y aliciente para imitarlos.
9. Hasta este punto, aunque entre lo doctrinal se incluya algún concepto normativo, su contenido responde íntegramente a la definición conciliar nicena. Para conceder mayor fuerza a los números anteriores se declara anatema al que enseñe algo contrario.
10. Los cinco puntos restantes contienen medidas disciplinarias, que responden a un momento histórico, para tutelar y proteger la doctrina expuesta en los anteriores apartados. Se ordena, en primer lugar, que no se exponga nada y desaparezca por

13. .MANSI (1960): *Op. Cit.* 33, pp. 171–172.

completo cualquier abuso introducido que signifique falsas creencias o den ocasión a las almas sencillas a admitir peligrosos errores.

11. Que se advierta y enseñe a los fieles que, aunque se representen imágenes de la Sagrada Escritura, de ese modo no queda representada la imagen de Dios, como si fuera posible verla con los ojos corporales o expresarla con colores y figuras.
12. Que se destierre en absoluto cualquier clase de superstición y se separe de estos actos piadosos cualquier acto mezquino o mundano.
13. Que se elimine todo lo profano o deshonesto, y no se vistan las imágenes con adornos provocativos.
14. En la forma se ha de seguir, como en los temas, el uso constante de la Iglesia. Se prohíbe, por consiguiente, que se exponga nada insólito, desacostumbrado, en las iglesias, aunque sean exentas.
15. Le corresponde al obispo la facultad de autorizar que algo nuevo o insólito pueda exponerse. No se puede admitir nuevos milagros ni recibir nuevas reliquias si no es con la aprobación del obispo. Éste ha de consultar, en cuanto tenga noticia de alguna de estas cosas con teólogos y algunas otras personas piadosas, para que se resuelva de acuerdo a la verdad y a la religión.
16. Cuando el asunto fuera dudoso o difícil de extirpar, o grave en general se ha de consultar con el Metropolitano y los obispos sufragáneos en concilio provincial, de modo que no se introduzca nada nuevo sin conocimiento del Romano Pontífice.

El decreto, se enfrenta, por un lado, a las doctrinas anicónicas o iconoclastas; situaciones de hecho en las que se dan abusos y desviaciones en el uso y veneración de las imágenes, con doble vertiente. Por otro lado, a una peculiar situación de la Iglesia y de la sociedad que ha generado una auténtica inflación de imágenes, devociones, milagros, etc. con visos de superstición o al menos de falta de respeto. Y, por último, se enfrenta a parte del humanismo renacentista y el culto al cuerpo humano. La aparición de un arte con objetivos no estrictamente religiosos significó, para la Iglesia, un peligro de mundanización del arte sacro. Trento, a diferencia del concilio de Nicea, que consigue solventar la cuestión y devolver la unión a la Iglesia, limita la división entre dos religiones cristianas. En Trento se determina con nitidez, cuál será la doctrina católica y qué queda excluido de la fe y costumbres de la Iglesia romana.

En los sucesivos concilios provinciales que tuvieron lugar en todo el orbe católico el contenido de este Decreto será estudiado e incorporado en sus cánones.

Culto e imágenes en la orden de la Merced. La canonización de san Pedro Nolasco.

Desde la fundación hasta el siglo XV,¹⁴ las representaciones devocionales, que poblarán con su presencia las casas mercedarias, se fundamentarán en la representación de la Virgen de la Merced, La Virgen del Puig y alguna representación esporádica de san Pedro Nolasco, asociada a la Virgen.

El periodo de creación de los tipos iconográficos propios de la orden cabe situarlo tras el concilio de Trento, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y de manera muy significativa en los inicios del siglo XVII.

Las canonizaciones de los santos mercedarios suponen la difusión de la imagen devocional y se concreta en programas hagiográficos, series pictóricas, construcción de altares votivos y erección de retablos que muestran a los santos como modelos de virtud y ejemplos de santidad.

La reforma de la Orden de la Merced emprendida por Gaspar de Torres continuada por el maestro general Zumel significó un esfuerzo cultural y carismático. La redacción de las nuevas constituciones, la recuperación de la Historia de la Merced por parte de los cronistas, constituyeron las fuentes literarias¹⁵ y los relatos de la vida de su fun-

14. En el siglo XV encontramos las primeras narraciones escritas sobre los sucesos fundacionales y relatos hagiográficos;

15. Otros escritos, como el *documento de los sellos* de los que la historiografía mercedaria ha demostrado su falsedad, pudieron influir en algunas representaciones, debido a que fueron elaborados en los años inmediatamente anteriores a la canonización de san Pedro Nolasco.

“...Recibe el nombre de «Documento de los Sellos», a causa de los sellos de cera que nueve religiosos de la Merced y tres canónigos pusieron como testigos al pie del documento, junto a su firma. Esta obra es simplemente un acta notarial del año 1620, en la que se contiene un compendio de informaciones *super vita et moribus de Sant Pedro Nolasco*. La otra fuente de información sobre el santo son las Memorias o Notas de Fray Pedro de Amer, compañero de San Pedro Nolasco durante muchos años, que fue su sucesor en el generalato de la orden. Se conservó una copia del siglo XIV, en el Archivo de la Corona de Aragón.” (Cfr. GARCÍA GUTIERREZ:1985, p.33)



Fig. 2. Francisco de Zurbarán.
Francisco Zumel. Real Academia
de BBAA de San Fernando.
Madrid. 1628

dador y santos mercedarios que sirvieron de referente para los futuros programas visuales.

La proximidad de estos relatos escritos en su mayor parte en el siglo anterior a la canonización motivó una serie de estrategias.¹⁶ Se pretendía recuperar la memoria de los santos mercedarios que permitiera conseguir la incoación de los procesos de canonización. En estos procesos se aportaron a las causas documentos de falsa antigüedad, como el *documento de los sellos* o las *memorias de Pedro Amer*,¹⁷ concebidos en realidad en el siglo XVII para lograr la canonización del fundador de la orden. Sin embargo serán los escritos de Nadal Gaver, Pedro Cijar, Gaspar de Torres, Zumel, Guimerán, Remón, Vargas, Boil, Tirso, los que sedimentan los relatos hagiográficos de San Pedro Nolasco que se traducirán en imágenes devocionales. Si en los escritos de Gaspar de Torres se ve en el ánimo del mercedario adecuar el carisma de la orden a los nuevos tiempos, el texto de Guimerán apuesta claramente

por la exaltación de las glorias de los santos de la Merced.

La canonización en 1601 de san Raimundo de Peñafort por parte de los dominicos, por haber fundado la orden de la Merced, impulsó sin duda a los mercedarios, que vieron oportuno en los primeros años del siglo XVII, iniciar los trámites para la canonización de Nolasco. Es en este contexto donde se explican los encargos en torno a 1600 para el claustro grande la Merced Calzada de Sevilla que fray Juan Bernal hace a los pintores Francisco Pacheco y Alonso Vázquez, primera serie sobre la vida del Santo. Es un claro intento de reconocimiento hagiográfico, que pudiera servir a los mercedarios, de la misma manera que sirvió

16. Estrategias que, al comprobar su ilicitud han sembrado dudas y ataques, el conjunto de los estudios mercedarios. Cosa que resulta injusta ya que son los propios mercedarios los primeros en cuestionar la historiografía del siglo XVII anterior y posterior a las canonizaciones.

17. Cfr. DELGADO VARELA, J.M. (1956): "La canonización de San Pedro Nolasco", *Estudios*, año XII, nº 35-36, mayo-diciembre.



a los benedictinos la canonización de san Benito veinte años antes, mediante la fórmula de culto inmemorial.

El capítulo General de la orden de 1622 acordó iniciar los trabajos de postulación de la causa de canonización de san Pedro Nolasco. Fruto de ese capítulo, el maestro general Gaspar Prieto, dispuso que se siguiera la vía del culto inmemorial para alcanzar la canonización, para ello se redactaron unos cuadernillos que componían el libro de postulación o Memorial.¹⁸ Mando así mismo, siguiendo el ejemplo de benedictinos, jesuitas, carmelitas, oratorianos (...) incluir estampas acompañado el texto.

El padre Alfonso de Molina, posible autor del texto de postulación o memorial del proceso, (al menos del octavo cuadernillo, cuyo

Fig. 3. Francisco Pacheco. *Desembarco de cautivos redimidos por san Pedro Nolasco*. 1602. MNAC. Procede del antiguo convento de la Merced Calzada de Sevilla

18. Cfr. DELGADO VARELA, J.M. (1956): "La canonización de San Pedro Nolasco", *Estudios*, año XII, nº 35-36, Mayo diciembre.



Fig 4. Cornelio Cobrador.
Hallazgo de la Virgen del Puig.
1626. Copia de los grabados
de Jusepe Martínez del
Memorial de Canonización.

chas de Martínez, los cuatro grabados que se conservan de la edición en castellano de Cornelio Cobrador. Fruto del presente estudio ha sido el hallazgo en el Archivo Iconográfico del Monasterio del Puig recopilado por el padre Juan Devesa de la copia de tres grabados inéditos: un grabado de la serie romana de Jusepe Martínez, que se corresponde con la estampa XIV del *Memorial*, *San Pedro Nolasco ante la Jerusalén celeste*, otro grabado de la copia de Cornelio Cobrador, en concreto la estampa XVIII que representa el *Hallazgo de la Virgen del Puig por san Pedro Nolasco*, y procedente de la Biblioteca Nacional de Roma un grabado de una serie tributaria de la de Jusepe Martínez que se corresponde con la estampa VI que representa a *la Virgen de la Merced entregando el hábito a San Pedro Nolasco*. Con estos grabados son por

nihil reperio data de 1623),¹⁹ hizo el encargo de grabar las imágenes a Jusepe Martínez, en el mes de junio de 1622. Alfonso de Molina, procurador del proceso, posiblemente facilitó los textos descritos en el octavo cuadernillo que debía contener los 25 dibujos presentados en la primera fase.²⁰

Los grabados fueron estampados en Roma en 1627 por el grabador Federico Greuter, para la segunda fase del proceso. Las planchas de cobre fueron utilizadas para una segunda impresión, obra de Cornelio Cobrador que firma otra serie que copia al trasluz la de Jusepe Martínez, esta vez con los textos en castellano.

Del total de 25 grabados en la actualidad sólo conocemos diez; los siete que se conservan en la Biblioteca Nacional sección BBAA, procedentes del legado Carderera,²¹ que pertenecen a la edición romana de Greuter. Delgado Varela²² presento en su trabajo sobre las plan-

19. Un ejemplar, el estudiado por Delgado Varela se encuentra en la Universidad de Sevilla. Atendiendo a las dos fases del proceso 1622-1627, y 1627-1628. en la primera se presentaron únicamente los dibujos mientras que en la segunda se imprimieron los grabados. La firma del *nihil obstat* del maestro general la firma fr. Damián Fonseca.

20. Cfr. MANRIQUE ARA, M.E. (1996): "La Historia di *San Pietro Nolasco* del pintor Jusepe Martínez". *Analecta Mercedaria*. Roma, pp.73-115.

21. *Ibidem*, p. 97

22. Cfr. DELGADO VARELA, J.M. (1956): "La canonización de San Pedro Nolasco", *Estudios*, año XII.



tanto diez las estampas que han llegado hasta nosotros pues las cuatro de la colección de Amerio Sancho, de Cornelio Cobrador con excepción de la XVIII, *Hallazgo de la Virgen del Puig por san Pedro Nolasco*, coinciden con las de la Biblioteca Nacional.

Fig. 5. Basilio Santa Cruz, *Hallazgo de la Virgen Puig*. 1730. Convento de la Merced de Cuzco.

La coincidencia de las descripciones sugeridas en el texto del octavo cuadernillo con las imágenes dibujadas, permiten afirmar que la serie dibujada por Jusepe Martínez influyó de manera clara en las series encargadas en los conventos mercedarios.

El ejemplo más claro lo tenemos en Zurbarán. El 29 de agosto de 1228, un mes antes de la canonización de San Pedro Nolasco, Fray Juan de Herrera firma el contrato con Zurbarán²³ para que pinte 22 cuadros con escenas de la vida de san Pedro Nolasco, algunos de estos cuadros se han perdido pero la mayor parte de los que se conservan siguen como modelo los dibujos de Jusepe Martínez.²⁴ Hasta el siglo XVII las

23. AAVV. (1999): *Zurbarán*, Catálogo Nº 115 de la colección artistas Plásticos. Exposición de Granada. Comisario Pareja López Enrique. Granada.p. 33.

24. SEBASTIÁN, S. (1975): "Zurbarán se inspiró en los grabados del aragonés Jusepe

pocas imágenes de San Pedro Nolasco, y en todas ellas aparece junto a la Virgen de la Merced o la Virgen del Puig. Será a partir de los escritos de los siglos XVI y XVII, cuando se concretan en pinturas grabados y esculturas los relatos de cronistas e historiadores.

El tipo iconográfico de san Pedro Nolasco

La imagen de Nolasco va cobrando forma en el siglo XVII, y se lo representa en la madurez de su vida.²⁵ Las crónicas apuntan a que su nacimiento ocurrió en el último cuarto del siglo XII, se tiene por aceptada la fecha de 1203 como inicio de la labor como rescatador o *exea*. Estas fechas, dan a Nolasco una edad aproximada de cuarenta años en el momento de la fundación en 1218, de sesenta en los años de la conquista de Valencia en 1238, de setenta en la conquista de Sevilla en 1248, y en torno a los ochenta en el momento de su muerte que según la tradición del siglo XVII ocurre en 1256.²⁶

El tipo iconográfico para representar a san Pedro Nolasco, presenta muchos matices dependiendo del tipo de representación, de ahí que debamos mejor hablar de tipos en plural. En las imágenes de altar en las que aparece solo o acompañado por cautivos, es mostrado con unos atributos concretos: hábito y escapulario mercedario blancos, como recogen los textos de la visión de la fundación, el cinturón de la regla de san Agustín, regla a la que se sometió la orden tras su aprobación en 1235, calzado como los templarios como indican las constituciones, cruz patriarcal de dos brazos. Con estos atributos lo encontramos en la talla del siglo XVII de la con catedral de Logroño.

Con el estandarte blanco de la orden y con el escudo de la Merced, lo encontramos representado en la talla de la capilla de san Sebastián de la catedral de Palma de Mallorca. La talla del siglo XVII, de las Mercedarias de la Asunción de Sevilla, presenta esta tipología a la que añade, en la mano izquierda un libro, significando el texto de las constituciones que definen la regla de la orden. Otras representaciones del mismo tipo las encontramos en la talla del XVII, el *Nolasco* del retablo de la Esperanza de Triana, en el *Nolasco* de la curia Provincial de Madrid,

Martínez", Goya. Madrid. p. 73.

25. Con excepción de los pasajes de la infancia.

26. Tradición desmentida por los historiadores mercedarios contemporáneos que la sitúan entre 1245 y 1249. Juan Devesa la sitúa en 1645, Faustino Gazulla en 1648, y Serratos y Ortúzar en 1649.

y en el *san Pedro Nolasco* de la iglesia de la Merced de Barcelona.

En los grabados y las representaciones pictóricas se mantiene este tipo como vemos en un grabado anónimo del siglo XVII. En los tres cuadros anónimos de San Pedro Nolasco que se conservan en el monasterio del Puig, el *Nolasco* de Palomino del Museo Lázaro-Galdiano, o el *Nolasco* de Jusepe Martínez de Museo de BBAA de Zaragoza.

Otro atributo, en la representación de san Pedro Nolasco, son los grilletes o las cadenas; significan el sentido liberador del carisma apostólico, la liberación de cautivos. Así aparece en la talla del coro de la Iglesia de Marchena, talla del siglo XVII en la que, además de la cruz patriarcal, incorpora los grilletes en ocasiones se sustituyen los grilletes por cautivos postrados de rodillas a sus pies. Estos cautivos se representarán con los atributos de los cautivos: grilletes barretina roja y en ocasiones el escapulario.

En este tipo, con cautivos y grilletes, destaca el *san Pedro Nolasco* del Vaticano, el de la curia mercedaria de Roma, inspirado en la escultura vaticana; La talla de la iglesia de los mercedarios de Toro; El *Nolasco* del monasterio de Poio, Pontevedra; la talla de la iglesia de los mercedarios de Madrid. Palomino lo representará con grilletes junto a los fundadores de las órdenes religiosas en cúpula de la Virgen de los Desamparados de Valencia.

En relación a los pasajes de la infancia y juventud, encontramos como atributo en la mano del santo un panal de miel, en alusión al prodigio de la infancia y el pasaje de las abejas. Este prodigio lo encontramos en la infancia de otros santos de tradición cristiana, como san



Fig. 6. Paolo Campi. *San Pedro Nolasco*. Basílica de San Pedro en el Vaticano. 1742.

Ambrosio o san Isidoro. Esta leyenda procede de la tradición clásica y la encontramos en Píndaro y Platón.²⁷

Con el panal en las manos lo pinta, en imagen devocional, Pablo Pontons en el cuadro que se conserva en el Museo de BBAA de Valencia, con un ramo de olivo en recuerdo la visión del olivo. Con el atributo del ramo de olivo lo pinta Gaspar Crayer en el cuadro del Museo del Prado, o Francisco Rizi en el Nolasco de las Mercedarias de D. Juan de Alarcón.

En ocasiones, significando la fundación, se le representa con un templo en la mano, ejemplos de esta tipología los encontramos en la parroquia Iberoamericana de Madrid o en el retablo de Nolasco de la Merced de Guatemala.

El conjunto de grabados incluidos en los libros de postulación, nos dan un referente a la hora de concretar su iconografía, pudiendo dividirse las edades san Pedro Nolasco²⁸ en: ciclo infancia y juventud, fundación, expansión de la orden, vida apostólica y prodigios, últimos años y muerte.

27. HERVELLA VÁZQUEZ, J (2001) "Empresas sobre la vida de San Pedro Nolasco." *Estudios*. nº 212. Madrid, p. 71. EICHMANN, A. (2011), quien rastrea motivos nolasquianos en poesía de Charcas (actual Bolivia) de los siglos XVII-XVIII, registra dos poemas que se ocupan de este en particular. "En la redención se mira / de amor el captivo fiel: Pedro Nolasco en textos platenses" en eds. Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata *El cautiverio en la literatura del nuevo mundo*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, p. 77 – 78.

28. En esta propuesta coincido con María Elena Manrique Ara, en el estudio que hizo sobre las estampas de la postulación. (Cfr. MANRIQUE ARA, M.E. (1996): "La Historia di *San Pietro Nolasco* del pintor .Jusepe Martínez". *Analecta Mercedaria*. Roma, pp.73-115.)

Benedetto il Moro, il *santo schiavo*

Benedict the Moor, the ‘slave saint’

Giovanna Fiume

Università di Palermo, Italia

giovanna.fiume@unipa.it

<https://orcid.org/0000-0002-4656-9708>

Resumen

I processi di canonizzazione di Benedetto il Moro (San Fratello 1524 - Palermo 1589), l'attività missionaria dell'Ordine francescano che diffondono la conoscenza di questo servo di Dio, morto in odore di santità e l'organizzazione di confraternite di africani, mostrano i soggetti e le tappe della costruzione di un modello di santità nera, strumento prezioso per l'evangelizzazione degli schiavi che la tratta preleva dall'Africa e riversa nella penisola iberica e attraverso il *middle passage* atlantico nel Nuovo Mondo. Gli schiavi organizzano precocemente *Irmandades*, *Cabildos*, *Cofradias* poste sotto il titolo e patrocinio del *Negrito de Palermo* (in area ispanica) o *São Benedito o preto* (in area lusitana) in onore del quale organizzano feste annuali, ricche di elementi propri delle culture africane. Tutto ciò accade — e con particolare intensità in area centro e sudamericana — in assenza di un decreto di beatificazione. Solo nel 1715, la Sacra Congregazione dei Riti opera un censimento dei culti e delle devozioni (reliquie, immagini, intitolazioni di altari e chiese, processioni) dedicate a Benedetto che condurrà nel 1743 a confermarne il culto e, nel 1807, a canonizzarlo.

Parole chiave

Schiavitù, santità nera, confraternite di schiavi, evangelizzazione, Ordine francescano, processi di canonizzazione.

Abstract

The canonization process of Benedetto il Moro (San Fratello 1524 - Palermo 1589), the missionary activity of the Franciscan Order that spread the knowledge of this servant of God, who died in the smell of holiness and the organization of African brotherhoods, The themes and stages of the construction of a model of black holiness, a precious tool for the evangelization of the slaves who were trafficked from Africa and were poured into the Iberian Peninsula and through the middle passage of the Atlantic to the New World. Slaves organize the first cofradias, Cabildos, Brotherhoods placed under the title and sponsorship of the Negrito de Palermo (in the Hispanic area) or Sao Benedito o preto (in the Lusitanian area) in honor of which they organize annual festivals, rich in typical elements of African cultures. All this happens, and with particular intensity in the central and South American area, in the absence of a beatification decree. Only in 1715, the Sacred Congregation of Rites performs a census of cults and devotions (relics, images, names of altars and churches, processions) dedicated to Benedict who will lead in 1743 to confirm his cult and, in 1807, to canonize him.

Key words

Slavery, black holiness, brotherhoods of slaves, evangelization, Franciscan order, canonization processes.

La fonte

I processi di canonizzazione sono una fonte ricca e versatile, non solo per lo studio della storia della Chiesa, delle agiografie, dei culti e delle devozioni, ma anche per la storia della schiavitù mediterranea in età moderna e della produzione di modelli di "santità nera" per l'evangelizzazione degli schiavi dislocati in Europa e nel Nuovo mondo. La fonte è prodotta dall'attività di una particolare magistratura, la Sacra Congregazione dei Riti, istituita nel 1588 da Sisto V nella più generale sistemazione della curia, cui si affida in esclusiva la canonizzazione dei santi attraverso una procedura giudiziaria altamente formalizzata, seguita da una burocrazia permanente. Il processo di canonizzazione rappresenta la *sanctio* che trasforma il *sacro* in *santo* (*sanctus* e *sanctio* hanno la stessa radice); esso è, dunque, in senso stretto il laboratorio dove "si fabbrica" il santo e solo progressivamente, tra medioevo ed età moderna, assume carattere giuridico con la formazione di una vera e propria procedura giudiziaria. Non c'è santo senza che la Chiesa lo abbia "sanzionato" come tale attraverso il severo scrutinio di fama, miracoli e virtù.

La documentazione della Sacra Congregazione dei Riti è custodita integralmente presso l'Archivio Segreto Vaticano, parzialmente in archivi locali. Gli atti della Sacra Congregazione possono essere studiati in primo luogo per la storia della stessa magistratura che li ha prodotti, per ricostruire la "politica della santità" dei papi che si avvicinano al soglio di Pietro, le relazioni tra centro, periferia della Chiesa e reti di sostegno di santi "nazionali" o di Ordini religiosi. Una storia politico-istituzionale che gioca sul tavolo della santità la delicata partita sull'inerranza pontificia e il rafforzamento del magistero papale nel suo complesso rispetto alle attribuzioni dei vescovi e ai momenti conciliari.

Il processo di canonizzazione ha inizio con la raccolta di *Informationes* a livello locale da parte di chi ha conoscenza diretta del candidato agli altari: i promotori della causa spesso ne saranno anche i finanziatori e dalla loro capacità di coinvolgimento delle élites locali e di larghe reti devozionali dipende buona parte del successo dell'iniziativa. Le *Informationes* devono persuadere il vescovo del luogo che istruisce il primo processo ordinario: esso mette in scena i testimoni *de visu* e *de auditu* che raccontano di miracoli e grazie ricevute dal canonizzando in vita o *post mortem* per il tramite delle reliquie e delle immagini. Si tratta per lo più di guarigioni (il santo moderno è un taumaturgo per antonomasia). Gli atti del processo ordinario vengono a questo punto inviati alla Sacra Congregazione che, vagliatane la procedura, apre la

fase apostolica della causa a cui affida un ruolo importante nella verifica degli scritti, delle virtù e delle “grazie” registratesi nei diversi luoghi dove il candidato nacque, visse e morì.

La documentazione si apre così allo studio della teologia, della controversistica e dell'interpretazione delle Scritture, da un lato, e, dall'altro, delle malattie, delle terapie, degli operatori della guarigione medica e magica. Nella descrizione del miracolo s'interrogano i malati e i familiari che descrivono sintomi, patologie, rimedi empirici, ricorso a “medici fisici”, cerusici, salassatori, apotecari, guaritrici, conciaossa, infine, l'aggravamento, l'impotenza dei medici, il ricorso al sacro, la fede nella reliquia, la fervente preghiera, l'improvvisa guarigione, attestata dagli stessi medici come “non naturale”. Inoltre, nel corso del processo la necessità del requisito della fama, continuativa e universale, stimola una ricca produzione iconografica (immaginettes, ritratti, statue) da analizzare con gli strumenti della storia dell'arte. Infine, le agiografie scandiscono e puntellano le varie fasi del processo, raccogliendone le acquisizioni e sistematizzano la versione canonica della vita e dei miracoli del canonizzando. I testi degli agiografi sono ammessi ed esaminati nei processi alla stregua dei testimoni in carne e ossa.

Le varie fasi, ordinarie e apostoliche, l'esame degli scritti, la fama di santità, le virtù e i miracoli, sono inframmezzate dai *Dubia an costent* virtù cardinali e teologali e miracoli, che producono un fuoco incrociato tra il Promotore della fede e i Postulatori della causa. Se a ciò si aggiungono le nomine dei giudici e delle varie figure coinvolte nel processo, i testimoni, i notai verbalizzatori, gli archivisti, gli esperti (grafologi, traduttori, pittori, falegnami, teologi, giuristi, medici) ecc., non stupisce la gran mole documentaria dei processi di canonizzazione che si tengono tra la fine del XVI secolo fino al 1807, data della canonizzazione¹.

Uno schiavo africano

Benedetto nasce a San Fratello (nell'odierna provincia di Messina) nel 1524 (o forse nel 1525: l'atto di battesimo non è stato rintracciato), da due africani, Cristofalo, schiavo di casa Manasseri e Diana, schiava della famiglia Larcán. Il padre viene ricordato come “vaccaio e uomo da

1. FIUME G., *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Milano, Franco Angeli, 2008.

bene" dai testimoni al processo di canonizzazione del figlio, di particolare generosità verso i poveri; "essendo di tanti buoni costumi, non era reputato come scavo negro, ma come qualsivoglia persona, respetata et virtuosa"². Di loro, il biografo più vicino agli atti processuali dice che erano "di colore negri, discendenti de Etiopia, benché fossero nati cristiani nella istessa terra, la madre era franca et il padre soggetto, ma dopo la morte del padrone restò libero et benché fossero negri furono bene nutriti et erano buoni cristiani et timorosi di Idio"³. Tutti concordano sull'adesione profonda della coppia al cattolicesimo, sulla loro stretta osservanza dei precetti religiosi, sui buoni costumi che avrebbero ispirato il precoce sentimento religioso del figlio.

Ma il primo agiografo di Benedetto, che scrive nel 1611, dice una cosa diversa, pur insistendo sull'aspetto razziale del canonizzando: "Nacio negro y esclavo [...] y su madre fue una negra, esclava de un cavallero de la casa de Lança y así el hijo siguiendo la condicion de su madre nacio negro, y esclavo, aunque de tan linda inclinacion para las cosas de virtud"⁴. Sebbene negro, continua l'agiografo, fu però aggraziato e onesto, a dimostrazione del detto secondo cui "la tierra negra buen pan lleva"⁵. Anche un figlio di schiavi con la pelle nera può essere strumento della grazia divina.

La schiavitù di nascita crea particolare imbarazzo: *fructus sequitur ventrem* e dunque la madre trasmette la condizione di schiavitù; inoltre, la maternità di una schiava, avrebbe potuto fare sospettare una nascita non legittima, stante la consueta accessibilità sessuale delle schiave da parte dei padroni; infine gli schiavi non sono ammessi negli ordini religiosi. Si crea così, a partire da Antonino da Randazzo, nominato nel 1620 dal ministro generale dell'ordine dei frati Minori procuratore della causa di canonizzazione, nonché custode della riforma francescana di Sicilia, una versione opposta a quella di Daça, che vuole il canonizzando nato libero, da madre "franca" e padre "soggetto", ma entrambi buoni cristiani. Il conflitto che contrappone tra loro diversi agiografi

2. RANDAZZO, ANTONINO DA, *Vita et miracoli del beato Benedetto di San Fradello*, ms. del XVII sec., ora in FIUME, G., e MODICA, M., a cura di, *San Benedetto il Moro. Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione*, Palermo, Biblioteca Comunale di Palermo, 1998, pág. 125.

3. RANDAZZO, A. DA, pág. 127.

4. DAÇA, A., *Quarta parte de la cronica general del nuestro Serafico Padre San Francisco y su Apostolica Orden*, Valladolid, 1611, pag. 66. Il l. III dell'opera è dedicato a Antonio Etiope, il l. IV a Benedetto.

5. Ibid., pág. 66.

alcuni favorevoli (Daça, Cagliola⁶) altri contrari (Antonino da Randazzo, Tognoletto⁷) alla schiavitù della madre viene composto narrativamente da Pedro Mataplanes, canonico della chiesa metropolitana di Palermo, che nel 1702 propone la versione di un presunto voto di castità della coppia per non procreare figli schiavi e alla concessione del padrone di liberare il loro primogenito⁸. Si trasforma agiograficamente nella scelta della castità il rifiuto di procreare, comune negli schiavi della tratta atlantica, una forma di resistenza –insieme all’uccisione del padrone, alla fuga e al suicidio– alla condizione schiavile⁹. Perciò Benedetto sarebbe nato libero, ma non così i suoi fratelli e la sorella Fradella che sposa a sua volta uno schiavo di proprietà di Vincenzo Nastasi di Militello (in provincia di Catania).

Un altro elemento oscuro riguarda le circostanze e la data in cui Benedetto prende i voti: quando il giovane schiavo ha 21 anni, giunge a San Fratello Geronimo Lanza, eremita di san Francesco e già in fama di santità¹⁰. Questi vede alcuni mietitori prendere in giro il Nostro e li rimprovera, mentre ne presagisce il destino: “Voi altri giocate con questo schiavetto e fra pochi anni sentirete la fama sua”. Più tardi alla masseria dove il giovane schiavo custodisce per il suo sostentamento alcuni buoi, lo apostrofa: “Che fai qua Benedetto? Va’ a vendere questi buoi, et venitele all’heremitorio”¹¹. Una delle preoccupazioni dei promotori al processo riguarda l’assenza di notizie certe sull’emissione dei voti, così espressamente si interrogano i testimoni che affermano come egli fece professione nelle mani di Gerolamo Lanza che aveva autorità apostolica e con lui rimase molto a lungo, prima sui monti di Santa Domenica, non lontano da San Fratello, poi alla Mancusa, tra Partinico e Carini, infine a Monte Pellegrino, sopra Palermo. Altri invece collocano il noviziato nel periodo trascorso da Benedetto nel convento della Madonna della Dayna, presso Marineo. Essendo i Manasseri cavalieri di casa Lanza, è

6. CAGLIOLA, F., *Almae Siciliensis Provinciae Ordinis Minorum Conventualium Sancti Francisci. Manifestationes Novissimae*, Venetiis, 1644, pag. 155 considera Benedetto “Aetyopem iam libertate donatum”.

7. TOGNOLETTI, P., *Paradiso serafico del fertilissimo regno di Sicilia*, vol. 1, Palermo, 1667, pag. 16.

8. MATAPLANES, P. de, *Vida de Fray Benito de S. Fradelo [...] nombrado el Santo Negro*, Madrid, 1702, pag. 5.

9. EVE, P., *Les formes de résistance à Bourbon de 1750 à 1789*, in AA. VV., *Les abolitions de l’esclavage*, Paris, Ed. Unesco, 1998, págs. 49-71.

10. ROTOLI, F., *Origine e vicende degli eremiti di san Francesco (1545-1587)*, in Fiume G. coord., *Il Santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Marsilio, Venezia, 2000.

11. Dal processo del 1626, in FIUME, G., *Il Santo Moro*, cit., pag. 101.

plausibile persino che il giovane schiavo della casata sia stato condotto con sé da Geronimo che lo ha successivamente affrancato.

Il colore della sua pelle però ricorda a tutti la sua condizione anche da manomesso, così i testimoni al processo lo chiamano ancora "Santo schiavo", anzi con il diminutivo affettuoso di *Scavuzzu*, un frate che vuole insultarlo lo apostrofa come si fa comunemente con gli schiavi "Cane perro!"; egli stesso dice per schernirsi dall'assalto dei suoi devoti di essere solo un *povero scavo* ignorante. Lo scherno e l'offesa reiterata degli anni giovanili hanno potuto contribuire al carattere schivo e umbratile, propenso all'eremo, dove è un pregio essere "de pocas palabras". Anche con le donne è estremamente timido, la possibilità di contatti prima dell'emissione dei voti sarebbe stata in ogni caso limitata alle schiave, così "per trovarsi di colore negro, non aveva avuto il fallace mondo di poterlo machiare et perciò si era restato nella sua purità e inocentia et di essere anco vergine"¹². In termini generali, il francescanesimo si propone come linguaggio capace di contrastare le logiche dell'esclusione dalla società attraverso la valorizzazione dell'identità di figure sociali considerate indegne di partecipare alla vita civica. Gli "infami", sprovvisti di buona fama e dunque non affidabili dal punto di vista giuridico e confessionale ("fedele" significa sia degno di fede sia cristiano, ergo solo i cristiani sono degni di fede), sono figure eterogenee: criminali, eretici, malfattori, in-fedeli, poveri, caratterizzati dalla cattiva reputazione, a cui si aggiungono quanti sono considerati fisicamente "incompleti": le donne, i minori, i matti, i servi, gli schiavi. Inoltre, i nostri schiavi vengono da fuori, sono alieni, nati altrove, estranei, stranieri, adepti di altre religioni: straniero e infedele appaiono i loro significati. Inattendibili se testimoniano in giudizio, esclusi dal sacerdozio, per la loro identità degenerata, inadatti a rappresentare i *cives christiani*¹³. L'entrata in religione reintegra la reputazione di una persona prima giudicata "infame", letteralmente ne cancella l'infamia. La reputazione, l'appartenenza a una famiglia religiosa e, dunque, una parentela spirituale diventano la base della cittadinanza cristiana da cui erano stati fin lì esclusi perché minori. Ora la minorità francescana rovescia la minorità sociale nel suo contrario: gli infami diventano fa-

12. RANDAZZO, ANTONINO DA, *Vita et miracoli...*, pág. 127.

13. TODESCHINI, G., *Francescani, minori, infami: i percorsi contraddittori dell'emancipazione*, in *Quaderni storici*, n. 125, 2007 e Id., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007.

mosi. Posso spiegare così l'attrazione del terzo ordine francescano per i numerosi schiavi convertiti che vi si arruolano¹⁴.

Dunque il francescano Benedetto, di ascendenza africana e schiavo, a lungo eremita e dal 1562 al 1589, anno della sua morte, vissuto presso il convento di Santa Maria di Gesù, fuori le mura di Palermo, considerato un santo già in vita, oggetto di continue richieste di guarigioni da parte di numerosi devoti, avviato alla gloria degli altari subito dopo il suo transito (1589), venerato come un santo, raffigurato con aureole e splendori nelle immagini e nei dipinti che ne diffondono, insieme alle reliquie, il culto e la fama di santità, viene eletto nel 1652 dal Senato di Palermo patrono della città e portato nel Nuovo mondo per evangelizzare gli schiavi africani che la tratta destina ai campi e le miniere di oltre Atlantico. La devozione riservatagli nel Nuovo mondo desta "maraviglia", perché non discende dalla predicazione, "ma solo con vedere dipinte le sue figure", così come è mirabile che "per essere stato di colore negro, dover essere incognito et poco reverito, ma al contrario (volendo il Signore esaltare gli umili) lo manifesta per tutto con miracoli et fa accendere alla devozione tutti i popoli, non solo per l'Italia, Spagna, ma anche nelli Indi"¹⁵.

La santità nera

Il pantheon africano è tra Cinque e Seicento particolarmente provvisto. Della mitica Saba, regina di Etiopia, regnante in una vasta regione compresa tra l'Egitto e l'Arabia, è incerto lo stesso nome: Nicaula per alcuni, Nitrotes o Machecha per altri, oppure Candace, appellativo comune a tutte le regine di quel regno dove governavano le donne. Anche Mosè ha sposato una principessa ereditaria di quell'opulentissimo impero, nonostante le mormorazioni dei suoi fratelli "sobre la mujer Aetiopissa, es tanto como decir sobre la mujer negra"¹⁶ e una delle figlie, "di colore

14. FIUME, G., *Esclaves et franciscains. L'accès dans les ordres mendiants et l'affranchissement (Sicile, XVIe-XVIIe siècles)*, dans ROGERS, D. et LESUEUR, B., coord., *Sortir de l'esclavage. Europe du Sud et Ameriques (xiv^e- xix^e siècle)*, Paris, Karthala, 2018, págs. 79-106.

15. RANDAZZO, ANTONINO DA, *Vita et miracoli...*, pág. 135.

16. Padre ALONSO DE SANDOVAL (1576-1652) lavorò all'evangelizzazione dei neri che giungevano a Cartagena de las Indias dal 1607 al 1611 (il suo magistero fu poi continuato da San Pietro Clavero), il suo libro *Naturaleza, Policia Sagrada y Profana, Costumbres y Ritos, Disciplina y Catechismo Evangelico de todos los Etiopes*, fu pubblicato a Siviglia nel 1627, una seconda edizione a Madrid nel 1636 con il titolo latino *De instauranda Aethiopum salute*. Le citazioni provengono dall'edizione spagnola *De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, pág. 180.

negro, chamada Sephora”, Mosé accasa con Yetro, “di colore bruno”. Etiope è anche Baldassarre, uno dei re Magi, “como lo confirman las pinturas, así modernas come antiguas, pues lo pintan negro, como natural de Etiopía”¹⁷. Ma il vero iniziatore dell’evangelizzazione dell’Etiopia è l’Eunuco, tesoriere della regina Candace, secondo gli Atti degli Apostoli, battezzato da San Filippo e che, miracolosamente, in uno stesso momento diventa credente e santo, da discepolo diviene maestro e per suo merito, “el primero reino, donde públicamente se profesó la fe de Cristo, derribando ídolos, desterrando la idolatría, edificando iglesias, consagrando templos y levantando altares, fue la Etiopía”¹⁸.

Dalla stessa area geografica viene l’esempio eremitico dell’imperatore Elesbao che rifiuta le ricchezze della sua condizione per rinchiudersi nella più buia delle grotte, vestito di aspro cilicio, sottoponendosi alle più dure penitenze, non mangiando altro che erbe crude e operando molti miracoli e dell’abate San Mosé che, da bandito e assassino, diventa un famoso eremita e converte molti ladroni, riducendoli al monastero e alla vita religiosa¹⁹. Abate etiope è anche San Serapione, che dedica tutta la sua vita ai poveri a cui, “no teniendo un día quedar, creció tanto su caridad, que se dio a sí mesmo, vendiéndose a unos gentiles y repartiendo el precio que por él habían dado, a los pobres. Sirvió a su amo con tanto cuidado [...] que los convitió”²⁰. E Ifigenia, principessa nubiana, vergine e martire, convertita dall’apostolo Matteo, associata a Santo Elesbao nella devozione tributata a Cadice, Siviglia e in Portogallo²¹.

Due “Etiopi”, Antonio da Noto e Benedetto da San Fratello, completano questo pantheon: il primo, corsaro musulmano, in schiavitù divenuto francescano, rappresenta la capacità della religione cattolica di convertire i musulmani. Antonio nasce

“en la mortifera secta de Mahoma por ser hijo de padres moros pero negros, porque es costumbre muy antigua venir los moros de Berbería, en cáfilas, por los desiertos de Libia, a Guinea a rescatar muchos negritos y negritas de siete y ocho anos, para que criados desde la tierna edad en su maldita secta, la tengan tan connaturalizada como si en ella hubieran nacido. De

17. Ibid., pág. 181.

18. Ibid., pág. 182.

19. Ibid., pág. 183.

20. Ibid., pág. 184.

21. Dove il suo culto sarebbe stato introdotto nel 1737, attraverso una nobilissima congregazione composta da 120 bianchi che dovevano “ser puros de sangre”, ospitata nel convento del Carmine di Lisbona. Così, SANTA ANA, Fray José de, *Crónica dos Carmelitas*, Lisboa, 1745, t. I, parte IV.

éstos fueron los padres de nuestro santo, al qual por su gran ventura trájó
Dios a tierras de cristianos y al gremio de la Iglesia Católica”²².

Nel caso di Antonio la grandezza di Dio si manifesta nella liberazione dalla falsa religione della setta maomettana, nel caso di Benedetto essa si rivela nel contrasto tra l’umiltà della nascita da madre schiava (Sandoval raccoglie integralmente l’agiografia di Daça) e l’eccezionalità delle virtù:

“Por que es tanta la sabiduría de Dios, que de tizones hace santos y de carbones negros cual era este negro, encendidas brasas de amor y preciosos carbuncos de caridad; [...] y así como un carbón enciende a otros, así parece que la hermosura de su alma en quanto pudo ser, e pegó y trasfundió en el carboncillo de su denegrido cuerpo”²³.

E così può accadere che “sebbene negro”, Benedetto sia “el blanco de todos los varones espirituales de aquel tiempo”, tanto da diventare padre guardiano del convento di Santa Maria di Gesù da vivo, da morto il campione della religiosità degli schiavi neri africani in tutto l’impero spagnolo²⁴. L’altare ligneo della Igreja de Nossa Senhora da Graça di Lisbona, un tempo convento dei carmelitani, diruto per il terremoto del 1755 e ricostruito verso la fine del XVIII secolo, raffigura insieme Elesbao e Ifigenia, Antonio e Benedetto sovrastati dalla statua della Vergine. L’immagine di Benedetto ricalca la descrizione dell’agiografo Pedro Mataplanes: “Aunque Negro”, aveva un viso gradevole, grazioso, allegro e gentile; gli occhi azzurri, le orecchie “medie”, il naso e la bocca “piccoli”, anche se le labbra erano “grossette”²⁵. L’iconografia di Elesbao è intanto mutata rispetto a quella secentesca: “bajo los pies del emperador no hay rey Dunaán alguno y la antigua lanza del Santo negro Matablancos se ha metamorfoseado en dorado báculo al que corona la cruz patriarcal de Etiopia”²⁶. Un santo nero, vendicatore e *matablancos*,

22. SANDOVAL, A. de, *De instauranda...*, pág. 185.

23. *Ibidem*, pág. 186. Su questo contrasto si incentrano le poesie prodotte nel 1652, in occasione della sua elezione da parte del Senato palermitano a patrono della città che non riescono a nascondere il turbamento verso un “sì fosco e tenebroso aspetto”, un “volto pien di notturno horrore, fosco oggetto e tetro”, “spento carbon [...] del tesoro del ciel carbonchio eletto”, apprezzandone “l’anima [...] cinta in lui di veste oscura”. Così recita l’appendice a TOGNOLETTI, P., *Vita e miracoli del venerabile servo di Dio Frate Benedetto da San Fratello, detto comunemente il Nero*, Palermo, 1652.

24. Oltre alle numerose *Vite*, Benedetto entra nei manuali di pietà, come quello di GRÉGOIRE, M., *Manuel de piété à l’usage des hommes de couleur et des noirs*, Paris, 1818, págs. 93-103. Antonio da Caltagirone sta *ibidem*, págs. 89-92.

25. MATAPLANES, P., *Vida de Fray Benito de S. Fradelo...*, pág. 161.

26. MARTÍNEZ LÓPEZ, E., *Tablero de Ajedrez. Imágenes del negro heroico en la comedia*

raffigurato con un lungo bastone, simile a una lancia nella mano destra, mentre nella mano sinistra sorregge una chiesa, strenuamente difesa, è inserito dal cardinale Baronio negli *Annales Ecclesiastici*²⁷, nonostante la sua storia sia definita dai Bollandisti "incertissima".

L'inserimento di Elesbao, Ifigenia, del Santo Eunuco e Mosè avviene nel momento dell'apogeo del traffico negriero in Europa, che conosce a Lisbona e Siviglia²⁸ le sue piazze più importanti. Baronio vuole suggerire l'antichità della Chiesa in Etiopia che, come profetizza il Salmo 67:32 aveva anticipato i Gentili nell'accogliere la fede di Dio: "Aethiopia praevenit manus eius Deo" e meritò per questo di essere la sposa di Cristo, raffigurata nella sposa nera di Mosè. I santi neri soccorrono Baronio per ricordare alla smemorata cristianità negriera che la letteratura patristica aveva rappresentato l'Etiopio come simbolo della salvezza dei Gentili. La Chiesa di Etiopia, purificata dalla fede, diventava "candida y hermosa", anzi, "negra sí, pero hermosa", come recita il Salmo citato e come verranno descritti da Daça i nostri Antonio e Benedetto. E il gesuita Antonio Vieira nei suoi *Sermoni* poteva presentare la Etiopissa moglie di Mosè e gli amori di Salomone con la nera regina di Saba come anticipati favori divini agli Africani, in cambio della "precocce devozione dei Neri" a Dio, dimostrata dalla immediata fede del Re Mago e dal battesimo dell'Eunuco della regina Candace²⁹.

Enrique Martínez López suggerisce, con acume e profonda erudizione, che l'immagine di Benedetto si sia voluto avvicinare a quella del lusitano Antonio da Padova e come sia molto frequente vederlo,

Española y en la literatura e iconografía sacra del Brasil esclavista, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, pág.125, nota 141.

27. Roma, 1586, tomo VII.

28. FRANCO SILVA, A., *La esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Granada, Universidad de Granada, 1992 e CARVALHO, P. de, *Das origens da escravidão moderna em Portugal*, Lisboa, 1870.

29. VIEIRA, A., *XX Sermone del Rosario*, predicato nel 1685, ma pubblicato nel 1688. In *Sermões*, a cura di G. Alves, 15 tomi, Porto, Lello & Irmao, 1959, XII, págs. 99-100. La stessa strada intraprenderanno nelle colonie i brasiliani frate José Pereira de Santa Ana, scrivendo un volume su Elesbao e uno su Ifigenia (SANTA ANA, Fray José Pereira de, *Os dous Atlantes da Ethiopia, Santo Elesbão, Emperador da Abessina, advogado dos perigos do mar e Santa Ifigenia, princeza da Nubia, advogada dos incendios dos edificios, ambos carmelitas*, 2 vols., Lisboa, 1735), PEDROZO GALRAM, A., 1735 (I vol. su Elesbao) e 1738 (II vol. su Ifigenia) e frate Antônio Jabôatao de SANTA MARÍA e frate Manuel da MADRE DE DEUS che a metà Settecento scrivono l'agiografia di Gonçalo Garcia. SANTA MARÍA, Fray A. J., *Discurso historico, geographico, genealogico, politico e encomiastico, recitado na nova celebridade, que dedicarão os Pardos de Pernanbuco, ao Santo da sua cor. O Beato Gonçallo Garcia, na sua Igreja do Livramento do Recife*, Lisboa, 1751 e MADRE DE DEUS, Fray M., *Summa triunfada nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr, San Gonçalo Garcia*, Lisboa, 1753.

soprattutto in Brasile, raffigurato con il Bambino in braccio. La disparità fisica tra il bambino bianco e l'adulto nero "ponía de manifesto los riesgos inherentes a la desproporción demográfica del Brasil esclavista, donde una mayoría de negros y mulatos al servicio de la minoría blanca podía recurrir a la violencia e invertir los papeles. [...] En prevención de tal desenlace la imagen propone que el señor blanco y el esclavo negro se amen como claramente se aman Cristo e Benito"³⁰. I moralisti cattolici, nella migliore delle ipotesi, auspicano che i padroni dispensino libertà e salario allo schiavo; nella peggiore, che questi accetti, con cristiana letizia, le sue catene come mezzo di salvezza spirituale. Se i padroni sono obbligati a provvedere alle loro necessità, provvedendoli di cibo, abitazione, vestiti e salario e a non eccedere nel lavoro e nelle punizioni, sono tenuti ad essere dei buoni giudici, poiché Dio è padre e non despota ("fuori signori, dentro uguali"), gli schiavi, di contro, devono imparare a conservare la coscienza pura, nonostante le circostanze avverse, soffrire con pazienza le afflizioni che, anche ingiustamente, causano loro i signori, accettando di essere puniti persino per una azione meritoria. L'obbligo è di obbedire non solo ai padroni che trattano con blandizie, ma anche a quelli che ricorrono ad asprezza e brutalità: se non sono loro a ripagare il buon servizio reso dallo schiavo, sarà Dio e se non in questa vita, lo farà nell'altra³¹. D'altronde

"Qué le podrá decir a un campesino el gran San Gregorio Magno o el egregio Santo Tomás de Aquino? Proponer a aquella gente sacrificada de la gleba a un congénere de la misma raza, adornado con el nimbo de la santidad; comprobar que había sido esclavo como ellos [...] les abrían las puertas grandes de la religión y de la fe"³².

Benedetto e Antonio da questo punto di vista simboleggiano lo schiavo ideale, analfabeta ("santo idiota" e "de pocas palabras" per Daça), lavoratori docili e fidati, pastore e cuoco (ma anche Martino de Porres impugna la scopa di "criado", di servo domestico del suo convento³³):

30. Così MARTÍNEZ LÓPEZ, E., *Tablero de Ajedrez...*, pág. 122.

31. Dietro questo atteggiamento paternalistico, che raccomanda pazienza, tempo e dottrina, Alonso de Sandoval ha convinzioni profondamente razziste, poiché è persuaso che i negri derivino da un difetto nella generazione, alla stregua della spiegazione che Aristotele dà dei mostri. E spiega in tal modo le loro sembianze di animali bruti, l'assenza di ragione, ma solo di istinto naturale, il cannibalismo, il fatto che non credano alla vita eterna, né all'Inferno, si facciano seppellire con le armi per combattere contro gli spiriti, venerino idoli e credano che i preti siano il demonio... Cfr. SANDOVAL, A. de, *De instauranda...*, págs. 28-34, 67 e passim.

32. Così VAQUERO ROJO, A., *San Benito de Palermo. El primer negro canonizado*, Madrid, Atenas, 1985, pág. 273.

33. Nel ritratto forse secentesco conservato presso il monastero di Santa Rosa a Lima,

“San Elesbáa Matablancos presentaba no a aquel negro sólo bueno para hermano lego, sino un emperador poderoso a quien la Iglesia bendijo como instrumento de la ira de Dios contra unos blancos que eran crueles enemigos de la cristianidad [...]. Era, pues, como posible modelo para el esclavo insumiso, una alternativa belicosa al de San Benito”³⁴.

Insieme alla pacifica Ifigenia, i mansueti Antonio e Benedetto si prestano alla rappresentazione della santità nera: di Benedetto viene confermato il culto nel 1743³⁵ da quello stesso Benedetto XIV che due anni prima aveva condannato l'ingiusta schiavitù e i maltrattamenti degli Indios nel breve *Immensa Pastorum*, diretto ai vescovi del Brasile e degli altri domini soggetti al re Giovanni di Portogallo. Insegneranno agli schiavi africani che la tratta negriera ha trapiantato nel Nuovo mondo ad “andare in Paradiso per la strada dei patimenti”³⁶. Ci troviamo di fronte con ogni evidenza alla necessità di un modello di santità nero che possa essere utile nella grande impresa della evangelizzazione degli schiavi che la tratta negriera riversava nel Nuovo mondo.

La devozione nelle Americhe

Nel 1715 a Roma, presso la chiesa di Santa Maria sopra Minerva, ha luogo una tappa decisiva del lungo iter della canonizzazione del francescano Benedetto da San Fratello. La canonizzazione era stata avviata subito dopo la sua morte e aveva già visto svolgersi le fasi più importanti: un processo ordinario nel 1595, due processi apostolici nel 1620 (rispettivamente a San Fratello, dove Benedetto era nato nel 1524 e a Palermo,

il santo impugna la scopa nella mano destra, in stridente contrasto con l'elegante abito domenicano. SARDOC BERTUCCI, M., “San Martino de Porres”, in *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova Editrice, Città del Vaticano, vol. VIII, 1966, coll. 1240-1245. Fu canonizzato solo nel 1962.

34. MARTÍNEZ LÓPEZ, E., *Tablero de Ajedrez...*, págs. 123-4.

35. Escono in quel torno di tempo le opere di: CRUZ MORADO o de MADRID, Fray Antonio Vicente de la, *El negro más prodigioso. Vida del Beato Benito de San Philadelpho*, Madrid, 1744 e 1758; ALVAREZ, Fray DIEGO de, O. F. M., *Sombra ilustrada con la razón. Admirable vida de el Beato Benito de San Fradello, conocido por el Santo Negro de Palermo*, Alcalá, 1747; e BENEGASSI y LUXÁN, Joseph, *Vida del portentoso negro San Benito de Palermo, descripta en seis cantos jocoserios del reducidísimo metro de seguidillas, con los argumentos en octavas*, Madrid, 1750.

36. FIUME, G., “Saint Benedict the Moor, from Sicily to New World”, in CORMACK, M., coord., *Saints and their Cults in the Atlantic World*, Charleston, Charleston University Press, 2007, págs. 16-51; Ead., “Benedetto il Moro dalla Sicilia al Nuovo mondo”, in COLOMBO, E., MASSINI, M., ROCCA, A., ZERÓN, C., coord., *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (secc. XVI-XVIII)*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2018, págs. 1-42.

dove aveva a lungo vissuto ed era morto nel 1589), altri due nel 1625. Erano stati i decreti di Urbano VIII del 1628-1634 a fermare la sua corsa verso l'altare, insieme a quella di tutti gli altri candidati alla santità i cui processi erano iniziati prima che fossero trascorsi settanta anni dalla morte. Nel frattempo però la devozione di cui Benedetto era stato fatto oggetto in vita e dopo la morte aveva spinto le autorità locali, i frati francescani riformati e gli altolocati devoti a chiedere che si trovasse per le sue spoglie una collocazione più adeguata: traslate nel 1591 dalla fossa comune dei frati del convento di Santa Maria di Gesù alla sacrestia della chiesa, nel 1611, forse consenziente la Sacra Congregazione dei Riti, erano state ammesse nella chiesa stessa, in una posizione "elevata" da terra, sotto uno degli altari laterali.³⁷ In questa ultima traslazione³⁸ si vorrà vedere la conseguenza della volontà di beatificazione, mai ufficialmente avvenuta, perché si avrà soltanto la conferma del culto nel 1743³⁹.

Il processo del 1715 ha lo scopo di accertare l'esistenza di un culto pubblico nei confronti del canonizzando nei regni ispanico, lusitano, peruviano, messicano, brasiliano dove —a dispetto dei decreti urbaniani che impongono di destinare culto e devozione solo ai santi già canonizzati e comminano pene assai severe nei confronti dei contravventori— "ab antiquissimo tempore" vengono dipinte, stampate e scolpite immagini di Benedetto, collocate in luoghi pubblici e privati, con raggi e splendori sul capo, a lui vengono eretti altari e sacelli nelle chiese e gli vengono celebrate delle messe; le stesse immagini e statue vengono portate in processione e venerate pubblicamente dai fedeli. Nelle Americhe, dunque, Benedetto viene venerato "cum ingenti pompa et Populi concursu

37. La Sacra Congregazione dei Riti accoglie in questa occasione la richiesta dell'ulteriore traslazione avanzata dal re di Spagna, ma raccomanda al cardinale di Palermo, Giannettino Doria che il trasferimento avvenga "privatamente e senza sorte alcuna di processione [...] secretissimamente e senza sorte alcuna di pubblica ostentazione o demonstratione" poiché non c'è stata nessuna beatificazione ufficiale da parte della Chiesa. RANDAZZO, Antonino da, *Vita e miracoli...*, pág. 178. La lettera è dell'11 marzo 1611.

38. Che fa intravedere il conflitto tra la canonizzazione vescovile, di lunga tradizione, e la recente istituzione (1588) della Sacra Congregazione dei Riti, voluta da Sisto V con la Costituzione apostolica *Immensa aeterni Dei*, nell'ambito della più generale sistemazione della Curia, alla quale è delegata l'istruttoria per la canonizzazione dei santi. DALLA TORRE, G., "Processo di beatificazione e canonizzazione", in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXVI, Milano 1987, págs. 932-943. Ma una dettagliata cronologia sta in HERTLING, L., "Materiali per la storia del processo di canonizzazione", in *Gregorianum*, 16, 1935, págs. 170-195.

39. FIUME, G., "L'interaction entre développement de la dévotion populaire et déroulement de la procédure judiciaire à partir du procès de Benoît le More", in CASTAGNETTI, Ph. et RENOUX, Ch., coord., *Culture et société au miroir des procès de canonisation (XVIe-XXe siècle)*, Saint-Etienne, Presses universitaires de Saint-Etienne, 2016, págs. 65-86.

et devotione", con messa solenne e orazione panegirica celebranti le sue virtù e i suoi miracoli; il titolo di beato e santo può leggersi stampato su libri e scritture, negli epitaffi dei suoi monumenti, antichissimi e recenti. Con l'autorizzazione degli Ordinari e l'approvazione dalla sede apostolica vengono poste sotto il suo titolo e patrocinio numerose confraternite nelle quali "soprattutto si iscrivono Mori, ovvero Negri, i quali tributano al predetto Beato una peculiare devozione tale che non facilmente, né senza danno o scandalo ad essi si possa proibire il culto che al predetto Beato esibiscono"⁴⁰. La "peculiare devozione" dei neri di origine africana che la tratta atlantica ha condotto nel Nuovo mondo rimanda alla caratteristica fisica del Nostro, in primis il colore della pelle: Benedetto, come sappiamo, è nato da una coppia di schiavi africani.

Il piccolo gruppo di quattordici testimoni del processo romano, tutti religiosi secolari e regolari (ad eccezione di uno), si trova a Roma proveniente dalle lontane sedi americane per testimoniare ad altri processi. Alcuni di loro sono postulatori della causa di Martín de Porres, altri di Nicolò di Dio, di Sebastiano dell'Apparizione, del martire Giovanni del Prado: il Nuovo mondo cerca febbrilmente i suoi santi locali, spesso effetto dell'ibridazione etnica ormai largamente avvenuta. Le conseguenze della deportazione di masse africane verso l'Europa mediterranea, ma soprattutto verso le Americhe, spingono la Chiesa a cercare un nuovo modello di santità nera e meticcia. Nel nuovo santorale trovano posto il mulatto Francisco Solano, morto nel 1610, beatificato nel 1675 e canonizzato nel 1726; l'arcivescovo di Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, morto nel 1606, beatificato nel 1679 e canonizzato nel 1726. I laici domenicani Juan Macías (1585-1645) e Martín de Porres (1579-1639), figlio di una nera africana e di uno spagnolo, patrono dell'uguaglianza razziale, non vengono beatificati se non nel 1837. Solo la domenicana Rosa da Lima (1586-1617), il cui processo di canonizzazione comincia pochi giorni dopo la sua morte, sale rapidamente sugli altari: beatificata nel 1668, è proclamata nel 1670 patrona principale d'America, Filippine e Indie occidentali. Clemente X la canonizza, "primo fiore di santità del Nuovo mondo", il 12 aprile 1671⁴¹.

40. "Precipue adscribentur Mauri, vel Nigri, qui praedictum Beatum peculiari adeo devotione numerantur ut non facile, nec sine damno aut scandalo prohiberi illis posset cultus quem predicto Beato exhibent". Cfr. Archivio Segreto Vaticano (Asv), *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum* (SCCS), vol. 2179, *Articuli pro canonizatione*, c. 36v.

41. È per l'America quello che Caterina da Siena è per l'Italia e Teresa d'Avila per la Spagna. DEL RE, N., "Rosa da Lima", *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova Editrice, Città del Vaticano, vol. XI, 1968, coll. 396-400; AA. VV., *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, a cura di FLORES ARAOZ, J., MUJICA PINILLA, R., WUFFARDEN, L.,

Il processo del 1715 avvia una sorta di censimento delle forme del culto a Benedetto, a partire dalla sua iconografia che vede aureole, raggi e splendori sul capo e iscrizioni ed epitaffi con l'attribuzione del titolo di beato e di santo su statue e ritratti. Le sue statue si trovano persino sull'altare principale di talune chiese, accanto a quelle di San Francesco e San Diego, come a Cañete de las Torres oppure al fianco dell'Immacolata e di Santa Rosa, a Olinda, vicino Recife; una statua di legno lo raffigura con abito francescano, mentre tiene in una mano "un canovaccio o stoppaglio che è un pezzo di panno tutto insanguinato che denota il miracolo che il santo fece in vita", nell'altra, il bambino Gesù⁴².

Nella spagnola Cordoba, nel corso della processione per la festa del Corpus Domini, la statua di Benedetto precede quella di San Francesco, affinché egli "sia foriere al grande alfiere di Cristo che è il Padre San Francesco"; la processione entra nella cattedrale ricevuta dai canonici e da tutto il Capitolo e le statue portate in processione si poggiano sull'altare maggiore durante la messa cantata⁴³. Anche le processioni che si fanno in Messico non possono non avvenire se non "con scienza e approvazione dell'Ordinario", poiché passano davanti al palazzo regio e al palazzo arcivescovile.⁴⁴ Parimenti della raccolta di elemosine di Rio de Janeiro "hanno notizia gli ordinari, perché niuna confraternita, senza licenza de' medesimi puole andar chiedendo limosine",⁴⁵ né può passare loro inosservato "l'immenso concorso di popolo" che si reca ogni 2 agosto alla Porziuncola della città di Pernambuco per guadagnare indulgenza plenaria, mentre nell'occasione un padre predicatore tiene un panegirico "con l'intervento di un popolo immenso il quale tutto acclama San Benedetto"⁴⁶ o la grande processione di neri che ha luogo il lunedì e il martedì santo a Città del Messico, richiamando devoti anche dai paesi del circondario.

GUIBOVICH PÉREZ, P., Lima, Banco de Credito del Perú, 1995; CANTÚ, F., *Rosa da Lima e il "mistico giardino" del Nuovo Mondo*, in ZARRI, G., coord., *Ordini religiosi, santità e culti. Prospettive di ricerca tra Europa e America latina*, Lecce, Congedo, 2003, págs. 87-108.

42. Benedetto avrebbe incitato i confratelli a non sprecare nemmeno una briciola del cibo, perché rappresentava il sangue dei poveri, dato loro in elemosina e, quando egli strizzava lo "stoppaglio" (italianizzazione dello spagnolo *estropajos*, stracci talvolta legati a un bastoncino, con cui si lavavano le stoviglie), ne usciva sangue. Così testimonia al processo Antonio Maria Bonuccio, il 26 agosto 1716, Asv, Scs, *Articuli*, c. 402v.

43. Fra' Baltasar de San Diego, al secolo Morillo, 13 agosto 1716, c. 360r.

44. Fra' Giovanni Fernandez y Zegudo, 4 luglio 1716, ivi, c. 236r.

45. Fra' Francesco di Sant'Elena, 5 agosto 1716, ivi, c. 323r.

46. Fra' Filippo del Portogallo, 1° marzo 1731, ivi, c. 470v.

“Avvicinarsi in Paradiso per la strada de' patimenti...”

Ma perché la devozione a questo santo riesce a trasmigrare così lontano dalla località che lo ha prodotto?⁴⁷ Cosa hanno in comune Cañete de las Torres nella diocesi dell'andalus Cordoba oppure Cadice, Madrid e Lisbona con le americane Lima, Bahia di tutti i Santi, Recife di Pernanbuco, Città del Messico, Città degli Angeli e Fiume di Gennaio o L'Avana? Il governo di un unico cattolicissimo regno (dal 1581 al 1640), un forte impulso evangelizzatore della Chiesa cattolica e l'enfasi missionaria dei suoi Ordini non hanno sortito sempre e dovunque gli stessi duraturi successi. La devozione a Benedetto è sostenuta in questi luoghi da confraternite di “Mauri, vel Nigri, hispanice Pardos”, poste sotto il suo titolo e patronato. Paolino de Velasco è uno dei testimoni al processo, giunto a Roma proveniente dalla lontana Città dei Re (l'odierna Lima), insieme al gesuita procuratore della provincia peruviana. La sua testimonianza ci introduce immediatamente in un contesto caratterizzato dalla schiavitù e dagli effetti della tratta:

Mio padre si chiama Diego de Figueroa, nato in Etiopia da dove fu portato al Perù e mia madre si chiama Maria de la Cage, parimenti nata in Etiopia da dove fu portata in Perù *subdens ex se* [soggetta a schiavitù] [...] Non si meraviglino le Signorie Loro Illustrissime che io porti il cognome diverso da quello di mio padre e mia madre: poiché si stila in quei paesi per chi nasca da un Etiope schiavo, nel tempo della sua schiavitù, prendere il cognome non del padre, ma del padrone al quale sta soggetto. E così come io nacqui essendo mio padre e madre schiavi e servi, comprati mio padre da donna Giovanna Francesca Figueroa e mia madre da Don Pietro de Velasco nella casa del quale io nacqui in tempo che mia madre ancora lo servia e perciò io mi chiamo col cognome di Velasco⁴⁸.

Il nostro testimone è capitano della “Nazione etiope” e “Ufficiale” della Confraternita intitolata a Santa Rosa, ma la devozione a Benedetto risale alla sua infanzia, quando ha imparato a inginocchiarsi davanti al

47. DELL'AIRA, A., “La fortuna iberica di San Benedetto da Palermo”, *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti*, Palermo, 1992; Id., *La rotta di San Benedetto il Moro da Palermo a Bahia*, Trento, Magazzini di Arsenale, 1999; Id., “Il santo nero e il rosario”, in FIUME, G., coord., *Il Santo patrono e la città*, cit.; MORABITO, V., “San Benedetto il Moro da Palermo, protettore degli africani di Siviglia, della penisola iberica e d'America latina”, in ARES QUEIJA, B. y STELLA, A., coord., *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 2000.

48. Asv, ScCs, *Articuli*, vol. 2179, cit., Don Paolino de Velasco, 28 settembre 1715, cc. 67r. e v.

suo altare e a pregarlo: “Dal tempo che cominciai ad avere l’uso di ragione [...] a quella chiesa volentieri andavo essendo piccolo per vedere l’immagine del detto servo di Dio, nella quale mi compiacevo di vederlo perché era nero come me”.⁴⁹ E a Lima la devozione è diffusa tra i neri come il nostro testimone che compongono la confraternita, autorizzata a raccogliere le elemosine per celebrare la festa in onore del santo. Come vedremo, nazioni e confraternite sono due organizzazioni distinte nell’America coloniale, l’una su base etnica, l’altra devozionale, anche se la confraternita in questione accoglie solo neri.

Giovanni Fernandez Zagudo è un sessantenne francescano osservante e proviene dal Messico per postulare la causa di un altro servo di Dio. Testimoniando al nostro processo dirà: “Nel mio ordine non è stato mai altro santo ethiope nero professo formale [...] e i neri ethiopi si gloriano del re santo, uno dei Re magi e San Benedetto da Palermo, ethiope e nero”⁵⁰, accusando i mulatti di non avere nessun santo. La santità diventa dunque un emblema razziale e rappresenta il ruolo e la gerarchia sociale delle varie etnie nella società ispanoamericana, dove la stratificazione assume i toni del conflitto razziale tra meticci (nati dall’incrocio di europei, per lo più ispanici e indioamericani), mulatti (nati dall’incrocio di neri africani e indioamericani) e *zambaigos* (figli di europei e neri africani). I testimoni scoprono a Roma che il Santo Nero è abusivamente collocato sugli altari delle chiese centro e sudamericane e che potrebbero doverlo togliere da lì: cercano con ogni argomentazione possibile di offrire una buona ragione —la particolare devozione degli schiavi africani nei suoi confronti— per scongiurare questo pericolo. Il nostro francescano aggiunge:

A questo Santo [Benedetto] si porta tanta venerazione che se [gli schiavi africani] vedessero proibito o rimosso il culto ne concipirebbero scandalo grandissimo e [...] entrerebbe in essi il dubbio anche negli altri santi. [Levarlo dagli altari] fusse male maggiore di quel gran bene che là s’è fatto da tanti uomini che vi han predicato e piantato la Religione cattolica⁵¹.

E temendo di non essere stato abbastanza chiaro “circa lo scandalo che nasce[rebbe] in quei popoli delle Americhe”, per amore di verità chiede di essere ammesso nuovamente a testimoniare. Questa volta, per essere più persuasivo, pone questioni cruciali in maniera

49. Ivi, c. 72r.

50. Fra’ Giovanni Fernandez e Zagudo, 4 luglio 1716, ivi, c. 193r.

51. Ivi, cc. 270r. e v.

estremamente esplicita: di Benedetto si conoscono vita, virtù, miracoli; se lo si toglie dagli altari, cosa si deve pensare di altri santi o canonizzando che hanno titoli di gran lunga inferiori dei suoi? Ancora, gli eretici inglesi e olandesi che dimorano nelle isole vicine e commerciano con la terraferma e chiamano Papisti i cattolici, criticandoli per la loro fede nell'infallibilità del pontefice e per la canonizzazione dei santi, "potrebbero pervertire più persone di quante Lutero non ne pervertì nell'Europa cattolica". Ma, di più, i neri che vedono "rimosso il culto ad un loro [con] nazionale senza dubbio resterebbero tanto confusi, et a loro giudizio svergognati, che potrebbero cadere in diffidenza della bontà divina et in disperazione". La rimozione del culto

rovinerebbe l'incitamento e fomento di tanti esercitij di pietà cristiana che si continuano al presente a praticare tanto dagli Etiopi quanto dai Mulatti, le due Nationi che compongono le confraternite del detto Santo [...]. La pratica del suddetto culto ha cagionato qualche rispetto alla natione del servo di Dio che ha mitigato assai l'ordinario disprezzo che si faceva d'essa e delle altre due composte da Indij e Mulatti che sono per lo più schiavi in quelle parti, atteso che i loro padroni li trattano con qualche piacevolezza et humanità maggiore per tale riguardo, et essi schiavi scambievolmente sopportano con maggiore patientia la loro debolezza e dura conditione, animati dall'onore che vedono e praticano verso il loro santo, alla di cui compagnia confidano di avvicinarsi in Paradiso per la strada de' patimenti [...]. Ma quando per la remotione del culto apprenderebbero d'essere come esclusi dal cielo e ricaduti nell'antico disprezzo presso i loro Padroni, lo sentirebbero tanto che forse tumultuerebbero da disperati, essendo essi bellicosissimi⁵².

Se il culto non fu rimosso dopo i decreti di Urbano VIII come avvenne per Rosa da Lima, per il beato Solano e per Sebastiano dell'Apparizione, perché farlo ora che è ben radicato e condiviso? Dirà padre Alessio della Solitudine: "La veneratione degli Ethiopi Christiani è al sommo grado [...] per essere questo santo della loro Natione e riconoscere che anche loro possono essere santi: li padri pongono il nome di Benedetto ai loro figli per meglio eccitarli alla devozione"⁵³. Se si abolisse il culto gli Etiopi ne resterebbero scandalizzati e supporrebbero che "la proibizione fusse promossa ad onta e disprezzo dei medesimi, come di color negro, o pure si darebbero a credere che nessuno della natione negra potesse arrivare al grado di santo [...]" "Dio ti faccia come San

52. Ivi, cc. 238v. e 279v.

53. Padre Alessio della Solitudine, 29 luglio 1716, ivi, cc. 300r. e 312r.

Benedetto da Palermo” si dice da essi per significare il concetto sommo della virtù e della perfezione a cui possono arrivare”, conclude il testimone. Insomma, questi fratelli si sentirebbero ingannati dall’abolizione del culto, mentre l’esigenza di mitigare gli effetti della schiavitù attraverso gli esercizi di pietà che li fanno trattare dai padroni con maggiore umanità e fanno loro sopportare con più pazienza la loro condizione e di disciplinare elementi potenzialmente ribelli gioca a favore del riconoscimento della santità di Benedetto. Abolire il culto equivale a privare i neri della speranza del paradiso, ricacciandoli dentro relazioni sociali improntate al disprezzo. La perdita della speranza potrebbe indurli al tumulto: essi, per l’appunto, sono bellicosi. L’esempio di uno schiavo ubbidiente, pio, operoso e sempre sorridente come Benedetto può aiutare a disinnescare questa minaccia.

Nelle Indie Occidentali

Secondo Rafael Castañeda García, nel Nuovo mondo la prima confraternita intitolata a San Benito si costituisce a Città del Messico nel 1599, una data sorprendentemente precoce, a soli dieci anni dalla morte del frate nero e a quattro anni dal primo processo ordinario. Nel 1611 se ne fonda una seconda a Puebla de los Ángeles, una terza nel 1636 a Nueva Veracruz, una quarta nel 1637 a Santiago de Querétaro e infine nel 1646 una quinta a San Miguel el Grande, tutte hanno sede presso conventi francescani. Dei 57 conventi fondati tra Cinque e Settecento nella Nuova Spagna, la metà sono francescani: l’Ordine rappresenta “en América la inicial y más importante corriente evangelizadora y cultural”⁵⁴. Le città appena citate sono disposte lungo *El camino de la plata* tra le miniere reali e le manifatture tessili e non sono costiere, ad eccezione di Veracruz. Quest’ultima è uno snodo del commercio internazionale che raggiunge le Filippine nel versante pacifico e Siviglia in quello atlantico e si allunga fino alla costa orientale dell’Africa. Conta 6.000 abitanti a metà Seicento, in maggioranza di origine africana. Secondo il censimento del 1646, la Nuova Spagna ha una popolazione di 151.000 schiavi africani, la seconda più numerosa di tutta l’America e la prima di neri liberi. Tra loro solo un quinto (35.089) è nato in Africa o in Spagna (continuano ad arrivarne poco meno di 2.000 ogni anno), i restanti 116.529 sono nati in Nuova Spagna e in alcune città i mulatti e i *criollos* liberi superano il numero degli spagno-

54. LORETO LÓPEZ, R., “Hermanas en Christo. Balances, aproximaciones y problemáticas del monacato novohispano”, in BAENA ZAPATERO, A. y ROSSELLÓ SOBERÓN, E., coord., *Mujeres en la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pág. 100.

l)⁵⁵. “El periodo coincide con el mayor tráfico de esclavos para el México virreynal de 1521 a 1639, en el qual se estima pudieron haber llegado de 150 mil a 200 mil africanos. Estas cofradías ponen de manifiesto que fue en Nueva España donde los franciscanos promovieron con mayor intensidad el culto a San Benito de Palermo en la América española”⁵⁶. La confraternita del 1599 fu la pioniera nel culto del santo francescano e promosse le prime pubblicazioni di testi agiografici⁵⁷.

Oltre che in Nuova Spagna, vi sono confraternite in tutto il continente, da Buenos Aires⁵⁸ a Santiago, a Montevideo⁵⁹; almeno dal 1680 in Brasile se ne registrano a Salvador, Olinda, Recife, Igaracu, Belém, Bragança, soprattutto di neri *ladinos*, lusofoni i quali vivono fianco a fianco ai neri *boçais* che non parlano portoghese e continuano a venerare gli *Orixà* africani (Xangò, Ogum, Exu, ecc.). Intitolate preminentemente alla Madonna del Rosario e in subordine a Sant’Ifigenia, Sant’Antonio da Catagerona (è il nostro Etiope), Sant’Elesbao e San Benedetto, le confraternite rappresentano uno dei primi frutti dell’evangelizzazione dell’America coloniale, dove assumono un’importanza persino maggiore di quella che hanno in Europa. *Irmandades, Cabildos, Imperios, Confraries* ci istruiscono sulle organizzazioni ausiliarie della chiesa nel grande spazio coloniale: “*Irmandades de homens pretos, forros ou livres*”, confraternite di schiavi, manomessi e liberi, attorno a un santo protettore, un altare, una cappella o luogo di culto, un cattolicesimo fondato sull’*Irmandade* più che sulla chiesa, “forza ausiliaria, complementare e talvolta sostitutiva della chiesa stessa”, responsabile della costruzione del tempio e della chiamata dei sacerdoti⁶⁰. Gli

55. BENNETT, H., *Africans in colonial Mexico: absolutism, Christianity and Afro-creol consciousness, 1570-1640*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pag. 23.

56. CASTAÑEDA GARCÍA, R., “Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII”, in ÁLVAREZ GILA, Ó, ANGULO MORALES, A., RAMOS MARTÍNEZ, J. A., coord., *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos XVI-XIX)*, Zerbitzua, Ed. del País Vasco, 2014, pag. 147.

57. CASTAÑEDA GARCÍA, R., “Modelos de santidad: devocionarios y hagiographías a San Benito de Palermo en Nueva España”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, n. 1, 2016, pag. 47. Dal 1710 al 1895 le stampe e le ristampe di agiografie e novene censite dall’Autore sono sedici.

58. Sin dal 1618 secondo MORABITO, V., “San Benedetto il Moro da Palermo, protettore degli Africani di Siviglia, della penisola iberica e d’America latina”, in ARES QUEIJA, B. y STELLA, A., coord., *Negros, mulatos, zambaigos...*, pag. 266.

59. VINCENT, B., “Les confréries de Noirs dans la Péninsule Ibérique (XVe-XVIIIe siècles)”, in GONZÁLEZ CRUZ, David, coord., *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000, págs. 17-28.

60. BOSCHI, C., *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e politica colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Editora Atica, 1986, pag. 3.

schiavi africani, a differenza degli indios delle *reducciones*, vengono cristianizzati attraverso “due strade: il battesimo e il culto dei santi [...]”. Istituzionalmente la loro partecipazione si svolge nelle cappelle rurali e nelle confraternite urbane⁶¹. Elemento essenziale nella religiosità coloniale, come nell’Europa barocca caratterizzata dal culto dei santi, dalla pompa devozionale delle processioni e delle feste, sono segnate dalla grandiosità delle manifestazioni esteriori della fede, dove convivono elementi sacri e profani.

La confraternita raccoglie inizialmente i membri di una stessa “nazione”. Gli storici del commercio degli schiavi hanno mostrato come si formassero nelle zone di destinazione dei veri e propri agglomerati che condividono una comune origine, dunque, lingua, costumi, religione: dal golfo del Benin a Cuba e a Bahia, dal Senegambia in Louisiana, dalla Costa d’oro in Giamaica, dall’Angola e dal Congo in Messico e Perù, ecc. “Nazione etiope”, “nazione negra” non riflettono i gruppi etnici che nell’America coloniale sono molteplici e si organizzano in quanto tali: in Brasile nel distretto minerario del Gerais, alla fine del XVIII secolo, ci sono “nazioni” Dagomé (Daomé), Tapa, Congo-Cabinda, Moçambique, Maqui, Sabará, Timbu, Cobu, Xamba, Malé. A Rio de Janeiro, ancora nella metà del XIX secolo, ci sono Mina, Cabinda, Congo, Angola (o Luanda), Cassanje, Benguela e Mozambique. Nel primo caso partecipano insieme alla stessa confraternita, “uma verdadeira sociedade de nações, [...] mistura de raças diversas”, con l’unica discriminante del colore della pelle⁶². La coesione legata alla provenienza è difficile da mantenere a lungo. Le confraternite di neri, create già nel XVI secolo, proliferano rigogliosamente nel XVIII quando, solo nel Brasile, ne vengono censite 165 (86 delle quali intitolate al Rosario); 65 delle quali menzionano l’origine etnica dei suoi componenti⁶³, il cui nome collettivo è “Angola”. La

61. BEOZZO, O. J., “Il culto dei santi e della Vergine nella prima evangelizzazione del Brasile”, in ZARRI, G., coord., *Ordini religiosi, santità...*, pág. 148. L’Autore fa notare la scarsa influenza degli schiavi, nonostante la loro maggioranza numerica tra i fedeli, nella struttura della Chiesa: nel 2003 al loro santo più popolare, São Benedito, era intitolata in Brasile una sola parrocchia.

62. SCARANO, J., *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, pág. 108. La stessa caratteristica interetnica hanno le confraternite nere in Portogallo, secondo LAHON, D., “Le confraternite nere in Portogallo nel Cinquecento. Privilegi acquisiti, privilegi perduti”, *Nuove Effemeridi*, XIV, n. 54, 2001, págs. 83-96. Il numero, a cura di G. FIUME, è interamente dedicato a *Schiavi, corsari e rinnegati*.

63. MULVEY, P. A., *The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history*, City University of New York, Ph.D. 1976, cit. in DE MELLO e SOUZA, M., *Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coração de Rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002, págs. 162 ss.

mescolanza razziale del Nuovo mondo ha prodotto: *mestizos* incrocio di spagnolo e india; *castizos*, spagnolo e *mestiza*; *mulatos* spagnolo e nera; *china*, nero e india; *lobo*, chino e nera; alle sfumature cromatiche della pelle corrisponde una stratificazione sociale che lascia in fondo quelli con la pelle più scura. Via via le appartenenze etniche si confondono e si diluiscono; “nazione negra” resta a indicare gli schiavi o i liberti provenienti dall’Africa: in Nuova Spagna “con el devenir de los años el color de la piel fue perdiendo importancia”⁶⁴ a causa dei veloci processi di meticciato, acculturazione e cambiamento di identità sociale. Essendo composta da *negros*, *criollos* e *mulatos*, le norme dello statuto regolamentano l’accesso alle cariche e negoziano tra le tensioni intergruppi, dunque, la confraternita si rivela “uno espacio legítimo para regular y equilibrar las relaciones interétnicas entre una comunidad negra propiamente novohispana”⁶⁵. Quando le confraternite sono miste, violenti conflitti interetnici esplodono al loro interno —come è attestato nella regione di Minas Gerais⁶⁶, a Rio de Janeiro a Bahia, ecc.— talvolta producendo disordini⁶⁷, più spesso frantumandole in più associazioni e persino scegliendo un giorno diverso da quello canonico per la celebrazione della festa del santo. Perciò lo sforzo di questo associazionismo è particolarmente pregevole e nessun riferimento razziale emerge dagli statuti delle confraternite che i francescani promuovono come strumento di coesione sociale nel nome della devozione a Benedetto (anche se le cariche sono riservate ai membri di colore). Sembra predominare l’identità devozionale su quella etnica: nella confraternita di San Miguel, la più povera della città, coesistono neri, mulatti, *morenos*, *mestizos*, indios e spagnoli⁶⁸; si tratta di comunità talvolta numerose, a giudicare

64. CASTAÑEDA GARCÍA, R., “Fiestas, solidariedades y calamidades. La cofradía de morenos de San Benito de Palermo (San Miguel el Grande, 1698-1833)”, in ÁVILA JUÁREZ, J. Ó y LANDA FONSECA, C., coord., *Compendio de Estudios históricos de la Región*, I, Querétaro, Editorial Universitaria, 2015, pág. 26.

65. ROSSELLÓ SOBERÓN, E., *La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*, Tesis de licenciatura, Ciudad de México, UNAM, 1998, pág. 111.

66. BORGES, C., *Devoção branca de homens negros. As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*, Tese de Doutorado, Niterói, 1998, pág. 195.

67. Di fronte alla statua di Benedetto, che ostentava la stessa faccia degli schiavi che lo festeggiano, un lavoratore bianco non riesce a contenersi e dà un tiro di bombarda verso lo stendardo del santo dicendo: “O que faz este pretinho a vista de Deus e de todo el mundo?”. Viene denunciato al Santo Uffizio di Salvador, perché tale gesto blasfemo viene perpetrato “com desprezo, opróbrio e irreverência”. PINTO DE SANTANA, T. M., “Nossa Senhora do Rosário no Santuário mariano: Irmandades e devoções negras em Salvador e non recôncavo bahiano (seculo XVIII)”, *Studia historica – Historia moderna*, pág. 113.

68. CASTAÑEDA GARCÍA, R., “Fiestas, solidariedades y calamidades. La cofradía de morenos de San Benito de Palermo (San Miguel el Grande, 1698-1833)”, in ÁVILA JUÁREZ, J. Ó y LANDA FONSECA, C., coord., *Compendio de Estudios...*, pág. 13.

dalla processione svoltasi nel 1680 a Querétaro dove dietro lo stendardo della confraternita sfilano in 380.

Alla confraternita si affida la soluzione di importanti problemi pratici nella vita dei suoi associati, ai quali statutariamente si destina una parte del patrimonio costituito dalle quote, dai lasciti testamentari e dalle elemosine. La celebrazione della festa annuale e di messe si accompagna all'assistenza ai soci malati, ma soprattutto alla cristiana sepoltura degli schiavi defunti, altrimenti sommariamente interrati. La confraternita offre inoltre una sorta di famiglia estesa, i cui membri si assistono nei momenti di infermità, portano rispetto ai più anziani, assistono vedove e orfani, somministrano cibo, distribuiscono vestiario, celebrano i riti funerari e garantiscono sepoltura onorata: tutti elementi della cultura tradizionale africana che la religione consente di riformulare. In sintesi, essa costruisce uno spazio di evangelizzazione e di vita religiosa, diffonde il culto di alcuni santi, è una istanza di rappresentazione e partecipazione politica, offre soluzioni comunitarie a problemi quotidiani, crea sentimenti di sicurezza, identità e appartenenza, offre occasioni ludiche di sociabilità religiosa. Al suo interno i soci apprendono, insieme alla dottrina cristiana, un codice di valori, forme di relazione e solidarietà; lo scopo statutario è quello di promuovere l'evangelizzazione: la recita delle orazioni, le visite periodiche alla chiesa, la partecipazione alle cerimonie e alle feste, la pratica della carità servono ai confratelli a disciplinare azioni e pensieri onde guadagnare la desiderata salvezza spirituale. Da qui la capacità della confraternita di integrare socialmente e culturalmente la popolazione afro-discendente. Il francescano Juan Focher, autore di un manuale per gli evangelizzatori, suggerisce di insegnare a neri e mulatti solo quattro cose: "lo que se debe creer, lo que se debe evitar, lo que se debe hacer y lo que se debe pedir y esperar"⁶⁹. I catechismi insegnano che le messe servono "para pagar aquí lo que debemos pagar en el Purgatorio, y mientras más misas se oyen, mientras más cuidado se pone en oyr la bien, se paga más y puede ser que quando venga la muerte y esté todo pagado y no iremos al Purgatorio sino derecho al Cielo"⁷⁰.

Strumenti di integrazione dei neri nella società locale, le confraternite rappresentano un mezzo di mobilità sociale; creano uno spazio fisico e politico che dà ai suoi membri un orgoglioso sentimento di

69. FOCHER, J., *Itinerario del misionero en América*, Madrid, V. Suárez, 1960, pag. 104.

70. LAVIÑA, J., "Doctrina para negros", in DE SOLANO, L. F., coord., *Esclavitud y derechos humanos*, Barcelona, Centro de Estudios Históricos, 1989, pág. 107.

identità; costituiscono all'occorrenza un centro di resistenza culturale, rivendicazione razziale e in ciò producono e formano dei leader e una "coscienza negra"; offrono una base di resistenza verso le forme più estremizzate di schiavitù e talvolta un paravento per attività illecite o sovversive e progetti di fuga. In Portogallo, le confraternite avanzano petizioni per trovare agli schiavi compratori idonei e persino per acquistarne in proprio; reclamano contro gli ufficiali di giustizia che irrompono nelle case alla presunta ricerca di schiavi fuggitivi e di re-furtiva, esercitando intimidazioni, soprusi e interventi arbitrari⁷¹. "Estas asociaciones religiosas fueron de los pocos lugares permitidos por las autoridades en donde la población de color podía congregarse, además de beneficiarse de gracias espirituales y materiales, era un espacio de sociabilidad en el qual llegaron a desempeñar cargos lo que les permitió destacar entre su comunidad"⁷². In altre parole, l'appartenenza alla confraternita dà a neri e mulatti la possibilità di regolare i conflitti interetnici, di acquisire una rappresentanza pubblica di fronte alle autorità e dunque di conquistare un importante spazio politico⁷³.

71. LAHON, D., *Le confraternite nere in Portogallo...*, Op. Cit.

72. CASTAÑEDA GARCÍA, R., *Santos negros...*, pág. 145, Op. Cit.

73. ROSSELLÓ SOBERÓN, E., *La cofradía de negros...*, Op. Cit. EAD., *Una historia de integración y negociación en el siglo XVII. La Cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz*, dattiloscritto non pubblicato.

Andrea Avellino e la “seconda” fondazione dell’ordine dei chierici regolari

Andrea Avellino and the “second” foundation of the order of Clerks Regular

Andrea Vanni

Università degli Studi Roma Tre, Italia

andrea.vanni@uniroma3.it

Resumen

Questo saggio ha l’obiettivo di analizzare il ruolo avuto dal chierico regolare teatino Andrea Avellino (1521-1608) nel cambiamento dell’identità storica del suo ordine. Nella seconda metà del XVI secolo i teatini abbandonarono infatti l’iniziale vocazione inquisitoriale, impressa dopo la fondazione del 1524 da Gian Pietro Carafa, per concentrarsi sulla cura delle anime e sull’assistenza a poveri, malati e infermi, risultato di una accesa dimensione caritativa che traeva le sue origini nel mai del tutto sopito insegnamento del cofondatore Gaetano Thiene. Per l’importanza che ebbe nel processo di trasformazione dell’ordine, Andrea Avellino fu il primo beato teatino. Per questo motivo, il presente contributo intende soffermarsi sulla sua beatificazione, che si concluse durante il pontificato di Urbano VIII, nel 1624, grazie al coinvolgimento del popolo napoletano. Una strategia che i teatini elaborarono sfruttando le tensioni e le differenze, sia politiche che religiose, tra Roma e la Spagna, e che divenne il modello per ottenere la beatificazione di altri padri dell’ordine, tra i quali Gaetano Thiene.

Palabras clave

Sant’Andrea Avellino e San Gaetano Thiene, Congregazione dei Chierici Regolari (teatini), XVI e XVII secolo, Napoli e le Relazioni tra Spagna e Santa Sede, Costruzione dell’identità degli Ordini Religiosi

Abstract

This essay aims to analyse the role played by the Theatine Andrea Avellino (1521-1608) in transforming the historical identity of his order. In the second half of the 16th century, the Theatines abandoned their initial inquisitorial vocation, which they had undertaken after the order was founded by Gian Pietro Carafa in 1524, instead concentrating on assisting the poor, sick and infirm. This change was the result of a re-awakening of the charitable aspect of their vocation, which had originated in the teachings of co-founder Gaetano Thiene and had never been completely dormant. In recognition of his important contribution to the process of transforming the order, Andrea Avellino became the first Blessed Theatine. For this reason, the essay intends to focus on his beatification, concluded in 1624 during the pontificate of Urban VIII, and influenced by the involvement of the Neapolitan people. The Theatines further developed this strategy, exploiting tensions and differences, both political and religious, between Rome and Spain, and it became the model for achieving the beatification of other members of the order, including Gaetano Thiene.

Key Words

Saint Andrew Avellino and Saint Cajetan Thiene, Congregation of Clerics Regular (Theatins), XVI and XVII centuries, Naples and the Relations between Spain and the Holy See, Religious Orders Identity Formation

Lancellotto Avellino nacque nel 1521 a Castronuovo, vicino a Potenza, rampollo di una famiglia facoltosa¹. Quasi nulla sappiamo della sua infanzia e della sua prima formazione. L'aiuto di uno zio arciprete lo avviò alla carriera ecclesiastica: entrò *in sacris* nel 1537 e fu ordinato sacerdote nel 1545 a Napoli, dove si era recato per studiare diritto laureandosi *in utroque*. Ottenne l'incarico di avvocato del foro ecclesiastico, che tuttavia si trovò costretto ad abbandonare perché non lo riteneva particolarmente idoneo alle sue inclinazioni, attratto com'era dalla vita consacrata. Nel 1548, nella capitale del Regno iniziò infatti a frequentare il collegio dei gesuiti e a dedicarsi agli esercizi spirituali, diretto da Diego Lainez². Nello stesso periodo entrò in contatto con i teatini napoletani di San Paolo Maggiore i quali, dopo la morte di Gaetano Thiene, erano guidati da Giovanni Marinoni, che divenne ben presto il suo direttore di coscienza³. Fu proprio Marinoni a proporlo al vicario arcivescovile di Gian Pietro Carafa, Scipione Rebiba, che seguendo le direttive del titolare stava attuando una intensa moralizzazione della diocesi⁴. Tra le

1. Per un profilo di Andrea Avellino è ancora attuale ANDREU, F., "Andrea Avellino", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, vol. III (1961), págs. 69-73. Alcuni aspetti della sua biografia, per lo più apologetici, sono rintracciabili negli scritti dei confratelli teatini. In particolare si rimanda a CASTALDO, G. B., *Vita del padre don Andrea Avellino*, Roscagliolo, Napoli, 1613; BAGATTA, G. B., *Vita dell'ammirabile servo di Dio beato Andrea Avellino dell'ordine de chierici regolari*, Layno, Napoli, 1696; SCHIARA, T., *Vita di sant'Andrea Avellino, chierico regolare*, typis Francisci Buagni, Roma, 1712.
2. Sull'espansione della compagnia del Gesù si veda O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e pensiero, 1999, págs. 222-227 insieme all'ormai classico TACCHI VENTURI, P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, narrata con sussidio di fonti inedite*, vol. 2.2: *Dalla solenne approvazione dell'ordine alla morte del fondatore (1540-1556)*, Roma, Civiltà Cattolica, 1951. Per le attività cui si dedicavano i primi gesuiti a Napoli cfr. PARENTE, U., "Aspetti della confessione dei peccati nella Compagnia di Gesù a Napoli tra XVI e XVII secolo", en ULIANICH, B., coord., *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, Napoli, La Città del Sole, 1997, págs. 131-176. Sul significato della pratica degli esercizi spirituali cfr., tra i tanti, MONGINI, G., *Ad Christi similitudinem. Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, edizioni dell'Orso, 2011, págs. 83-130. Per un approfondimento della figura di Lainez si rimanda infine al recente OBERHOLZER, P., coord., *Diego Lainez (1512-1565) and his Generalate: Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2015.
3. Non ci sono studi approfonditi sulla importante figura di Giovanni Marinoni che di fatto, come vedremo, preparò il passaggio alla seconda fondazione teatina. Su Giovanni Marinoni si vedano i profili di LINARI, C., "Il beato Giovanni Marinoni", *Regnum Dei*, XVIII (1962), págs. 7-46 e di LAUGENI, B., "Il beato Giovanni Marinoni ideatore e promotore del Monte di Pietà, precursore del Banco di Napoli", *Regnum Dei*, XVIII (1962), págs. 142-163. Cfr. inoltre Napoli, Archivio Teatini di San Paolo Maggiore, Manoscritti, ms. 3-A-6, *Attestati giurati delle virtù, miracoli e altri doni sovranaturali del beato Giovanni*.
4. Su Scipione Rebiba e sulle attività svolte a Napoli per conto di Gian Pietro Carafa si veda la voce di BONORA, E., "Scipione Rebiba", en *Dizionario Biografico degli Italiani...*, LXXXVI (2016), *ad indicem*.

altre cose Rebiba aveva in animo di realizzare la riforma del monastero femminile di Sant’Arcangelo di Baiano, ponendo fine al degrado morale che coinvolgeva le ospiti. Avellino fu destinato a questo incarico, che espletò allontanando i laici, ampliando i locali annessi alla chiesa e, infine, imponendo la clausura alle monache. Per il suo zelo nel ripristinare l’ordine e il decoro egli divenne l’oggetto di una feroce persecuzione — molto probabilmente messa in opera da coloro i quali erano stati colpiti dai suoi provvedimenti— che sfociò in una sequela di attentati contro la sua persona. L’ultimo, avvenuto nel 1556, fu particolarmente grave e gli causò serie ferite. In seguito a questo episodio decise di ritirarsi definitivamente dal secolo: entrò tra i teatini di Napoli, dove il 30 novembre dello stesso anno ottenne l’abito prendendo il nome di Andrea, il santo del giorno⁵. Durante tutta la sua esistenza si dedicò completamente alla causa dei chierici regolari, influenzando attraverso le sue scelte e i suoi comportamenti la storia e il carisma dell’ordine. Grazie a lui si affermarono le principali caratteristiche e i valori dell’identità teatina che segnarono gli anni d’oro della compagnia fondata nel 1524 da Gian Pietro Carafa⁶, anni che vanno dalla seconda metà del XVI secolo fino alla prima metà del XVIII⁷.

Le attività e il pensiero di Avellino furono condizionati dagli insegnamenti di Giovanni Marinoni, che fu maestro di noviziato di molti dei padri che nel secondo Cinquecento si trovarono a dover raccogliere la difficile eredità del pontificato di Carafa e a traghettare l’ordine nel mutato contesto, religioso e culturale, della stagione post-tridentina. Fu un vero e proprio periodo di transizione che portò a una profonda spaccatura, tra i fautori e i detrattori delle politiche di Paolo IV⁸. Una spaccatura che si rimarginò solamente nel primo Seicento: la beatificazione di Andrea Avellino, alla quale seguì quella di Gaetano Thiene⁹,

5. Sull’ingresso di Andrea Avellino tra i teatini cfr. Napoli, Biblioteca Nazionale, Fondo San Martino, ms. 496 [PAGANO, V., *Catalogus Clericorum Regularium totius Religionis annorum centuria prima*], págs. 24-25 e *Nomi e cognomi de’ padri e fratelli professi della Congregazione de’ Chierici Regolari*, Roma, nella stamperia del Chracas presso San Marco al Corso, 1747, pág. 5.

6. Per un’analisi del ruolo di primo piano avuto da Gian Pietro Carafa nella fondazione teatina si rimanda a VANNI, A., «Fare diligente inquisitione». *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010.

7. Cfr. VANNI, A., “Die ‘Zweite’ Gründung des Theatinerordens”, *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken*, XCIII (2013), págs. 226-250

8. La transizione che seguì la morte di Carafa portò al rischio di una vera divisione della compagnia, che solamente l’abilità dei padri della casa napoletana di San Paolo maggiore riuscì a evitare. Cfr. VANNI, A., *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*, Roma, Viella, 2016, págs. 125-136.

9. Sui processi di beatificazione di Andrea Avellino e Gaetano Thiene cfr. LLOMPART,

decretò la vittoria della corrente anticarafiana e una vera e propria “seconda fondazione” teatina, cui tutti i confratelli dovettero adeguarsi.

In effetti, la storia della compagnia mostra delle profonde differenze tra le attività e l'operato dei padri della prima generazione e di quelli delle generazioni successive. Fin dal 1524 Gian Pietro Carafa aveva indirizzato i confratelli verso la riforma delle ordinazioni sacerdotali, incarico che aveva ottenuto da Clemente VII poco prima di istituire la compagnia¹⁰. Nel periodo in cui la Santa Sede intendeva porre rimedio al malcostume del clero, i teatini dovevano quindi esaminare e selezionare gli ordinandi e decidere tra meritevoli e non meritevoli. Ma soprattutto, per dare il buon esempio, essi dovevano essere dei religiosi integerrimi. In questo modo li voleva proprio Carafa, che per distinguerli dagli altri preti, nei confronti dei quali non doveva avere troppa fiducia, li obbligava a vestire *more antiquo*, con le berrette tonde e i collari alti¹¹. Non è un caso, quindi, che egli pensò a una particolare ibridazione tra clero secolare e clero regolare: i suoi preti dovevano professare i voti solenni, vivere in comune e seguire una vera e propria regola, da lui stesso abbozzata durante la prima prepositura triennale¹². Sotto il suo stretto controllo, i teatini furono in sostanza al suo servizio e al servizio dei suoi progetti e della sua carriera, impegnati *ab origine* nella riforma dei meccanismi di selezione del clero, che aveva tutte le caratteristiche di una operazione repressiva, e dopo il sacco di Roma del 1527, e il conseguente trasferimento della compagnia a Venezia, nel sotterraneo sviluppo di un apparato protoinquisitoriale, le cui logiche sarebbero state poi esportate nel funzionamento del tribunale del Sant'Ufficio dell'Inquisizione¹³. Anche il prete vicentino Gaetano Thiene,

G., *Cayetano de Thiene (1480-1547). Estudios sobre un reformador religioso*, Roma, curia Generalicia de los clérigos Regulares (Teatinos), 1998, pág. 254.

10. PELLICCIA, G., *La preparazione e ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del XVI secolo*, Roma, Pia Società San Paolo, 1946, págs. 462-463.

11. SANUTO, M., *I diarii*, 58 voll., Venezia, Visentini, 1879-1903, vol. XXXVII, págs. 35-36.

12. Una sintesi delle prime costituzioni della compagnia dei chierici regolari è elaborata in una lettera inviata, forse nel 1527, dopo il sacco di Roma, dal teatino Bonifacio Colli al vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Il testo è pubblicato in ANDREU, F., “La regola dei chierici regolari nella lettera di Bonifacio de' Colli a Gian Matteo Giberti”, *Regnum Dei*, II (1946), págs. 38-53.

13. Sul trasferimento dei primi teatini a Venezia e le difficoltà di adattamento nella città lagunare si veda Roma, Archivio Generale Teatino, ms. 107 [*Annali della casa di Venezia*], págs. 1-10. Sulla trasformazione, voluta da Carafa, dei primi teatini in un apparato protoinquisitoriale cfr. VANNI, A., “Dalla riforma delle ordinazioni sacerdotali alle origini dell'Inquisizione romana. La carriera ecclesiastica di Gian Pietro Carafa”, in BROGGIO, P., GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, L., MERLUZZI, M., coords., *Europa e America allo specchio. Studi per Francesca Cantù*, Roma, Viella, 2017, págs. 43-66.

dipinto dalla storiografia successiva come l'ideatore e il fondatore della compagnia¹⁴, era in realtà uno dei collaboratori di Carafa e coordinava per suo conto la sotterranea rete di inquisitori reclutata fuori dall'ordine, in particolare tra preti, monaci e frati¹⁵. Dediti a queste attività di repressione e controllo, i teatini della prima generazione si muovevano nel secolo con accorta circospezione, tanto da sembrare dei veri e propri eremiti¹⁶. Per mettersi alle dipendenze di Carafa essi dovevano abbandonare ogni occupazione mondana, ogni attività assistenziale, allontanandosi dalle "turbe", da "ogni humano consorzio", dalle "città", da "casa" e da "parenti"¹⁷. In sostanza erano invitati a "fuggire il mondo e amare la solitudine della vita eremitica", a condividere l'idea che la vera conversione dovesse passare attraverso "voto di religione" e "ritiro in solitudine"¹⁸. Carafa stesso non faceva mistero di apprezzare la vita appartata: ancora nel 1532, dopo il trasferimento a Venezia, riferendosi a tutti i teatini scriveva che "noi stamo voluntieri in casa con mirabil amor di fuggire ogni pratica, poi che così bisogna in questi mali giorni"¹⁹. "Heremiti venuti da Roma", quindi, che "staseno sequestrati dal mondo", come scrisse Sanuto nei primi anni trenta²⁰. Del resto, doveva vederli in questo modo anche Ignazio di Loyola il quale, a Venezia tra il

14. La storiografia interna alla compagnia, francamente apologetica e capace di imporsi anche al di fuori della storiografia cattolica, ha a lungo e tenacemente sostenuto il ruolo di Gaetano Thiene nella fondazione dell'ordine. Si veda su questo FIRPO, M., *Antonio Caracciolo, il Compendium e la storiografia teatina*, in FIRPO, M., *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia, Morcelliana, 2005, págs. 537-596, oltre a BELLIGNI, E., "La storiografia teatina", in FIRPO, M., coord., «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età posttridentina. Atti del convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003)*, Firenze, Olschki, 2005, págs. 141-168. Una approfondita analisi sulla storiografia teatina è in VANNI, A., "La storiografia teatina. Una analisi dalle origini ai nostri giorni", in GARCÍA BERNAL, J. y BEJARANO PELLICER, C., coord., *Memoria de los orígenes: el discurso histórico eclesástico en el mundo moderno*, Sevilla, EUS, 2019, págs. 49-66.

15. Sulle attività svolte da Gaetano Thiene al servizio di Carafa si veda VANNI, A., *Gaetano Thiene...*, págs. 98-108.

16. Questo aspetto è stato sottolineato in primo luogo da ANDREU, F., "Camaldolesi e teatini nella riforma del Cinquecento", in *Eremiti e pastori della Riforma Cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII convegno di studi avellaniti (Fonte Avellana, 31 agosto - 2 settembre 1983)*, Fonte Avellana, s.e., 1983, págs. 145-180.

17. Era in questo modo che Paolo Giustiniani si immaginava la fondazione teatina in un paio di lettere che scrisse a Gaetano Thiene nelle quali gli consigliava di mettersi alle dipendenze di Carafa e di abbandonare il secolo per raggiungere la perfezione ascetica. Cfr. FIORI, A., *Vita del beato Paolo Giustiniani*, in Roma, per Antonio de' Rossi, 1729, pag. 418.

18. DE MAULDE LA CLAVIÈRE, R., *San Gaetano Thiene e la Riforma cattolica*, Roma, Desclée & Co., 1911, pag. 175.

19. MONTI, G. M., *Ricerche su Papa Paolo IV Carafa*, Benevento, Cooperativa Tipografica Chiostro S. Sofia, 1923, pag. 141.

20. SANUTO, M., *I diarii...*, vol. XLIII, pag. 609.

1536 e il 1537, si domandava come trascorressero il loro tempo, e con quali obiettivi, se non celebravano messe, non confessavano, non predicavano, non seppellivano i condannati a morte²¹.

A confrontare, anche rapidamente, le attività cui si dedicavano i padri della seconda generazione si nota un profondo cambiamento. Tra le altre cose, essi erano direttori di coscienze, maestri spirituali di nobili e aristocratici, organizzatori di seminari di formazione del clero e di studi di teologia, confessori, predicatori²². Li troviamo quindi impegnati nel secolo, in particolare nelle opere di assistenza e apostolato²³. La vera e propria *damnatio memoriae* che dopo la sua morte, avvenuta nel 1559, si abbatté su Paolo IV a causa del suo odio antiasburgico e della dilatazione della giurisdizione inquisitoriale impose infatti ai confratelli la ricerca di una nuova collocazione nel mutato contesto politico e religioso inaugurato dal pontificato di Pio IV, il suo successore²⁴. La soluzione fu trovata nell'allargamento delle competenze e delle attività dei padri a tematiche che non fossero solamente centrate sulle esperienze inquisitoriali e sulla riforma delle ordinazioni sacerdotali – cui continuavano marginalmente a dedicarsi²⁵. Di fronte al generale atto di accusa nei confronti di Paolo IV e di tutto ciò che in qualche modo lo riguardava, i suoi confratelli furono di fatto costretti a elaborare un nuovo corso che permettesse di conciliare gli interessi interni alla compagnia, legati soprattutto alla sua sopravvivenza, con quelli esterni. La realizzazione di questo nuovo corso si attuò nel tempo, e non fu di certo indolore. Ne fecero le spese

21. BOTTEREAU, G., “La lettre d’Ignace de Loyola à Gian Pietro Carafa”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XLIV (1975), págs. 139-151.

22. Cfr. su questi aspetti VANNI, A., “La diocesi di Piacenza e i vescovi teatini Bernardino Scotti (1559-1568) e Paolo Burali (1568-1576)”, en MARTÍNEZ ALCALDE, M., RUIZ IBÁÑEZ, J. J., coords., *Felipe II y Almazarrón: La construcción local de un Imperio global*, Murcia, Editum, 2014, vol. II: *Sostener, gobernar y pensar la frontera*, págs. 249-253.

23. Sulla base di queste considerazioni, relative alla seconda metà del Cinquecento, alcuni storici hanno sostenuto che i teatini fin dalle loro origini si fossero dedicati in maniera capillare ad attività assistenziali e a opere di apostolato. Cfr. PULLAN, B., *Rich and Poor in Renaissance Venice. The social institutions of a catholic state, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971, págs. 258-259; HUDON, W., *Theatine Spirituality. Selected Writing*, Mahwah, Paulist Press, 1996, *passim*; BOWD, S., “Religious Friendship in Renaissance Italy”, en BRUNDIN, A., TREHERNE, M., coords., *Forms of Faith in Sixteenth-century Italy*, Aldershot, Ashgate, 2009, pág. 27.

24. Sulle conseguenze che la *damnatio memoriae* nei confronti di Paolo IV ebbe nei confronti dell’ordine teatino si vedano AUBERT, A., *Paolo IV Carafa nel giudizio della età della Controriforma*, città di Castello, Stamperia Tiferno Grafica, 1990; DE MAIO, R., “Francesco Robortello e la mancata biografia di Paolo IV”, en DE MAIO, R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1992, págs. 121-139.

25. VANNI, A., *Gaetano Thiene...*, págs. 131-134.

tutti i seguaci della linea carafiana, che dovettero cedere il passo ai profondi cambiamenti dell'ordine di cui facevano parte²⁶.

Andrea Avellino fu il primo vero promotore della nuova vocazione, colui che la diffuse con successo in tutte le case dell'ordine e nella società del suo tempo. Quando nel 1548 egli entrò a far parte dei teatini, il maestro dei novizi era Giovanni Marinoni che, allo stesso modo di Gaetano Thiene, proveniva dalle associazioni di carità veneziane influenzate dal controverso ascetismo del frate domenicano Battista da Crema²⁷. Forse ancor più di Gaetano, Marinoni aveva assimilato la dottrina di Battista, che imponeva ai suoi seguaci la ricerca costante della perfezione e il raggiungimento, attraverso un percorso esoterico, della purificazione dell'intenzione, mediante la quale avere un giudizio ultimo e inappellabile sul proprio comportamento²⁸. Ma se per Battista da Crema il cammino verso la perfezione, significato dall'umiliazione della propria superbia e del proprio status sociale, doveva svolgersi al di fuori del controllo delle istituzioni ecclesiastiche, a suo avviso inadeguate a mediare il rapporto tra i fedeli e il sacro e capaci solamente di proporre una ritualità esteriore e formale, Gaetano Thiene e Giovanni Marinoni lo portarono all'interno della dimensione istituzionale di un ordine religioso rigidamente inquadrato, come quello dei preti teatini²⁹. Tutto questo poteva tuttavia avvenire solamente al riparo dalle ingerenze di Carafa, che in più di una occasione aveva mostrato la sua preoccupazione per le eventuali derive, anche eterodosse, cui l'ascetismo anomico di Battista da Crema poteva condurre³⁰. Per questo motivo Thiene e Marinoni ri-

26. Ibidem, págs. 148-173.

27. Ancora non esiste una biografia del controverso maestro di perfezione domenicano. Si rimanda a PREMOLI, O., *L'apologia di fra Battista da Crema*, Firenze, Tipografia domenicana, 1918; BOGLIOLO, L., *Battista da Crema. Nuovi studi sopra la sua vita, i suoi scritti, la sua dottrina*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1952 e, con un taglio interpretativo differente, volto a mettere in evidenza le contraddizioni e le ambiguità del suo messaggio religioso, a BONORA, E., *I conflitti della Controriforma* cit., págs. 103-146. Sull'influenza esercitata da Battista da Crema su Gaetano Thiene e Giovanni Marinoni si veda VANNI, A., “Tra confraternite, comunità religiose e percorsi di istituzionalizzazione. Modalità e strategie di riforma e proselitismo in Battista da Crema”, in PEYRONEL, S., coord., *Verso la Riforma. Criticare la Chiesa, riformare la Chiesa*, Torino, Claudiana, 2019 (in corso di pubblicazione).

28. Un approfondimento della spiritualità di Battista da Crema e della sua influenza sugli istituti di vita consacrata e le confraternite di carità è in MAZZONIS, Q., “Reforming Christianity in early sixteenth-century Italy: the Barnabites, the Somaschans, the Ursulines, and the hospitals for the Incurables”, *Archivum Hibernicum*, LXXI (2018), págs. 244-272.

29. Questi aspetti sono sottolineati in VANNI, A., “«Contra la leze». Alcune riflessioni sull'Epistola familiare di Battista da Crema” in VANNI, A., *Testimonianze e linguaggi di storia religiosa del primo Cinquecento*, Roma, Aracne, 2016, págs. 53-145.

30. PASCHINI, P., *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Lateranum, 1926, págs. 163-164.

uscirono a recuperare la spiritualità ascetica del frate domenicano solamente a Napoli, dove nel 1533 fondarono la seconda casa dell'ordine e dove, soprattutto, la *longa manus* di Carafa non poteva arrivare, a causa dell'ostracismo degli spagnoli nei suoi confronti³¹.

Per i teatini della seconda generazione il nuovo corso prevedeva quindi una rivisitazione della propria storia, l'abbandono delle chiusure volute da Carafa e l'approdo a nuove tematiche e a uno stile di vita completamente differente, che si manifestava da una parte nella partecipazione alle opere assistenziali tra i poveri, i malati e gli infermi, attraverso le quali annichilire la propria volontà e la propria superbia, e dall'altra nella direzione delle coscienze³². Dal 1556 al 1558 Andrea Avellino fu tra i novizi della casa di Napoli. Quando emise la solenne professione dei tre voti, il 25 gennaio del 1558, decise di aggiungere a quelli canonici di castità, povertà e obbedienza, anche due voti personali, che derivavano dalla dottrina di Battista da Crema: combattere costantemente la propria volontà e tendere sempre alla perfezione. Era un passo importante per la definitiva fioritura della spiritualità teatina, che si sarebbe diffusa proprio grazie ad Avellino e agli altri padri della sua generazione, tra i quali Paolo Burali, Girolamo Ferro, Giovanni Battista Castaldo, tutti discepoli di Marinoni e provenienti dalla casa di San Paolo Maggiore³³.

31. Sul trasferimento dei teatini a Napoli e la gestione delle case partenopee si vedano BOCCADAMO, G., "Maria Longo, l'ospedale degli Incurabili e la sua insula", *Campania Sacra*, XXX (1999), págs. 37-170; CAMPANELLI, M., "San Paolo Maggiore e l'ambiente teatino napoletano fra Cinque e Seicento", *Archivio storico per le province napoletane*, CXXIV (2006), págs. 385-410; D'ALESSANDRO, D. A., DELFINO, A., "La concessione della chiesa di San Paolo Maggiore ai chierici regolari teatini nel 1538. Nuovi documenti", in D'ALESSANDRO, D. A., coord., *Sant'Andrea Avellino e i teatini nella Napoli del Vicereame spagnolo. Arte, religione, società*, Napoli, D'Auria editore, 2011, págs. 225-250; BOCCADAMO, G., "Teatini, istituzioni socio-assistenziali e monasteri femminili", in D'ALESSANDRO, D. A., coord., *Sant'Andrea Avellino e i teatini...*, págs. 131-194. Sulla tensione costante tra Carafa e gli Asburgo, che impedì al primo di frequentare Napoli si veda VANNI, A., "«Mazze e pannelle». Il conflitto tra Gian Pietro Carafa e gli Asburgo", in VALLADARES, R., coord., *La Iglesia en Palacio. El clero en las cortes hispánicas*, ss. XVI-XVII, Roma, Viella, 2019, págs. 17-34.

32. Già a partire dai capitoli generali del 1560 si notano delle profonde differenze nel governo dell'ordine. Gli atti testimoniano infatti una profonda crisi, tra fautori e detrattori dell'organizzazione voluta da Carafa, risoltasi con la creazione di un inedito sistema collegiale per l'elezione delle cariche, che andava a smentire l'autoritarismo autocratico fino ad allora vigente. Cfr. Roma, Archivio Generale Teatino, ms. 5 [*Atti dei capitoli generali*], cc. 34rv.

33. Sulla spiritualità teatina si vedano MAS, B., "La spiritualità teatina", *Regnum Dei*, VII (1951), págs. 64-74. Si veda inoltre VANNI, A., *Gaetano Thiene...*, págs. 136-158. Su Paolo Burali cfr. PONTIERI, E., "Il cardinale arcivescovo Paolo Burali d'Arezzo, un emulo di Carlo Borromeo a Napoli (1576-1578)", in PONTIERI, E., *Divagazioni storiche e storiografiche. Serie seconda*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1971, págs. 316-392. Su Girolamo Ferro, cfr. DE MAIO, R., "Ideali e fortune di un controriformi-

La morte di Paolo IV accelerò il processo di indipendenza dei confratelli napoletani, che di fatto stavano da tempo creando una nuova compagnia all’interno dell’ordine di cui facevano parte. Del resto, mentre i teatini veneziani e romani erano rimasti fedeli alle norme e ai comportamenti voluti dal fondatore, i napoletani avevano indirizzato le loro attività verso l’esterno, radicandosi nel tessuto sociale della città e cercando l’appoggio dei gruppi di potere, non soltanto locali. In particolare, essi avevano iniziato a predicare e a orientare il loro apostolato verso la confessione e la direzione spirituale, spesso volte in contrapposizione con i gesuiti con i quali si contendevano il favore dei cittadini più potenti³⁴. Tra i due ordini religiosi era infatti in corso una lotta per accaparrarsi la compiacenza dei ceti nobiliari.

Grazie alla rete di relazioni sociali intessute, San Paolo Maggiore divenne un importante punto di riferimento per catalizzare le tensioni spirituali cittadine³⁵. A partire dalla seconda metà del Cinquecento, le ricche donazioni dei nobili e i loro importanti aiuti —non soltanto materiali— alle attività dei padri fecero accrescere il prestigio dei teatini nel Regno e, parallelamente, la supremazia politica di San Paolo sulle altre case dell’ordine, che divenne esplicita negli anni successivi³⁶. Un altro segno evidente della rivoluzione messa in atto dai chierici napoletani riguardava il reclutamento. Carafa era stato particolarmente restio ad allargare la compagnia. A lui servivano pochi e fedelissimi collaboratori e sotto il suo governo, tra il 1524 e il 1534, si contano solamente 15 professi. Le cose erano tuttavia destinate a cambiare, proprio sotto l’influenza di San Paolo Maggiore, dove negli anni tra il 1555 e il 1565 professarono ben 35 chierici su un totale di 41³⁷. Il fondatore dell’ordine e l’ispiratore del suo nuovo corso, Carafa e Avellino, si incontrarono senza grandi clamori. Nelle nuove vesti teatine, nel maggio del 1559 Avellino fece un viaggio a Roma, dove poté conoscere il pontefice poco prima della morte, avvenuta il 18 agosto³⁸. Fu un abboccamento formale, del quale

sta minore”, in DE MAIO, R., *Riforme e miti...*, págs. 189-227. Su Giovanni Battista Calstaldo, cfr. FIORELLI, V., *I sentieri dell’inquisitore. Sant’Uffizio, periferie ecclesiariche e disciplinamento devozionale*, Napoli, Guida, 2009, págs. 204-208.

34. Sull’operato dei teatini a Napoli dopo la morte di Paolo IV e sulle pratiche sociali cui si dedicarono i padri, in contrapposizione ai gesuiti, si veda CAMPANELLI, M., “Sant’Andrea Avellino e i teatini a Napoli tra XV e XVI secolo”, in D’ALESSANDRO, D. A., coord., *Sant’Andrea Avellino e i teatini...*, in particolare págs. 205-209.

35. Ibidem, págs. 221-224.

36. Su questi aspetti e sull’espansione teatina successiva al 1559 si veda ANDREU, F., “I teatini dal 1524 al 1974. Sintesi storica”, *Regnum Dei*, XXX (1974), págs. 8-54.

37. *Nomi e cognomi de’ padri e fratelli professi...*, págs. 3-6.

38. ANDREU, F., *Andrea Avellino...*, pág. 71.

si hanno pochissime tracce. La frattura era comunque già in atto: poco tempo prima, nel 1555, scelto da Paolo IV come suo successore alla cattedra vescovile napoletana, l'allora preposito di San Paolo Maggiore Giovanni Marinoni aveva respinto l'offerta. Si trattava di uno strappo clamoroso, a causa della posta in gioco e del destinatario del rifiuto, una ribellione che dimostrava come a Napoli i teatini fossero oramai in grado di arginare il papa e la sua invadente influenza, protetti da una rete di relazioni sociali e politiche che si era creata intorno al loro ruolo di confessori e padri spirituali della nobiltà locale³⁹. Nel 1560 Avellino entrò tra i vocali e fu a sua volta maestro di noviziato della casa di San Paolo. Tra i suoi discepoli vi fu Lorenzo Scupoli, educato secondo gli insegnamenti appresi da Marinoni, come testimonia il contenuto del suo *Combattimento spirituale*, celebre libro di devozione dalla tormentata genesi, che in più di un passaggio ricorda i testi, peraltro censurati e all'Indice, di Battista da Crema, a dimostrazione di un lungo filo rosso che congiungeva, sullo sfondo della stessa dottrina, almeno tre generazioni distinte⁴⁰. A compimento della sua ascesa ai vertici della compagnia, tra il 1567 e il 1570, Avellino fu eletto preposito della casa napoletana dove, tra le altre cose, istituì il primo studio di teologia dell'ordine⁴¹.

Anche in virtù di questi numeri, il 1570 fu l'anno della svolta. A partire da questo momento, la riforma che già da alcuni anni i padri della casa napoletana avevano intrapreso *pro domo sua* fu finalmente esportata verso l'esterno. I legami con la nobiltà napoletana avevano permesso infatti ai teatini di San Paolo di essere conosciuti anche al di fuori del Regno, e per questo motivo iniziarono a incentivare l'apertura di nuove sedi. Avellino si occupò personalmente di governare l'espansione nell'Italia settentrionale. Nel 1570 era a Milano, vicario di Santa Maria presso San Calimero, casa istituita per volere di Carlo Borromeo che ricercava l'appoggio dei "piissimi teatini" nella riforma della sua diocesi⁴². Una parte importante della riforma di Borromeo era centrata nel riconoscimento

39. VANNI, A., *Gaetano Thiene...*, págs. 127-129.

40. Su Lorenzo Scupoli cfr. HUDON, W.V., *Theatine spirituality...*, págs. XIII-XVII e 42-60; COLUSSO, F., COSI, L., SPEDICATO, M., coords., *Laurentius hydruntinus, chierico regolare. Lorenzo Scupoli e il suo tempo, Atti del Convegno internazionale interdisciplinare nel IV Centenario della morte di Lorenzo Scupoli*, Lecce, Grifo (Cavallino), 2014; VANNI, A., "«Una continua battaglia acciò siano coronati li virili combattenti». Le radici della spiritualità teatina da Battista da Crema a Lorenzo Scupoli", *Roma moderna e contemporanea*, XVIII (2010), págs. 79-102. Per il *Combattimento spirituale* cfr. SCUPOLI, L., *Combattimento spirituale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1992.

41. ANDREU, F., *Andrea Avellino...*, pág. 73.

42. Il rapporto tra Andrea Avellino e Carlo Borromeo è stato approfondito da TONONI, G., *San Carlo Borromeo a Piacenza*, Milano, Tip. E Libr. dell'unione, 1910. Si veda inoltre VANNI, A., "La diocesi di Piacenza...", págs. 248-253.

della pietà popolare di cui i teatini erano oramai maestri, esperti nella comunicazione e nell’arte di commuovere i fedeli⁴³. Anche per questo l’arcivescovo incentivò la liberalizzazione della letteratura devozionale che a suo tempo Carafa aveva censurato con l’accusa di essere un potenziale vettore della dottrina di Lutero⁴⁴. In quegli anni Avellino divenne il direttore spirituale della nobiltà milanese, come testimonia il tenore della sua corrispondenza con Beatrice d’Este, Giulia Sanseverino, Diana D’Adda, Paola Visconti e alcuni esponenti delle famiglie Trivulzio e Tagliaferro⁴⁵. Il suo rapporto con Borromeo è inoltre testimoniato da un carteggio epistolare dal quale si evincono le motivazioni del trasferimento dei teatini a Milano. Il loro servigi nel processo di riforma della diocesi erano infatti ripagati dalla protezione che Borromeo poteva offrire all’ordine, in virtù delle sue conoscenze e dei suoi contatti nella curia romana⁴⁶. Non a caso Avellino, svolti i suoi compiti istituzionali nella nuova casa teatina, si trattenne nell’area metropolitana sottoposta all’influenza ambrosiana. Nel maggio del 1571 fu preposito della casa di San Vincenzo, in Piacenza, diocesi suffraganea di Milano, dove fu direttore del seminario di formazione del clero, penitenziere diocesano e direttore di un pio luogo di convertite⁴⁷. Continuò nella sua attività di direzione delle coscienze, in contatto con la nobiltà locale: fu confessore di Maria d’Aviz, moglie di Alessandro Farnese, e del figlio Ranuccio, che confortò attraverso una serie di lettere durante il suo difficile impegno militare nelle Fiandre e al quale dedicò il *Trattato sull’umiltà*⁴⁸.

Grazie alla lunga collaborazione con Borromeo, i teatini napoletani poterono quindi beneficiare di non pochi favori. L’intervento risolutivo di Borromeo servì soprattutto per agevolare il radicamento delle case di Firenze e Ferrara dove i nuovi arrivati erano stati “trattati peggio dei secolari”, perché sudditi di Filippo II⁴⁹. È questo un punto di

43. NOVI CHAVARRIA, E., “I teatini e il «governo delle anime» (secoli XVI-XVII)”, in D’ALESSANDRO, D. A., coord., *Sant’Andrea Avellino e i teatini...*, pág. 274.

44. CARVALE, G., *L’orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, págs. VII-VIII.

45. *Lettere scritte dal glorioso sant’Andrea Avellino a diversi suoi divoti, date alla luce da’ chierici regolari di San Paolo Maggiore di Napoli*, 2 voll., Napoli 1731-32, ad indicem.

46. Sulla corrispondenza tra Borromeo e Avellino cfr. PELLEGRIN C., “Lettere di sant’Andrea Avellino”, *La Scuola Cattolica*, XXXVIII [1910], págs. 248- 269.

47. SPINELLI, G., “Gli ordini religiosi maschili”, in *Storia della diocesi di Piacenza*, vol. III, “L’età moderna. Il rinnovamento cattolico (1508-1783)”, Brescia, Morcelliana, 2010, pág. 348.

48. *Lettere scritte dal glorioso sant’Andrea...*, ad indicem; AVELLINO, A., *Trattato dell’umiltà*, Roma, Edizioni della Cometa, 2009.

49. La lettera a Borromeo è del 17 novembre 1579. Cfr. *Lettere scritte dal glorioso sant’Andrea...*, pág. 265.

particolare interesse, che mostra il profondo iato che si era venuto a creare, nel giro di pochi anni, sulla collocazione politica dell'ordine. Il fatto che i teatini, fino al 1559 considerati delle creature di Carafa e, di conseguenza, acerrimi nemici degli spagnoli (basti pensare che Paolo IV era un antispannolo convinto, schiettamente filofrancese, capace durante la guerra del Sale del 1555 di scomunicare Carlo V e suo figlio)⁵⁰, già negli anni settanta del Cinquecento fossero ritenuti dei fedeli sudditi di Filippo II testimonia il processo di radicamento nel territorio che avevano avviato a Napoli. Essi erano oramai divenuti un ordine aristocratico per eccellenza su cui investire in termini di prestigio, "autorappresentazione" e autorevolezza⁵¹. Per questo motivo, nel giro di breve tempo, avvenne un vero e proprio ribaltamento e quello fondato da Carafa divenne un ordine filospagnolo, su cui i nuovi reggenti del Regno potevano fare completo affidamento, come sarebbe accaduto negli anni successivi, per esempio durante l'eruzione del Vesuvio del 1631 (quando i teatini si occuparono di catalizzare ed esorcizzare le paure del popolo) o durante la rivolta di Masaniello del 1647⁵².

Fino ai primi anni ottanta del Cinquecento, Andrea Avellino soggiornò tra Milano e Piacenza, dove svolse compiti e incarichi istituzionali. In seguito tornò definitivamente a Napoli per dedicarsi alla cura delle anime e alla direzione spirituale. Nell'aprile 1584 fu eletto preposito delle due case di San Paolo Maggiore e di Santi Apostoli mentre con un rescritto normativo del 29 luglio 1595, Gregorio XIV gli concesse facoltà di udire le confessioni di chiunque e in qualunque diocesi. Continuò le sue attività in favore dei confratelli e dei fedeli fino alla morte, che avvenne il 10 novembre 1608⁵³, quando non sopravvisse a un colpo apoplettico che lo colse durante la celebrazione della messa⁵⁴.

La sua importanza, come detto, è legata anche alla trasformazione dell'ordine che portò al riconoscimento di Gaetano Thiene

50. VANNI, A., "Il filofrancesismo di Gian Pietro Carafa (1476-1559). Tra dinamiche politiche e tensioni religiose", in D'AMICO, J. C., FOURNEL, J. L., coords., *Francesco I e lo spazio politico italiano: territori, stati, domini*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2018, págs. 319-335.

51. NOVI CHAVARRIA, E., "I teatini e il «governo delle anime»...", pág. 281.

52. Si vedano, su questo importante tema di politica religiosa, CAMPANELLI, M., "Sant'Andrea Avellino e i teatini...", págs. 205-206 e NOVI CHAVARRIA, E., "I teatini e il «governo delle anime»...", pág. 281.

53. Tutti questi aspetti della biografia di Andrea Avellino si trovano in ANDREU, F., *Andrea Avellino...*, pág. 74.

54. Andrea Avellino è celebrato come il protettore dalle morti improvvise. Cfr. DONATI, M. P., *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Roma, Carocci, 2010, págs. 145-165.

come principale ispiratore della compagnia, e alla sua beatificazione. La necessità di avere un santo fondatore era emersa per i teatini già sul finire del Cinquecento, come per gli altri chierici regolari istituiti nella prima parte del secolo. Nonostante gli sforzi che avevano dovuto profondere per ridisegnare la propria struttura sociale e politica dopo la morte di Carafa, la difficoltà di un riconoscimento ufficiale delle proprie origini poneva l’ordine in una posizione di secondarietà rispetto agli altri istituti religiosi. La beatificazione di Ignazio di Loyola del 1609 (cui sarebbe seguita la canonizzazione del 1622, nella stessa tornata in cui furono elevati alla gloria degli altari Francesco Saverio, Filippo Neri e Teresa d’Avila) metteva in evidenza come, nonostante tutto, la collocazione in curia dei teatini era ancora particolarmente fragile⁵⁵. Viste le oggettive difficoltà legate alla beatificazione di Paolo IV ai suoi confratelli non rimaneva che investire sul cofondatore Gaetano Thiene, un personaggio che era tuttavia rimasto piuttosto in ombra. Gaetano era infatti morto nel 1547 nel relativo disinteresse, sia dei compagni che della popolazione napoletana, ed era stato seppellito in forma anonima nella tomba comune della chiesa di San Paolo⁵⁶. La sua beatificazione si rendeva perciò tanto necessaria quanto difficoltosa⁵⁷. Non bisognava infatti convincere solamente Roma, ma anche i confratelli estranei alle logiche della casa di Napoli.

Durante le fasi che precedettero il processo istruttorio di Gaetano, quando i padri napoletani si prodigarono alla ricerca di testimonianze e attestazioni, con una sua autorevole *Lettera*, databile tra il 1598 e il 1602, Avellino creava il presupposto per la riscrittura della storia teatina e, di conseguenza, per la sua “seconda fondazione”⁵⁸, della quale si sarebbero occupati in seguito gli storiografi, in particolare Giovanni Battista Castaldo e Giuseppe Silos⁵⁹. La *Lettera* doveva fare una selezione tra i confratelli più rappresentativi e preparare il processo di omogenizza-

55. Sulla beatificazione di Ignazio di Loyola e le politiche papali in materia di canonizzazione si veda GOTOR, M., *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002, págs. 127-253.

56. DE MAIO, R., “Come si crea un mito agiografico. San Gaetano patrono di Napoli”, in DE MAIO, R., *Riforme e miti...*, págs. 275-282.

57. Sulle difficoltà legate alla beatificazione di Gaetano Thiene si veda VANNI, A., *Gaetano Thiene...*, págs. 158-173.

58. La lettera di Andrea Avellino è pubblicata interamente in VEZZOSI, G.F., *I scrittori de' chierici regolari detti teatini*, 2 voll., Roma, Stamperia della S.C. di Propaganda Fide, 1780, vol. I, p. 73-85.

59. Sull’importanza di Castaldo per la seconda fondazione teatina si veda BELLIGNI, E., “La storiografia teatina...”, págs. 148-151 e 154-155. SILOS G., *Historiarum Clericorum Regularium A Congregatione Condita*, 3 voll., Roma-Palermo, Vitale Mascardi - eredi Corbelletti - Pietro dell’Isola, 1650-1666.

zione e normalizzazione dell'ordine. Tralasciata deliberatamente, e anche un poco clamorosamente, l'esperienza religiosa di Gian Pietro Carafa, di Giovanni Battista Consiglieri e di Bernardino Scotti, tutti promotori dell'indirizzo inquisitoriale (il primo papa, gli altri due cardinali), dei quali "non scrivo perché non so cose notabili"⁶⁰, Avellino indugiava invece su Gaetano Thiene, che non aveva conosciuto ma che fu tra i primi a chiamare "il santo nostro fondatore"⁶¹. In poche righe Avellino tracciava i caratteri salienti dell'esperienza religiosa del vicentino, in particolare il suo intenso ascetismo, significato dalla volontà di spegnersi "in cinere et cilicio" senza "che vi si ponesse matarazzo" al posto dello scomodo "saccone"⁶².

Oltre a Gaetano, nella *Lettera* venivano quindi dipinti i requisiti del nuovo prete teatino, incardinati sull'immagine di Giovanni Marinoni, che si trasformava in un esempio di devozione e soprattutto astinenza, tanto che

stando io accanto alla mensa di lui, vedeva che poneva la carne su il tagliere, e poneva su la carne una fetta grande di pane, e fingeva tagliare la carne e tagliava il pane, e quello mangiava in cambio della carne, quale ricoperta col tagliere rimandava alla cucina, et altre astinenzie secrete faceva con discipline, ché doppo la sua morte già li si trovò una disciplina [vale a dire un flagello, una frusta] d'ottone insanguinata⁶³.

Il suo maestro di noviziato era talmente devoto che "si vedeva spesso lagrimare, non solamente in secreto, che usciva cogli occhi rossi e bagnati". "Ma spesso —continuava Avellino nella sua *Lettera*— ancora quando celebrava, e specialmente le feste solenni, che appena poteva cantare la messa tanto era il pianto et l'abondantia delle lagrime, alcuna volta per l'allegrezza [...] alcuna volta per dolore e compassione"⁶⁴. Inoltre, scriveva Avellino, Marinoni "nel predicare non diceva cose di molta dottrina (ch'egli veramente non aveva), ma le cose triviali che diceva erano dette con tanto fervore e voce potente (e aveva una grande e bellissima voce, dolce e soave), che moveva gli ascoltanti a devozione e a terrore" tanto da "far vedere il paradiso e l'inferno aperto"⁶⁵. Agli albori del XVII secolo le qualità del nuovo teatino non erano più esemplificate sulle esperienze del rigido e altero Carafa, il "severo martello degli he-

60. VEZZOSI, G.F., *I scrittori de' chierici regolari...*, vol. I, pag. 84.

61. Ibidem, pag. 73.

62. Ibid, pag. 73.

63. Ibid, pag. 76.

64. Ibid, pag. 74.

65. Ibid, pag. 75.

retici”, ma dovevano affondare in quella spiritualità, strutturata intorno alla “humiltà de core” e alla degradazione della propria superbia che si respirava negli anni venti del Cinquecento nelle confraternite veneziane ispirate da Battista da Crema⁶⁶, dove Giovanni Marinoni aveva incontrato Gaetano Thiene per la prima volta.

Il nuovo prete teatino doveva essere quindi “devotissimo e vigilantissimo e astinentissimo”⁶⁷, ma anche umile e zelante. Insieme con Marinoni, anche gli altri padri di San Paolo Maggiore condividevano queste caratteristiche⁶⁸. Nella *Lettera* Avellino ricordava Paolo Burali, suo compagno di noviziato, campione di “bassezza e umiltà”⁶⁹, scrivendo che questi, “entrato che fu alla religione, sempre dimostrò grande umiltà, stimandosi vile, havendo dispiacere quando alcuno faceva stima di lui” e non volendo “essere dagli altri più stimato, tanto desiderava esser tenuto vile. E nell’esteriore anco il dimostrava, imperocché volentieri faceva servigi vili, come scopare, pulire vasi immondi, ed altre simili cose”⁷⁰. Egli si comportava in questo modo, “quando era suddito come quando era preposito, così caminò mentre stette nella religione. Fatto poi vescovo contro la sua volontà, e per forza, fu amico della povertà”⁷¹. Ne scaturiva l’immagine di una dignità episcopale completamente differente da quella che aveva caratterizzato l’ordine nei suoi primi trent’anni di storia, personificata da Gian Pietro Carafa il quale aveva assunto un contegno distaccato e altezzoso nei confronti dei confratelli, non perdendo occasione per rivendicare la propria autorità. Del resto, la dimensione piramidale e gerarchica doveva essere la cifra distintiva del suo governo, e serviva per differenziare la compagnia sia all’interno, affermando il suo ruolo di padrone assoluto, sia all’esterno, rimarcando la distanza dei padri nei confronti dei laici, ma anche dei preti girovaghi, degli apostati e di tutti quei rappresentanti del clero che a suo avviso vivevano di sotterfugi e non avevano vergogna della propria ignoranza. Non a caso, ai suoi tempi, si permetteva l’ingresso tra i teatini “a chi ha gramatica”⁷².

66. SOLFAROLI CAMILLOCCI, D., *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell’Italia del primo Cinquecento*, Napoli, La città del Sole, 2002, pág. 220.

67. VEZZOSI, G. F., *I scrittori de’ chierici regolari...*, vol. I, pág. 77.

68. Non è un caso, quindi, che alcuni anni più tardi, per promuovere la nuova vocazione teatina, Giovanni Battista Castaldo pubblicò un libro attraverso il quale esaltare le caratteristiche comuni di coloro i quali considerava i principali padri dell’ordine. Cfr. CASTALDO, G. B., *Vita di tre gloriosi confessori di Cristo della religione de padri chierici regolari. Il beato Gaetano Thiene, il beato Giovanni Marinoni e il beato Andrea Avellino*, Vicenza, Grossi, 1627.

69. VEZZOSI, G. F., *I scrittori de’ chierici regolari...*, vol. I, pág. 80.

70. Ibidem, pág. 79.

71. Ibid, pág. 83.

72. SANUTO, M., *I diari...*, vol. XXXVII, pág. 90.

Per mezzo della sua *Lettera* Andrea Avellino intendeva indurre i confratelli a una profonda riflessione sulla necessità di trovare una soluzione definitiva al problema legato alla fondazione e alla paternità dell'ordine e li invitava a concentrarsi intorno alle caratteristiche della figura di Gaetano Thiene e, soprattutto, dei suoi insegnamenti. La *Lettera* ebbe il merito di avviare il nuovo corso, ma solamente la morte del suo autore diede in maniera determinante nuova linfa al cambiamento. In questa occasione, i suoi confratelli architettarono una vera e propria strategia che portò alla promozione e al riconoscimento del culto di Avellino e alla conseguente "consacrazione dell'ordine religioso attraverso l'ascesa agli altari dei padri più rappresentativi"⁷³. Una strategia, nata dal basso, che nel corso di pochi decenni, aggirando le decisioni provenienti da Roma e il relativo isolamento curiale dei padri, riuscì a creare una vera e propria famiglia di santi, beati e venerabili, tutti teatini, come Avellino, Thiene, Burali, Marinoni, Pescara Castaldo, o a loro legati, come la mistica Orsola Benincasa, fondatrice delle romite e oblate della Immacolata concezione⁷⁴.

Il riconoscimento delle virtù di questi candidati alla gloria degli altari doveva coinvolgere in maniera iperbolica la pietà popolare, attraverso l'allestimento di sepolcri trionfali, feste, processioni, grandi addobbi, ma anche una serie di atti che avallavano un riconoscimento *ante litteram* della loro santità, come il commercio di reliquie, la nomina nel *confiteor*, la circolazione di immagini con la gloriola di raggi luminosi intorno al capo *et similia*. Era una strategia ben architettata perché da una parte, grazie al coinvolgimento dell'aristocrazia napoletana, i teatini furono in grado di congregare le piazze, a volte fomentando veri e propri tumulti, per creare un vero e proprio teatro devozionale intorno ai confratelli che si volevano morti in odore di santità; dall'altra, per provare a guadagnare alla propria causa le decisioni romane, in particolare quelle del Sant'Uffizio, essi rivendicarono, quasi millantandola, la loro partecipazione alla riforma del clero e del sacerdozio e alle attività inquisitoriali⁷⁵, che in verità avevano caratterizzato l'ordine ai tempi di Carafa ed erano state da tempo abbandonate in favore delle opere di assistenza e apostolato. Era una strategia tentacolare che, nonostan-

73. SODANO, G., "Modelli di santità teatina: Andrea Avellino e i padri i San Paolo Maggiore a Napoli tra XVI e XVII secolo", en D'ALESSANDRO, D. A., coord., *Sant'Andrea Avellino e i teatini...*, pág. 290. Lo stesso Sodano sottolinea come il processo istruttorio napoletano sia stato il primo aperto a Napoli dopo la grande fabbrica dei santi medievali.

74. FIORELLI, V., *I sentieri dell'inquisitore. Sant'Uffizio, periferie ecclesiastiche e disciplinamento devozionale*, Napoli, Guida, 2009, pág. 126.

75. SODANO, G., "Modelli di santità teatina...", págs. 291-294.

te le denunce dei detrattori, i quali si sperticavano in rimostanze e lagnanze attraverso le quali sottolineare la tenace anomia dei padri e il loro essere refrattari a qualunque tipo di direttiva emanata dalle congregazioni dei Riti e del Sant’Ufficio⁷⁶, permise ai confratelli di San Paolo di raggiungere l’obiettivo prefissato.

A proposito della promozione della santità di Andrea Avellino, nel contestare le loro pratiche illecite il gesuita Deodato Gentile scrisse che “sono molti giorni che li padri teatini sono andati invitando gente per la festa [...], spargendo voce [non veritiera] che avevano avuto la messa di Sua Santità di detto don Andrea et anco il titolo di beato”⁷⁷! Nonostante le denunce, essi furono abili a sfruttare a proprio vantaggio i conflitti giurisdizionali che a Napoli coinvolgevano da tempo la Spagna e la Santa Sede e riuscirono a creare un vero e proprio fronte comune per imporre letteralmente il culto di Avellino. Un fronte al quale dovevano partecipare i nuovi signori del Regno, gli Eletti della città di Napoli, l’arcivescovo, i nobili e il popolo, favorendo così il processo di beatificazione⁷⁸.

Proprio per queste caratteristiche, lontane dai dettami imposti in curia e dal modello eroico di santità tridentino, i santi teatini sono santi *sui generis*, plasmati sull’agiografia medievale. Sono santi guaritori e taumaturghi: allo stesso Avellino, tra il 1612 e il 1618, sono attribuiti infatti più di 100 miracoli e guarigioni, tali da creare una vera e propria fabbrica di *ex voto*⁷⁹. Il successo del culto di Andrea Avellino, beatificato nel 1624 —simbolicamente durante le celebrazioni del centenario della fondazione— durante il pontificato di Urbano VIII, spinse quindi i padri a promuovere quello di Gaetano Thiene e, insieme con esso, a ridisegnare l’identità e l’architettura teatina. Nata dal basso, la “seconda” fondazione otteneva con la beatificazione di Gaetano del 1629 e il suo riconoscimento come ideatore e principale autore della compagnia di chierici, una sua legittimazione ufficiale, aprendo di fatto le porte alla nuova storia dell’ordine.

76. FIORELLI, V., *I sentieri dell’inquisitore...*, págs. 175-178.

77. Ibidem, pág. 202.

78. Ibidem, pág. 204.

79. CAMPANELLI, M., “Sant’Andrea Avellino e i teatini...”, págs. 218-219.

La santidad eucarística en la *devotio* moderna: Visiones *aggiornadas* de una realidad intangible

Eucharistic holiness in *devotio* moderna: Aggiornated visions of an intangible reality

Javier González Torres

Fundación Victoria – Universidad de Málaga

<http://orcid.org/0000-0001-9983-6657>

javier.gonzalez@fundacionvictoria.edu.es

Resumen

En cumplimiento de dictados tridentinos, las órdenes religiosas releen desde finales del siglo XVI las vidas de sus emblemáticos santos, potenciando sus actitudes como guías para los fieles y resaltando su participación atemporal en el banquete eucarístico de Cristo. La multiplicidad de recursos expresivos del momento será el canal adecuado para visualizar un extenso catálogo de 'comuniones extáticas'.

Palabras clave

Eucaristía, Hagiografías, Mística, Mentalidad barroca, vidas ejemplares

Abstract

In compliance with Trentinian dictations, Religious Orders re-read the lives of their emblematic saints since the end of the 16th Century, enhancing their attitudes as guides for the faithful and highlighting their timeless participation in the Eucharistic banquet of Christ. The multiplicity of expressive resources will be the appropriate channel to visualize an extensive catalog of 'ecstatic communions'.

Key Words

Eucharist, Hagiographies, Mystic, Thinking Baroque, Exemplary lives.

La nueva visión que la Iglesia de la Reforma ofrece sobre la vida de los santos terminará siendo, a la postre, uno de los puntos álgidos de la creatividad barroca; alrededor de estos personajes se trazará una compleja trama simbólica —surgida de la combinación teórica con la práctica artística— que se adentra en un universo sensorial, inquietante y fascinante, donde los límites entre lo ilusorio y lo real se difuminan bajo una ambientación sobrenatural¹. El *theatrum sacrum* que se vive en el interior de los también renovados templos deviene justamente de esa interacción-integración de elementos, participando de ellos la rúbrica litúrgica y la homilética, integradas dentro de un espectáculo sensorial.

El proceso surge de un impulso teológico que une la escolástica y el humanismo en una misma línea. Una amplia erudición y el manejo de fuentes bajo criterios científicos y deductivos, combinados con la elegancia formal y literaria, son la solución a cuestiones complejas, ‘resueltas’ armónicamente desde la fe y la razón².

Así, la vida de los santos es el resultado de dimensionar sus almas piadosas, en unos casos contraídas por el dolor y, en otros, conmovidas por el ascetismo, al objeto de proyectar y transmitir al fiel los grandes misterios de la religión cristiana. Unas hagiografías que van a ser entendidas, difundidas e incluso instrumentalizadas a partir tanto de relatos medievales como de otros de nuevo cuño, planteados al modo de recurso literario. Junto a ello, la representación de diferentes constantes de variada genealogía, así como la disposición de escenarios genéricos, actúan de marco idóneo en el que comenzarán a repetirse insistentemente sus ‘hazañas’. De hecho, pueden cambiar los milagros, los atributos, el entorno o las tonalidades de los ropajes, pero el tipo de escenas que se plasman tienden a mostrar el carácter edificante del protagonista como modelo aleccionador. Estos *exempla*, enmarcados en distintos tipos de piedad y prácticas religiosas, son los que la Iglesia dota de cuantas necesarias virtudes sean dignas de difundir y fortalecer en función del contexto socio-histórico en el que se imbrica. Es justamente ‘el efectismo dramático’³ que causan tales presencias, que la figura del santo queda unida legendariamente al concepto de

1. SOICHITA, V. I., *Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid, Alianza-Forma, 1995.

2. BELDA, J., “La tradición teológica española”, *Scripta Theologica*, 15-3, 1983, págs. 849-851.

3. Término empleado por SÁNCHEZ LORA, J. L., “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, en GONZÁLEZ-SÁNCHEZ, C. A. y VILA VILAR, E. (coords.), *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, 2003, págs. 336-352



héroe épico, situándose ambas figuras por encima de lo humano para representar así un modelo tan perfecto que la fidelidad con el relato histórico que sustenta el episodio se convierte en irrelevante.

Y unidos a ellos, la exaltación sacramental; los santos quedan arrobados por la presencia eucarística, ‘repescándose’ incluso episodios de aquellos otros que históricamente ejercieron un papel trascendental en la historia eclesiástica y que, ahora, suman ‘nuevas cualidades’. No extraña la recuperación completamente anacrónica de la última comunión de María Magdalena, distinguida discípula de Cristo y testigo de su resurrección⁴. Su identificación con otras figuras testamentarias llevaría a la Iglesia occidental a destacar su papel pecador y el arrepentimiento de las acciones negativas, adoptando una vida de penitencia y oración; este aspecto se retoma, venerando con especial celo a Cristo-eucaristía. Un mismo proceso de ‘modernización’ experimentado por uno de los padres de la Iglesia latina, Jerónimo de

Imagen 1. Domenico Zampieri, *Última comunión de san Jerónimo* (1611/1614 - Museo Vaticano); y José de Ribera, *El milagro de san Donato de Arezzo* (1652 - Museo de Picardía, Amiens)

4. *Historia de la vida de Sta. María Magdalena [...] compuesta en francés por un Religioso del Real Convento de S. Maximino del Orden de Predicadores traducida al castellano por el P. Fr. Isidoro de Gelves*. Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1786.

Estridón (ca. 340-420)⁵ o las misas presididas por el fundador de los benedictinos, Benito de Nursia (480-547)⁶.

Los antiguos mártires también tendrán cabida en esta recuperación icónica de raíz eucarística, sirviendo sus ejemplos de doble invitación a los fieles: de un lado, comulgando el pan y el vino; y, por otro, convirtiéndose en modelo por cuanto son capaces de entregar sus propias vidas en defensa de su fe en Cristo. La última comunión de Lucía de Siracusa (283-304)⁷ o la legendaria vida de Donato de Arezzo (+362), considerado el primer obispo de esta localidad italiana⁸, serán algunas de estas manifestaciones.

Se trata, en definitiva, de forjar una renovada historia eclesial en donde los sentidos y la percepción se integran en una inédita vía de relación con lo sagrado. Y en ese sentido, el ejemplo de los santos llega a veces a eclipsar –cuando no a sustituir– a los más conceptuales temas bíblicos, debido a las enormes potencialidades catequéticas de los primeros para ilustrar, de manera fehaciente, el perfecto papel de intercesores de la fe ante Dios, viviéndose una auténtica *era sanctorum* que se extiende a lo largo del siglo XVII.

Objetivo del santoral reformado: unión con Cristo a partir de una misma Iglesia

Es justamente esa ‘mística’ la que destaca en los episodios de las revisadas hagiografías. De hecho, el sentido original del término *mystikós* alude a la acción de ‘cerrar’ los ojos o la boca, un hecho que fue amplificado posteriormente por los teóricos cristianos, añadiéndole un triple significado: bíblico, dimensión argumentada desde Orígenes para explicar porqué san Pablo hablaba del “misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria [...], Cristo”⁹; sacramental,

5. *La vida de S. Geronimo doctor de la Santa Iglesia*, Madrid, Tomas Iunti, 1595.

6. FERNÁNDEZ, P., *Historia de la Liturgia de las Horas*, col. Biblioteca Litúrgica 16, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002, págs. 115-134.

7. *La vida del bienaventurado San Amaro, con el martyrio de Santa Lucía*, Cuenca, Casa de Salvador de Viader, 1629.

8. *Vite de Santi e Beati toscani. De'quali infino á hoggi comunemente si ha cognizione. Raccolte, e parte ancora, ó Scritte, ó Volgarizzate dal Padre Abate Don Silvano Razzi Camald di nuovo ristampate.*, Florencia, Stamperia de'Sermartelli, 1627, págs. 64-67.

9. *Epístola a los Colosenses* 1, 24-27.

auspiciando un rito que culmina en la comunión, la llamada por Juan Crisóstomo como ‘cena mística’; y, espiritual, asignando un conocimiento misterioso e inefable de Dios, cuya comprensión se convierte en la cúspide de la vida comunitaria a la luz de la fe¹⁰.

Estos tres sentidos dotan de profundidad al conocimiento de Dios que el cristiano alcanzaría, una vez entendiese y aplicase en su vida el contenido de los textos sagrados predicados en los templos y vivenciados en los sacramentos¹¹. Y, de entre ellas, la dimensión espiritual, compiladora de las otras dos, será la más utilizada a partir del siglo XVII, sustantivándose ‘la mística’ como designación del entendimiento de la divinidad a través de las realidades que se enrojan en los fenómenos extraordinarios. Es desde ahí donde se nutren las locuciones, visiones, revelaciones privadas o hechos milagrosos que, combinados con otras acciones, demuestran prácticamente cómo la intervención de Dios ‘a modo de *gratis data*’ reconoce el esfuerzo, dedicación e insistencia de aquel santo por alcanzar su unión con éste. Tal ‘experiencia mística’ fruto de una especial, intimista y particular vida, es la que el fiel está llamado a imitar para alcanzar, al final de su existencia, la anhelada santidad¹².

Los protagonistas ‘barrocos’ de una experiencia trascendente: el santoral eucarístico

Esa particular vivencia adquiere —en pleno proceso de la Reforma católica— una nueva dimensión al relacionarse intrínsecamente con la eucaristía; un hecho que no es novedoso en sí, puesto que desde sus orígenes institucionales, los Padres de la Iglesia habían incidido en ello¹³. La tradición alcanzó posteriormente a la escolástica medieval desarrollando, gracias a Tomás de Aquino y Buenaventura de

10. AREOPAGITA, P.-D., *De mystica theologia* 1, 1. Edición perteneciente a HEIL, G. (ed.), *Corpus Dionysiacum II*, De Gryter, 1991.

11. Véase BELDA PLANS, M., *Eucaristía y vida espiritual*, serie colección teológica, Bogotá, Universidad de la Sabana, 2001, pág. 49 y ss.

12. GONZÁLEZ TORRES, J., *La Capilla Sacramental en el Barroco andaluz: espacio, simbolismo e iconografía*, Málaga, Universidad, 2016, págs. 240-242. [Consulta en línea <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/12832>]

13. Atrás quedan las narraciones de los Padres de la Iglesia, insistiendo en poner de manifiesto —siguiendo a Cirilo de Jerusalén— que el tomar el cuerpo y la sangre de Cristo permiten al fiel llegar “a ser tan concorpóreos y consanguíneos con Él”; la comparación realizada por Cirilo de Alejandría entre la comunión y la unión perfecta de dos trozos de cera que se funden en uno solo; la interpretación en clave eucarística de ciertos versículos de los Salmos; o aquella ‘abstemia embriaguez’ de la que hablaba Cipriano, que otorga sabiduría espiritual.

Bagnoregio, una teología sacramental estructurada. Y, desde el terreno de la plástica medieval, se había puesto de manifiesto tales circunstancias a través de aquellas misas en las que ocurría con frecuencia algún acontecimiento sobrenatural.

Solapado por la cultura renacentista, la novedosa propuesta del reformado santoral pasa por convertir en protagonistas a hombres y mujeres que, tanto de otras épocas como de la contemporánea, ampliarán con su presencia el elenco de momentos que terminan configurando en clave moderna la idea de ofrecer al fiel un contacto íntimo con Cristo a través de la celebración sacramental. Y, siguiendo este hilo argumental, las distintas órdenes religiosas desarrollan todo un catálogo de recursos de variada genealogía alrededor de sus santidades más carismáticas.

La ascética sacramental del Carmelo

El magisterio ejercido por Teresa de Jesús (1515-1582) se basa en su particular experiencia de ‘comunicación divina’ con Cristo, afirmando en sus escritos que es en la eucaristía donde tiene lugar la manifestación más suprema de éste. De ahí que conmine a los fieles a no desconfiar de la acción salvífica que está implícita al manducar la hostia consagrada, “con tan grande majestad que no ha quien pueda dudar sino que el mismo Señor”¹⁴. Desde su propia vivencia, la abulense invita a la comunidad a descubrir en el sacramento esa misma vía de conocimiento que, a su vez, permitirá superar aquellas críticas –como las luteranas– que ponen en evidencia la presencia real de la divinidad en el mismo¹⁵. En *Camino de Perfección* explicita cómo el don del Padre en Cristo, a través del Espíritu, se da en el sacramento; un relato en el que pretende destacar lo privilegiada que se siente al tener delante, en persona, al propio Cristo¹⁶.

Una unión que, de igual modo, también experimenta Juan de la Cruz (1542-1591), como así se recoge en sus poesías. Y, así, al amparo de ambos, los reformadores carmelitas se esfuerzan en su representación plástica en paralelo al desarrollo de las prácticas eucarísticas y al fomento de las cofradías sacramentales, proponiendo una vida ascética centrada en Cristo.

14. CEPEDA Y AHUMADA, T. de J., *Vida* c. 28, 8. Edición de MADRE DE DIOS, E. y STEGGINK, O., *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, BAC, 2015.

15. *Ibidem*, en *Fundaciones* 3, 10.

16. Cf. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, T., *Paso a paso leyendo con Teresa su Camino de Perfección*, Burgos, Monte Carmelo, 1995, pág. 234.

Son explícitas las obras que muestran la unión mística de Teresa de Jesús recibiendo la eucaristía, levitando o desvaneciéndose ante la presencia de Dios. En un lienzo titulado *La comunión de santa Teresa*, atribuido a Juan Martín de Cabezalero, la santa se arrodilla para recibir la hostia consagrada de manos del celebrante, el franciscano Pedro de Alcántara. La grandilocuencia del escenario contribuye a reforzar el papel del sacerdote seráfico, fedatario de las visiones místicas de la religiosa, convertida en pieza fundamental de la trascendental dimensión que el santoral adquiere en la Reforma católica. El paroxismo anacrónico se alcanza al incluir como testigos de tan significativa acción a Francisco de Asís y Antonio de Padua, haciendo válido el pasaje recogido en la obra de fray Antonio de la Huerta, *Historia y admirable vida del glorioso Padre San Pedro de Alcántara* (1669).

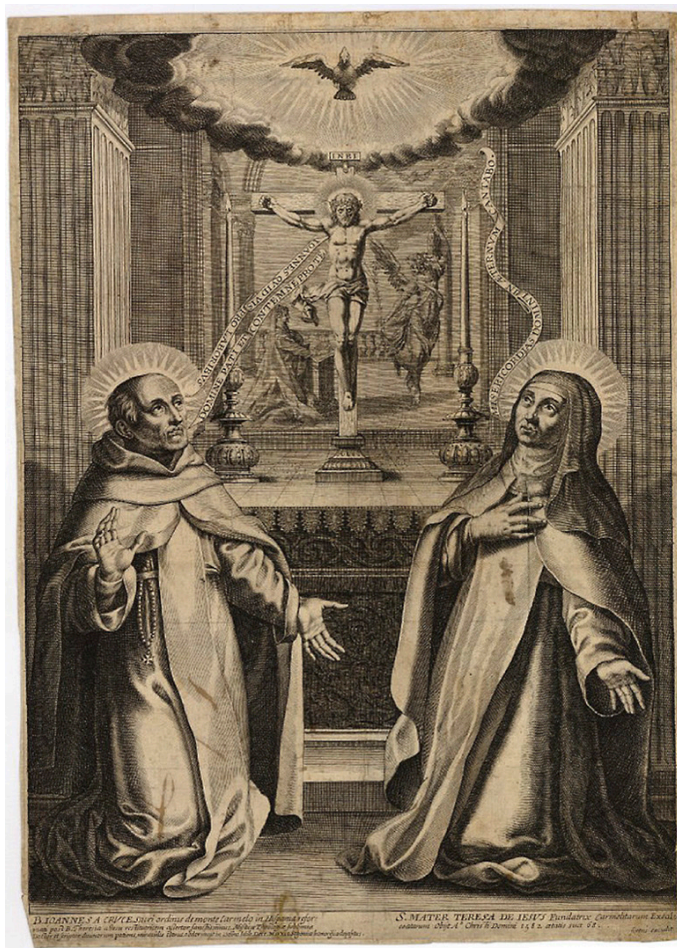
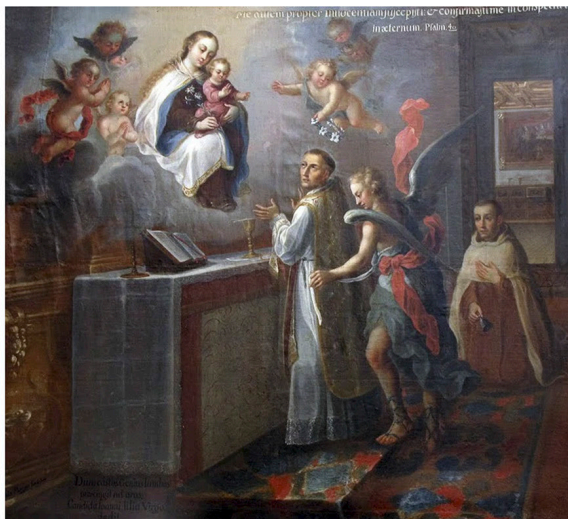


Imagen 2. Anónimo francés. *Santa Teresa y san Juan de la Cruz arrobados por la Eucaristía* (1620-1638)

La iconografía carmelita resalta a la par la vivencia mística de Juan de la Cruz ante el sacramento: exponiendo la milagrosa conversación que mantuvo con un cuadro de Cristo nazareno¹⁷, así como significando los arrobamientos sufridos ante el altar, quedando absorto al contemplar cómo de la hostia que consagra se proyectan unos resplandecientes rayos. En otras ocasiones, se refuerza su pertenencia al instituto carmelitano bajo el trasfondo mismo de la eucaristía, como se advierte en una obra de José Joaquín Magón en la iglesia del Carmen de Puebla (México); el santo, en plena celebración, ve como delante suya aparece María, sosteniendo en sus brazos a Jesús niño. Un arcángel a

17. *Resunta de la vida de N. Bienaventurado P. San Juan de la Cruz [...] Ofrecela a N. M. R. P. Fr. Diego de la Concepción*, Bernardo de Villa-Diego, 1675.



sus espaldas le hace entrega del cingulo carmelita, en presencia de otro hermano de la Orden. La inscripción latina *me autem propter innocentiam suscepisti et confirmasti me in conspectu tuo in aeternum*, extraída del salmo 40, 13, supone una promesa de fidelidad que refuerza sin duda la identificación del santo con la carismática congregación.

Otras significativas representaciones son la del célibe medieval Andrés Corsini (1302-1373), de quien se destaca su capacidad para la oración al entender ésta como diálogo directo con la divinidad; y la de la santa florentina coetánea, María Caterina de Pazzi (1566-1607), ejemplo de arrobamientos singulares¹⁸. La visión barroca opta por valorar estas vivencias, entendidas como impactantes ‘abstracciones’ o ‘raptos’ bajo el trasfondo temático sacramental. Claves que sigue, por ejemplo, Felice Cignani en un lienzo donde la santa recibe la comunión de manos del propio Cristo. El entramado

simbólico que rodea el altar —un libro, un lirio y un corazón— aluden a la ciencia sagrada, la pureza y el amor, elementos presentes en la vida diaria de la santa, al servicio de la Orden. Ésta, a su vez, queda refrendada por la difuminada presencia de los históricos profetas Eliseo y Elías.

18. *Vida de la Bienaventurada Madre soror Maria Magdalena de Pazzi [...] Escrita por el Padre Fray Luis de la Presentación, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1626.*

La practicidad eucarística de los franciscanos

La referencia teórica de los hermanos pobres queda marcada a través del 'activismo' de su fundador, Francisco de Asís (1181/1182-1226), así como por los aspectos teóricos desarrollados por Buenaventura de Bagnoregio. Ese sustrato teológico es tan consistente que, con la llegada de la Reforma católica, tan solo precisa de adaptarse en cuestiones concretas, entre las que también descuella la ramificación interna vivida por la comunidad seráfica. En todo caso, la vida del fundador es, en su conjunto, una muestra de su voluntad por participar de la común-uniión con Cristo a través de la manducación de la hostia consagrada, pasaporte para disfrutar de una vida futura plena. De ahí que las escenas eucarísticas barrocas protagonizadas por el *Poverello* abarquen desde una actitud física agotada a la impactante desnudez de su cuerpo, sostenido por otros frailes menores.

La importancia dada a lo visual por la estética post-tridentina deriva en el desarrollo de un novedoso modo de presentar y representar lo divino. Aspecto que a su vez plasma plásticamente el sustrato cristológico sobre el que se asienta, actuando como antídoto frente al protestantismo. Es justo el momento del 'refrigerio sacramental' uno de los aspectos tratados por Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) quien, por derecho propio, se convierte en el Barroco en ensimismado receptor de una comunión ofrecida por un ángel.

El ejemplo bonaventuriano actúa como refuerzo carismático para la Orden, reforzado por las vidas sacramentales de quienes en su tiempo fueron sus discípulos: Bernardino de Siena, Juan de Capistrano y Antonio de Padua. En estos casos, la renovación plástica pondrá de relieve sus especiales vinculaciones-uniones con Cristo a través de la predicación o la intercesión en hechos milagrosos¹⁹. El suceso conocido como *la mula de Bonvillo*, experimentado por el último de los santos mencionados, cobra una especial trascendencia al contraponer la sinrazón de quien reniega de la presencia divina en las especies consagradas frente a la militancia activa del franciscano²⁰.

19. Una aplicación icónica de la trayectoria vital y pastoral de esta trilogía de frailes seráficos, junto al de otros incardinadas en ciclos andaluces, es estudiada por SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A., "Iconografía franciscana en Andalucía: los temas y su proyección artística", en PELÁEZ DEL ROSAL, M. (Coord.), *El franciscanismo en Andalucía. Conferencias del I Curso de verano*, Priego de Córdoba, CajaSur, 1997, págs. 241-280.

20. *Vida, y milagros del Glorioso San Antonio de Padua* [...] Escrita por el R. P. Fr. Miguel Mestre, Gerona, Narcisso de Oliva, 1794

Pág. anterior Imagen 3.
Juan Martín de Cabezalero (atribución), *Comunión de santa Teresa* (siglo XVII - Museo Lázaro Galdiano, Madrid); José J. Magón, *Misa de san Juan de la Cruz* (siglo XVIII - Iglesia de Ntra. Sra. del Carmen, Puebla, México); y, Felice Cignani, *Comunión de Sta. María Caterina de Pazzi* (finales del siglo XVII - Iglesia de la Conversión de san Pablo, Massa Lombarda, Rávena).

Esa misma actitud es la que la Orden explota a través del conocido tema en el que Clara de Asís (1194-1253), ante la presencia de los sarracenos en el convento de san Damián, ora junto al resto de la comunidad frente la píxide sacramental. En los nuevos tiempos, la santa es entendida como el mayor antídoto frente a la herejía y, forzando incluso la rúbrica litúrgica, no duda en levantar la custodia para apelar a la fuerza divina que es capaz por sí sola de repeler el mal.

La apuesta por una pedagogía sencilla es otra de las señas de identidad históricas del instituto seráfico. Bajo esta premisa se imbuye la vida de un fraile español, Pascual Baylón Yubero (1540-1592), cuya humilde condición social no es óbice para convertirse, en pleno siglo XVII, en referente de una santidad alcanzada por medio de la adoración eucarística²¹, su predilección por los desfavorecidos o el don de profecía. En la festividad de Pentecostés de 1592, enfermo en su celda y justo en el momento en el que la campana del cenobio tocaba para señalar la elevación de las especies eucarísticas, moría con los ojos fijos en un crucificado que colgaba de una de las paredes. En los días siguientes, las crónicas insisten en aportar datos de compleja comprobación, uno de los cuales tiene lugar durante la celebración de su funeral: en el momento de la consagración, hubo quien dijo haber visto cómo los ojos del fraile se abrían para presenciar la elevación del cáliz y el pan transustanciados. A partir de ahí, la corriente popular insistía en proclamar la santidad del aragonés, beatificado por Paolo V en 1618 y canonizado, posteriormente, por Alejandro VIII²².

Su hagiografía —fray Juan Ximénez, 1601— es fuente de inspiración para la concreción iconográfica de su figura. Las estampas difunden la confianza del nuevo santo en la eucaristía, presentándolo devotamente arrodillado, en presencia de un cáliz y una hostia sostenidos por querubines²³. Pero la necesidad del momento, en pleno

Pág. siguiente Imagen 4. Agostino Carracci, Última comunión de san Francisco de Asís (ca. 1596 – Dulwich Picture Gallery, Londres); Francisco de Herrera 'el Mozo', *Comunión de san Buenaventura* (1628 – museo del Louvre, París); e Isidoro B. Arredondo, *Santa Clara combate a los sarracenos* (1693 – convento de franciscanas de Ntra. Sra. de Constantinopla, Madrid).

21. Los datos biográficos expuestos han sido extraídos de BRIGANTI, A., *L'innamorato della Eucaristia, San Pasquale Baylon*, Nápoles, 1877; D'ARTÀ, C., *Vita, virtù e miracoli del beato Pasquale Baylon*, Roma, 1672; y *Vida admirable del glorioso San Pascual Baylón [...] por el P. Fr. Juan Baptista Talens*, Valencia, Benito Monfort, 1761.

22. Un interesante opúsculo recoge las celebraciones que tuvieron lugar en Valencia tras la canonización de Pascual Baylón: *Cielos de Fiesta, musas de pascua, en fiestas reales, que a s. Pascual coronan sus mas finos, y cordialissimos devotos [...]* Valencia, Francisco Mestre, 1692.

23. Son variadas las opiniones que el custodio recoge sobre la devota actitud que Baylón desarrollaba una vez que había comulgado o recibido la bendición sacramental, así como las horas que pasaba en vela ante el sagrario. Véase la *Chronica del bendito fray Pascual Baylón de la Orden del P. S. Francisco, hijo de la Provincia de S. Juan Baptista de los frayles descalços del Reyno*



combate contra 'creencias' contrarias, hará que, forzándose la rúbrica litúrgica²⁴, tome la custodia en mano, transido por el acontecimiento y mostrándose como renovado adalid de la presencia real de Cristo en el sacramento.

La cosmología cristológica jesuitica

La frustrada carrera militar de Ignacio de Loyola (1491-1556), le lleva a profundizar en la fe a través de la imitación de los santos. Sus *Ejercicios espirituales* (1548) constituyen una herramienta comunicativa e interactiva para la estimulación de los 'afectos' del fiel a partir de cuatro composiciones de lugar que permiten la anejió de su alma a la divinidad. Un particular carisma que es también recogido en las *Constituciones* de 1554, en las que el carácter misional de la Compañía se refrenda a partir del lema fundacional *Ad maiorem Dei gloriam*.



de Valencia. Por Fray Juan Ximenez, Valencia, 1601.

24. No le está permitido a un lego proceder a la bendición sacramental.

Es evidente que la visión jesuítica de la eucaristía parte de la experiencia de su fundador. Las visiones que éste tuvo en Manresa, en octubre de 1537²⁵ o, sobre todo la vivida en la capilla de la Storta, a las afueras de Roma en noviembre del mismo año, resultan claves. En ésta última y justo en medio de la plegaria, Ignacio entraría en éxtasis al contemplar cómo, entre grandes resplandores, Dios padre le indicara a Cristo que extendiera su protección sobre la Orden. Tan significativo hecho, recogido por el propio santo en sus anotaciones²⁶, será posteriormente amplificado por otros autores que situarán la aparición en plena celebración eucarística, versionando el diálogo que pudo existir entre unos y otros²⁷.

En cualquier caso, Ignacio testimonia su deseo de imitar a Cristo en cualquier acción, tanto que se presta voluntario para compartir el peso de su cruz, en actitud absolutamente servicial²⁸, recompensado por la divinidad al hacerlo receptor de una “iluminación suprasensible”²⁹. En cuanto a las prácticas sacramentales y conocida la bula papal que permitía la fundación de cofradías eucarísticas siguiendo el modelo de La Minerva, los jesuitas se dedican a promover la asistencia a las ceremonias y a incentivar la comunión frecuente, recordando que la recepción del sacramento “no solamente ayuda para que no caiga en pecado, mas aun para conservar en aumento de gracia”³⁰. Al respecto, el soporte teórico lo aporta el ensayo firmado por Cristóbal de Madrid y titulado *De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti*; una obra que propone la comunión semanal con argumentos tomados de las Escrituras, la tradición y la teología. De ahí que las siguientes generaciones de la Orden recibieran el legado de los padres primitivos como patrimonio propio de un carisma diferenciador. Una raíz sacramental

25. La experiencia es recogida en la propia *Autobiografía* de Ignacio, pero son al menos dieciséis las fuentes coetáneas que aluden a este recuerdo como de un seísmo profundo, destacando las firmas de Laínez, Nadal, Polanco o Ribadeneira, s. Cf. RAHNER, H., *The vision of St. Ignatius in the chapel of La Storta*, Roma, CIS, 1975 y DIEGO, L. de, ““Vio tan claramente que Dios lo ponía con su Hijo...”’. La visión de La Storta en la vida de san Ignacio y en la espiritualidad ignaciana”, en *Manresa* 84, 2012, págs. 319-329.

26. DECLoux, S., *The Spiritual Diary of St. Ignatius de Loyola. Text and commentary*, Roma, CIS, 1990, sec. 68

27. LETURIA, P., “La primera Misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía”, en *Estudios Ignacianos* I, págs. 223-235.

28. DUMEIGE, G., “El misterio de la Trinidad en la vida de Ignacio”, en *Homenaje al P. Arrupe. La Trinidad en el carisma ignaciano*, Roma, CIS, 1982, pág. 72

29. TELLECHEA, I., *Solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 2002, 8ª edición, pág. 282.

30. *Ejercicios espirituales*, n. 44. Sobre la devoción eucarística de la orden véase la aportación de O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 1993, págs. 192-197.



convertida así en nódulo básico para los jesuitas, sabedores de que los frutos apostólicos resultantes de su aplicación serían, bajo ese planteamiento, más abundantes.

Serán los propios hagiógrafos del fundador –entre los que destaca el padre Ribadeneyra³¹– los que, en las últimas décadas del siglo XVI y primeras de la siguiente centuria, describan su acción a partir de criterios ‘rationales’ procedentes del humanismo crítico, para así proyectarlo hacia la Compañía y la sociedad como difusor de una piedad actualizada. No en vano, uno de esos argumentos más utilizados es aquel que explicita, siguiendo a su vez los cánones tridentinos³², que no son los santos los que hacen milagros sino que, precisamente, los propios hechos sobrenaturales elevan a las personas hacia la santidad.

Es justamente el criterio edificante, crítico e incluso antropológico el que se sigue en los ciclos iconográficos en pro de reforzar

Imagen 5. Pedro Pablo Rubens, *Milagro de san Ignacio de Loyola* (1620 – Museo de Historia del Arte, Viena); y Bernardo Lorente Germán, *san Francisco de Borja* (1726 – Museo de Arte de la Universidad Loyola, Chicago)

31. RIBADENEYRA, P., *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris, libris quinque comprehensa. In quibus initia ipsius Societatis, ad annum usq[ue] Domini 1556. Explicantur*, Nápoles, G. Cacchi, 1542, c. 1, V, 13.

32. Véase GUILLAUSSEAU, A., “Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII”, en *Criticón* 99, 2007, págs. 5-56.

visualmente la identificación eucarística de Ignacio de Loyola. Éste se sitúa en plena consagración, momento en el que suceden dos episodios básicos en su trayectoria vital³³: aquel que expresa cómo del cáliz se eleva una hostia en la que se inscribe, de manera sobrenatural, la imagen de Jesús niño³⁴; y, el otro, que plasma cómo el santo eleva sus ojos invocando a Dios para encomendarle la curación de enfermos, a quienes señala en un claro gesto taumatúrgico al tiempo que, de manera misteriosa, una nube de ángeles se hace presente portando coronas de laurel y palmas, ahuyentando con su presencia los males de la enfermedad, la pobreza y la locura. Trasunto éste último que plasma Rubens en la capilla mayor de la iglesia de la Compañía en Amberes.

Y, siguiendo esa misma línea, destacan las apariciones de Francisco de Borja (1510-1572) en calidad de promotor del culto eucarístico en su ciudad natal, Gandía, así como inspirador para prácticas piadosas adoptadas en cenobios jesuíticos —tanto masculinos como femeninos—.

La predicación dominica y la piedad popular

La Orden de Domingo de Guzmán vive un proceso similar al de los franciscanos; no en vano, la profundidad conceptual de las tesis de su principal teólogo, Tomás de Aquino, se enmarcan plenamente en la praxis cultural de la eucaristía barroca. Su presencia en los ciclos hagiográficos es esencial, destacándose en ellos por su capacidad de resolver con palabras la siempre compleja explicitación de la transustanciación. La autoría del oficio del *Corpus Christi* quedará así enlazada, a través de la gestualidad plástica, con el arrobamiento místico ante el sacramento eucarístico, ejemplificado siempre con un ostensorio que sobrevuela su presencia y que le insufla la inspiración divina necesaria para la escritura de sus textos panegíricos.

Uno de los elementos capitales del carácter mendicante de la Orden es la predicación; ésta adquiere a finales del siglo XVI una renovada dimensión apoyándose, cual herramienta evangélica, en una significativa promoción del culto eucarístico. Es justamente la funda-

33. Ambas representaciones forman parte de una vida del santo impresa en Roma a instancias del padre Nicolás Lancicio, en colaboración con Filippo Rainaldi. Cfr. RUBENS, P. P., y BARBÉ, J. B., *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*. Consultada la edición facsímil con estudio preliminar de NAVAS GUTIÉRREZ, A. M., Granada, Universidad, 1992.

34. Afirmación recogida por RIVADENEIRA, P. de, *Vida de Ignacio de Loyola*. Consultada la edición de Madrid, Espasa Calpe, 1946, pág. 39

ción de cofradías filiales a la de La Minerva y la importancia espacial dado en los templos al sacramento —tanto en las capillas mayores con la incorporación de un tabernáculo central en los retablos, como en otras secundarias dedicadas *ex profeso* a su adoración, en combinación con las devociones insignes— dos de las actuaciones más pristinas de la actualización carismática del momento.

Incardinada en la dimensión contemplativa derivada del espíritu del fundador se sitúa Catalina de Siena (1347-1380). De su experiencia religiosa se destaca, sobre todo, las largas temporadas de ayuno, ‘dulcificados’ con la manducación de la comunión que ella misma denomina ‘refrigerio sacramental’, pues deviene de su especial relación con Cristo, con el que creía estar desposada³⁵. Esta situación fue objeto de estudio por parte de los promotores dominicos desde fecha temprana³⁶, adquiriendo en la Reforma una significativa dimensión sensorial al presentar a la santa en numerosos lienzos recibiendo la hostia consagrada de manos de ‘su esposo’, a la misma vez que un sacerdote oficia a sus espaldas la celebración.

La homilética y las prácticas eucarísticas quedan unidas en la figura de Jacinto de Cracovia (1185-1257), personaje contemporáneo a Domingo de Guzmán³⁷. Su incardinación centroeuropea —son significativas sus actividades evangelizadoras entre suecos, noruegos, daneses, dinamarqueses, escoceses e incluso rusos—, son el telón de fondo para destacar un legendario relato anclado a la mentalidad colectiva de la ciudadanía de Kiev: en el momento en el que un grupo de mongoles saquean la ciudad, Jacinto toma la decisión de entrar en la iglesia del convento, abrir el sagrario y coger el copón, al tiempo que, en un esfuerzo físico importante, ase con otra mano la escultura de una Virgen. Es precisamente esa actitud la que está en la base de su canonización en abril de 1594, siguiéndole una extraordinaria difusión de su culto en Europa e Hispanoamérica, sin olvidar que esa destacada personalidad une —y no precisamente de forma inconsciente— dos de los cultos más potenciados por Trento: el de Cristo, a través del sacramento de la eucaristía; y el de María Virgen, protectora ante catástrofes. Por lo tanto, es común

35. Cf. *Catalina de Siena. El diálogo*. Introducción, traducción y notas de A. Morita. Madrid, BAC, 1955.

36. Véase la compilación iconográfica de FERRETTI, P., *Santa Catalina de Siena. Arte religioso. Colección iconográfica*, Sociedad de Arte Ilustrado, 1924.

37. *Annales de la Sagrada Religión de Santo Domingo [...] compuesto por el maestro Fr. Ioseph de Sarabia y Lezama*, tomo II, Madrid, Juan García Indanzón, 1709, págs. 41-67.



encontrar la aparición del santo tanto en ciclos dominicos, como ocurre con una obra anónima ecuatoriana cuya estética está embebida por una sencilla religiosidad local mesoamericana.

Una nueva propuesta cultural: los barnabitas milaneses

Una de las novedades carismáticas del culto eucarístico es la desarrollada por el Antonio María Zaccaria (1502-1539), que encarna el papel del laico que concita en Cremona la creación de un grupo de personas para profundizar en los textos sagrados. Al amparo de los consejos del dominico fray Bautista de Crema, en 1530 se traslada a Milán para enrolarse en la *Eterna sabiduría*, una asociación formada por destacadas personalidades y que se caracteriza por una trascendente experiencia comunitaria. Es justamente esa forma de vida

la que subyace en la creación de la Orden de los Clérigos regulares de san Pablo, aprobada por el papa Clemente VII el 18 de febrero de 1533. Sus miembros, “los barnabitas” —nombre tomado de la iglesia de san Bernabé, sede la congregación—, desean experimentar una vida interior centrada Cristo y la eucaristía a partir de la renovación de costumbres cultuales. Un carisma que se completa con la creación de la primera asociación religiosa femenina de vida activa y con la promoción de un grupo masculino, sin votos religiosos, dispuestos a llevar una vida de oración.

El ambicioso proyecto tarda en asentarse y su actividad no será plena hasta el siglo XVII. No fue sencilla la pervivencia de los barnabitas al adolecer de un cuerpo orgánico doctrinal así como de una línea de acción nítida, más allá los postulados defendidos por su fundador. En los escritos de éste se advierte una concreción sacramental interesante, basada en gran medida en el pensamiento de Tomás de Aquino³⁸. De hecho, el interés de Zaccaria radica en traducir al lenguaje de su tiempo el pensamiento escolástico de aquél, adecuándolo como marco teórico en el que desarrollar una vida interior atenta a los aspectos más crudos de la realidad humana. Bajo estas premisas se instituye un ejercicio piadoso que tendrá una honda trascendencia en la vida de la Iglesia: el culto a las ‘Cuarenta Horas’³⁹.

La Iglesia solía convocar en tiempos de calamidades procesiones rogativas, rezos comunitarios o misas votivas, entre otras actividades, como consecuencia de una tradición medieval heredada⁴⁰. Así, en torno a 1532, en el *Duomo* de Milán los padres barnabitas promueven una singular práctica: a las 15 horas de cada viernes y coincidiendo con el momento bíblico de la muerte de Cristo, los milaneses quedan convocados para orar⁴¹. Según las crónicas, tales convocatorias alcanzan un

38. Cf. LANDI, M., “Sant’Antonio Maria Zaccaria. Contesto storico-culturale e presenza della Summa Theologiae di san Tommaso d’Aquino nei suoi primi tre sermoni”, en *Sacra Doctrina. Studi e ricerche* 53-3, 2006, págs. 46-81.

39. El soporte teórico de tales prácticas son los textos de Agustín de Hipona. Éste habría procedido al cálculo horario a partir de una correspondencia matemática con períodos simbólicos recogidos en pasajes bíblicos.

40. Véase la aportación documental realizada desde la perspectiva de la oración como antídoto frente a sucesos catastróficos de IRABURU, J, M., *Oraciones de la Iglesia en tiempos de aflicción*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2001.

41. En el mismo templo pero en abril de 1529 había predicado el dominico español Tomás Nieto. Éste había organizado tres procesiones penitenciales con la idea de suplicar ayuda divina para que acabasen con las continuas epidemias de hambre y pestes. En la última de las convocatorias se realiza una procesión eucarística que, partiendo desde el *Duomo*, hacía estación en la iglesia de san Ambrosio. Su verificación fue del todo novedosa, pues no existían precedentes en la ciudad salvo en la festividad del *Corpus Christi*.

Pág anterior Imagen 6.
Francisco de Herrea ‘El Mozo’, *Santo Tomás de Aquino* (ca. 1656 – Museo de Bellas Artes, Sevilla); José Vergara, *Comunión de santa Catalina de Siena* (siglo XVIII – colección particular); y, anónimo, *san Jacinto de Cracovia* (finales del siglo XVIII/principios del siglo XIX – Museo de Arte de san Antonio, Ecuador).



Imagen 7. Mattia Traverso.
Institución de las 40 horas por
Antonio M^a. Zaccaria (1947
– Iglesia de los barnabitas,
Roma). Aunque es una
creación contemporánea, la
composición es deudora de las
obras barrocas promovidas por
la congregación milanesa.

desarrollo espectacular, llegando a congregarse en determinados días a unas cinco mil personas; no en vano, el II Concilio provincial celebrado por el arzobispo Carlos Borromeo en 1569, establece obligatorias estas

En la octava de dicha celebración, Nieto fue invitado a participar en los cultos organizados por la Escuela del Santo Sepulcro, hermandad que conservaba siempre encendida una lámpara ante el sagrario pues, en semana santa y siguiendo la antigua liturgia ambrosiana, adoraban a Cristo-eucaristía dispuesto sobre el sepulcro. Cf. SANTI, A. de, "L'Orazione delle Quarent'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI", en *La Civiltà Cattolica* 68°, vol. 3, Roma, 1917, pp. 34-44.

prácticas en las parroquias diocesanas. Aunque la praxis en sí no es novedosa, las convocatorias barnabitas sí incluye una liturgia propia: la inclusión, en el desarrollo del culto, de la adoración eucarística. Ese esquema celebrativo —aprobado en 1537 por Paulo III— se difunde de manera rápida por el territorio italiano, contando con colaboradores de órdenes distintas⁴² y amparado, igualmente, en la normativa aprobada por el cardenal Borromeo en 1577. La bula *Graves et diuturnae*, firmada por Clemente VIII, universaliza en 1592 en todo el orbe católico el desarrollo de tales acciones oracionales.

Es evidente que, en tal consecución, Zaccaria y los barnabitas tienen un protagonismo singular. No en vano, la Orden difunde en el barroco representaciones en las que su fundador, ante el altar señala al sacramento e invita a los fieles presentes a mostrar la obligada reverencia. En un sentido absolutamente anacrónico y en determinadas circunstancias, estas escenas pueden incluir también la presencia del apóstol Pablo, referencia carismática para estos religiosos, haciéndoles a éstos entrega de la eucaristía.

El reflejo eucarístico en otras órdenes y sus connotaciones particulares

La fiebre eucarística que a nivel general vive la Iglesia de la Reforma puede a su vez advertirse en la existencia de una ‘imagen sacramental’ en prácticamente todas las órdenes religiosas —reformadas unas o creadas de nuevo cuño, otras—. Un ejemplo es el prelado mercedario Pedro Pascual (ca. 1227-1300), autor de diversas obras y a quien se atribuye la autoría de la *Biblia Parva*, un compendio teológico que adquiere significación en el estudio de la doctrina cristiana al contener pasajes relacionados con guerras de religión⁴³. Este hecho supone para la Orden de la Merced el encargo de representaciones barrocas en las que el santo preside una eucaristía auxiliado por un curioso monaguillo que, sosteniendo las vinajeras sobre el libro ceremonial, muestra las llagas de sus manos y pies al ser víctima de la sinrazón.

42. Las formas y medios utilizados en la imbricación de este culto en el calendario litúrgico las ofrece FERNO, J. de, *Metodo ossia istruzioni sul modo da tenersi per celebrare divotamente e con frutto l'orazione delle Quarantore*, Milán, 1571.

43. *El Machabeo evangelico. Vida del glorioso Doctor San Pedro Pasqual de Valencia [...] por el padre Fr. Juan de la Presentación*, Madrid, Imprenta Real, 1671.

Inspirador de la Orden Trinitaria junto a Félix de Valois es Juan de Mata (ca. 1150–1213)⁴⁴. La primera eucaristía que éste preside en París, el 28 de enero de 1193, constituye el germen de su congregación al interpretar en este sentido una vivencia personal, recogida en un texto anónimo del siglo XIII: al elevar las especies, Mata suplica a Cristo que le indique en qué orden religiosa ingresar; en ese momento, un rompimiento de gloria enmarca la aparición de la Trinidad mostrando a dos hombres encadenados, uno de tez negra y el otro, blanca. A pesar del reconocimiento como ejemplo de vida altruista, no es hasta el siglo XVII cuando, a partir de las disposiciones sobre el culto a los santos decretado por Urbano VIII, se instituye su proceso de canonización, culminado mediante bula de Alejandro VII en 1666. Desde entonces, el milagroso episodio que da sentido a la praxis de este instituto religioso queda configurado plásticamente a través de dos elementos esenciales: la eucaristía oficiada por su promotor y la presencia inmanente de la figura trina de Dios Padre, Cristo y Espíritu Santo.

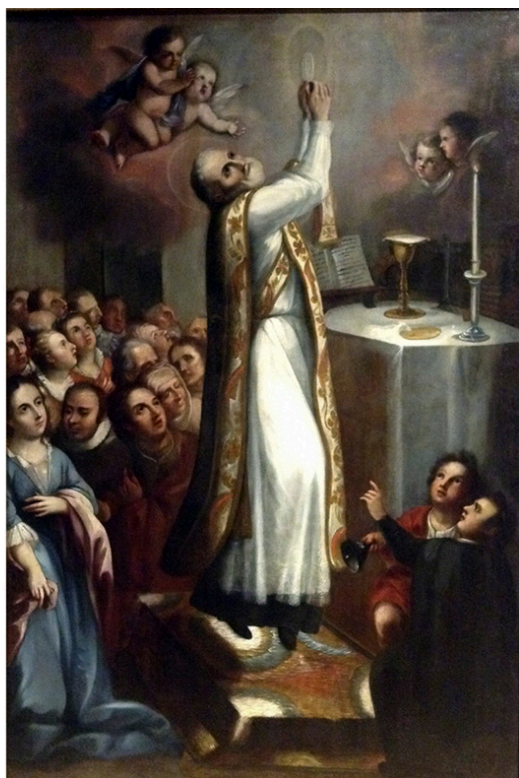
El caso de Nicolás de Tolentino (1245–1305) es también equiparable al anterior. En este caso no por ser fundador de orden religiosa sino por pertenecer a la de los agustinos ermitaños fundada, justamente, un año antes de nacer⁴⁵. Una vida ascética centrada en la oración y la atención a los necesitados, configuran una personalidad equiparable a la de cualquiera de los conocidos místicos. Esa particular manera de unirse a Cristo por medio de la meditación se pone de relieve en las visiones que experimenta en una eucaristía en la que, coincidiendo con la consagración, las almas retenidas en el purgatorio son trasladadas por ángeles hacia el cielo, liberándose así del castigo eterno.

Felipe Neri (1515–1595) es el principal impulsor de la Congregación del Oratorio⁴⁶. Imbuido de las enseñanzas dominicas adquiridas en Florencia y conocedor de la espiritualidad benedictina, su tarea pasa por ‘re-evangelizar’ Roma para ‘liberarla’ de la corrupción de los pontífices previos a la Reforma. En 1548 funda la popular Cofradía de los Pobres, cuyos miembros se reúnen en la iglesia de San Salvatore in Campo, verificándose entre sus prácticas más frecuentes la exposición del

44. *Ave María. Vida de S. Juan de Mata, [...] traducida del francés por el P. Lect. Jub. Fr. Juan Diego Ortega*, Madrid, Joachin Ibarra Impresor de Cámara de S. M., 1776.

45. *Vida y milagros del glorioso Confesor S. Nicolas de Tolentino...*, Madrid, Alonso Martín, 1612.

46. Cf. *San Felipe Neri. [...] Compusole el padre Antonio Vazquez de los Clerigos*, Madrid, G. Rodríguez, 1651.



sacramento eucarístico y el culto de las ‘Cuarenta Horas’, partiendo de las referencias culturales de los jesuitas romanos. La identificación eucarística de Neri es uno de los más recurrentes temas de la iconografía filipense junto a otros episodios de su vida, expresándose a través de medios visuales la anexión místico-espiritual que el religioso experimenta en su interior cada vez que preside la celebración, inflamándose su corazón no solo de gozo sino, al parecer, de volumen⁴⁷.

Imagen 8. Juan Carreño de Miranda, *Misa de san Juan de Mata* (1666 – Museo del Louvre); y Francisco Martínez, *Misa de san Felipe Neri* (siglo XVIII – Museo Nacional de Arte de México).

Un caso pionero en el que las creencias originarias se complementan con connotaciones particulares, carismáticas para el instituto religioso al que pertenecen, es el de Francisco de Sales (1567-1622)⁴⁸, quien experimenta la unión con Cristo a través de la comunión sacra-

47. La incardinación de las experiencias sacramentales en la vida espiritual estos religiosos se extiende durante todo el Barroco. Un caso concreto es estudiado por González Torres, J., “Liturgia, imagen escultórica y espectáculo. La Virgen eucarística de Fernando Ortiz para el Oratorio de los Filipenses (Málaga)”, en *José Risueño y su época*, Granada, Universidad, 2020 [en prensa]

48. Cf. *Vida, virtudes, y milagros del Glorioso Señor S. Francisco de Sales, [...] Su autor el padre doctor don Miguel de la Portilla*, Madrid, Imprenta de Antonio Román, 1695.



Imagen 9. Giuseppe Cades (atribución), Éxtasis de san José de Cupertino (1786 – basílica de los santos Apóstoles, Roma); y fray Stefano de Carpi: *Aparición del Niño Jesús a san Lorenzo de Brindis* y *San Serafín de Montenagro* (1781/1786 – Iglesia de los Capuchinos de Reggio Emilia).

mental en clave mariana, ya que el conocimiento infuso que el alma adquiere —según sus propios textos— es similar al vivido por la propia María de Nazaret en el momento en el que en su vientre queda concebido su hijo. Una misma línea argumentativa se advierte en el santoral de los capuchinos que, teniendo presente la espiritualidad franciscana, no dudan en dotar de detalles propios a sus figuras más relevantes, insertas en el marco celebrativo de la eucaristía. En este sentido, destacan las levitaciones místicas de José de Cupertino (1603-1663)⁴⁹, las apariciones de Cristo Niño a Lorenzo de Brindis (1559-1619) o la especial consideración de Serafín de Montegrano (1540-1604) hacia los sacerdotes, a los que asistía conmovido durante las celebraciones.

Conclusiones

Este sucinto ‘estudio de caso’ supone de por sí una novedad en el terreno de la historiografía de la Edad Moderna. A pesar de la existencia de investigaciones puntuales, hasta la fecha no se había realizado un análisis transversal del tema de la eucaristía a través de la iconografía del santoral católico. Sentadas pues las bases para el mismo, se deduce el establecimiento de dos canales fundamentales de transmisión de la piedad barroca: uno, la readaptación hagiográfica de hombres y mujeres

49. Véanse las notas biográficas recopiladas por el compendio *La Leyenda de oro para cada día del año. [...] la revisa el Rvdo. D. José Sayol y Echevarria...* tomo III, Madrid-Barcelona, 1853, págs., 77-80.



Imagen 10. Custodias de asiento en plata de ley dorada y piedras preciosas, ambas labradas en el siglo XVIII. La franciscana, expuesta en el Museo Nacional del Virreinato, en Tepoztlán; y, la jesuita, en el Tesoro de la Casa Profesa de Palermo.

medievales a la *devotio moderna*; y, el otro, la aparición de nuevas vidas convertidas en *exempla*. Carmelitas, franciscanos, jesuitas, dominicos, barnabitas o agustinos, entre otros muchos, acaban cumpliendo unos mismos parámetros de representación que, sin pretenderlo en origen, terminan siendo prácticamente homogéneos.

Tales apreciaciones han podido efectuarse tras la realización de un análisis pormenorizado de fuentes bibliográficas y visuales, destacando de las primeras las actas de Trento, las *Constituciones Sinodales* de distintos obispados y las normas específicas de diferentes órdenes religiosos; y, entre las segundas, un extenso catálogo de imágenes —obras pictóricas generalmente—, correspondientes a los siglos XVII y XVIII. Esa sugestiva relación entre lo sagrado hace posible que la Iglesia y el arte proyecten sus múltiples recursos en una época colaborativa en la que recursos plásticos se conviertan en perfectos servidores del dogma. El resultado es la creación intencionada de un modelo socio-religioso que coliga a los santos con la vivencia sacramental, convirtiéndolos en antídoto frente a la amenaza iconoclasta.

En consonancia con este contexto, la teatralidad barroca pone su acento en las vidas de quienes, siguiendo diversos carismas religiosos y abarcando desde doctos teóricos hasta activistas misionales, comparten unas mismas connotaciones sacramentales. La complejidad teórica de, por ejemplo, hacer visible las apreciaciones particulares de cada una de las órdenes unidas a connotaciones teológicas de honda significación conceptual, suponen un reto para los artistas con tal de satisfacer las necesidades comunicativas de sus comitentes. De ahí que las composiciones y la distribución espacial configuren un aura propia donde los límites físicos entre el cielo y la tierra se diluyen en pro de otorgar protagonismo a la figura de Cristo quien, de manera corpórea a través de un rompimiento de gloria o velada a través del sacramento eucarístico, concita en torno a sí la atención del resto de actores; éstos quedan a su vez mediatizados, absortos y arrobados gracias al propio espacio plástico, que rompe los límites propios del lienzo o la materia escultórica a partir de una forma atectónica que potencia, así, la significación teológica y militante del mensaje final⁵⁰.

Pero no es solamente un movimiento expansivo sino que, también, posee un carácter centrífugo de raíz netamente militante. Basta con observar dos piezas de platería vinculadas a los franciscanos y a los jesuitas para comprobar cómo sus fundadores —Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, respectivamente— canalizan por sí solos la fuerza expresiva de un tiempo nuevo, auspiciado siempre desde Roma; ambos son el gollete que une la resplandeciente eucaristía con el imaginario celebrativo de la Reforma, actuando de soportes teóricos, litúrgicos y vivenciales de una presencia telúrica de la que son testigos atemporales.

50. González Torres, J., *Op. cit.* págs. 270-271.

Un beato americano nella Roma barocca.

Le feste a Roma per la beatificazione di Toribio Mogrovejo (1679-1680)

A blessed american in the baroque Rome. The feast in Rome for the beatification of Toribio Mogrovejo (1679-1680)

Flavia Tudini

Università di Trento, Italia

flavia.tudini@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6342-3997>

Resumen

El objetivo de esta investigación es analizar el significado político y religioso de las fiestas celebradas en Roma para la beatificación del arzobispo de Lima Toribio Mogrovejo (1580-1606). El análisis toma en consideración las relaciones sobre las fiestas escritas por Juan Francisco de Valladolid, el procurador en la causa de beatificación entre 1679 y 1681. Estas relaciones no circularon solamente en Italia y España sino fueron compartidas en todos los territorios de la Monarquía. Para este análisis voy a considerar los documentos y las relaciones conservadas en el Archivo Apostólico Vaticano y en el archivo de la Embajada Española ante la Santa Sede (hoy en el Ministerio de los Asuntos Exteriores – Archivo Histórico Nacional de Madrid). Se observará como en la ocasión de la beatificación y canonización del arzobispo de Lima aparece un sujeto nuevo: la “nación limense” en Roma, una realidad social que la historiografía no ha considerado en el ámbito de las naciones de la Monarquía en el espacio urbano romano.

Palabras clave

Toribio Mogrovejo; Roma; beatificación; fiestas; Juan Francisco de Valladolid; relaciones de sucesos; Monarquía hispánica; Lima.

Abstract

The aim of this research is to analyze the political and religious meaning of the feasts celebrated in Rome for the beatification of the archbishop of Lima Toribio Mogrovejo (1580-1606). The analysis takes into consideration the accounts of the feasts written by Juan Francisco de Valladolid, the procurator in the cause of beatification between 1679 and 1681. These relations did not circulate only in Italy and Spain but were shared in all the territories of the Monarquía. For this analysis, I will consider the documents and relations of the Vatican Apostolic Archives and of the archives of the Spanish Embassy to the Holy See (today in Ministerio de los Asuntos Exteriores – Archivo Historico Nacional di Madrid). I will observe how on the occasion of the beatification and canonization of the Archbishop of Lima a new subject comes out: the “naiones limense” in Rome, a social reality that historiography has not considered in the ambit of the nations of the Monarchy in the Roman urban space.

Key Words

Toribio Mogrovejo; Rome; beatification; parties; Juan Francisco de Valladolid; event relationships; Hispanic monarchy; Lima

Introduzione

Quel 2 luglio 1679 la basilica di san Pietro era stata maestosamente addobbata per destare stupore e meraviglia nei numerosi fedeli che stavano accorrendo alla solenne funzione in occasione della proclamazione di un nuovo beato: l'arcivescovo di Lima Toribio Mogrovejo, morto in odore di santità il 23 marzo 1606. Roma si preparava quindi ad accogliere un nuovo beato americano, otto anni dopo la canonizzazione di santa Rosa da Lima avvenuta nel 1671¹.

Per comprendere l'importanza religiosa e politica che, nel panorama seicentesco, poteva assumere la beatificazione di un vescovo proveniente dai possedimenti spagnoli del Nuovo Mondo, si devono ricordare alcune considerazioni di John Elliott sul contesto politico, sociale e culturale della *Monarquía*, e sulla percezione del declino della potenza spagnola nel mondo, aggravatosi con le rivolte degli anni Quaranta del Seicento². Pertanto, all'importanza di una proclamazione di un santo spagnolo nel contesto controriformistico, si aggiungeva anche il significato politico che questa poteva assumere nel panorama internazionale. Mogrovejo era un beato —poi santo— vissuto in un'epoca gloriosa, di un passato che si rimpiangeva sia negli aspetti politici che nei costumi e nella morale e che si auspicava tornasse. Questo era il modello che le *relaciones de sucesos* relative alle cerimonie per la sua beatificazione e le prime agiografie avrebbero dovuto diffondere non solo all'interno della *Monarquía* ma in tutta Europa.

Toribio Mogrovejo: “Borromeo de los Andes”? Il modello di vescovo post-tridentino in Perù

Toribio Alfonso Mogrovejo nacque a Mayorga nel 1538, si formò inizialmente a Valladolid per poi intraprendere gli studi di diritto presso l'università di Salamanca laureandosi in *utroque iure* nel 1573. Poco tempo dopo venne nominato membro laico dell'Inquisizione di Granada, diventandone il presidente del tribunale nel 1575. Grazie all'interessamento di Diego de Zúñiga, membro del *Consejo de Indias*, nel 1578 venne scelto da Filippo II come nuovo arcivescovo di Lima, ricevendo quindi gli or-

1. Rosa de Santa Maria, terziaria domenicana *criolla*, venne beatificata il 12 marzo 1668 da Clemente IX, dichiarata patrona di Lima e di tutto il Perù già nel 1669, e infine canonizzata da Clemente X il 12 aprile 1671. Cfr: CANTÚ, F., *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma 2007, págs. 385-395.

2. ELLIOTT, J. H., *La Spagna e il suo mondo (1500-1700)*, Torino, Einaudi, 1996, págs. 337 e ss.

dini sacri nel 1579, poco tempo prima di imbarcarsi per la sua nuova sede. In qualità di arcivescovo della sede metropolitana della provincia ecclesiastica del Perù convocò tre concili provinciali (1583, 1591, 1601), numerosi sinodi diocesani (1582, 1584, 1585, 1586, 1588, 1590, 1592, 1594, 1602, 1604), e condusse personalmente tre visite pastorali della sua diocesi (1584-1591; 1593-1598; 1601-1604). Durante il suo lungo governo riformò profondamente la Chiesa e il clero del Perù, secondo i dettami tridentini. Morì durante la sua ultima visita pastorale il 23 marzo 1606³. Con l'arrivo di Mogrovejo la provincia ecclesiastica del Perù si trovò di fronte ad un vescovo riformatore, che aveva fatto suoi i dettami tridentini e la necessità di riforma ecclesiastica che era stata auspicata in più sedi, tanto civili (come la *Junta Magna*) quanto ecclesiastiche. I suoi interventi di riforma, avviati con il III concilio di Lima del 1583 e proseguiti durante tutto il suo governo diocesano, gli valsero l'appellativo coniato da Antonio de León Pinelo di "Borromeo de los Andes"⁴.

Le prime istanze per la beatificazione di Mogrovejo vennero presentate da Filippo IV a Urbano VIII e al cardinal Borja già nel 1633, e negli anni successivi seguì una fitta corrispondenza con l'ambasciatore spagnolo a Roma, il marchese di Castel Rodrigo, e con lo stesso pontefice per il buon esito della causa. Inoltre, il 25 luglio 1648, Filippo IV scrisse anche all'arcivescovo di Lima affinché inviasse un procuratore che si occupasse del processo di beatificazione. Il *cabildo eclesiástico* scelse per questo compito Juan Francisco de Valladolid, canonico della Cattedrale, che giunse a Roma nel novembre del 1653. L'impegno profuso dal procuratore limense e dall'ambasciatore spagnolo portarono a esiti positivi e alla fine di giugno 1679 Innocenzo XI, con il parere favorevole della Congregazione dei Riti, firmò il breve di beatificazione⁵. La figura dell'arcivescovo Mogrovejo e ruolo che ebbe all'interno del sistema politico-religioso nel vicereame peruviano è un tema che è stato affrontato dalla storiografia in diverse epoche, in particolare in relazione al processo di canonizzazione tra XVII e XVIII secolo. Già nel Seicento l'arcivescovo fu oggetto di un'ampia letteratura, principalmente a carattere devozionistico, che utilizzò gli atti e le testimonianze studiate dalla Congregazione dei Riti per la causa di beatificazione⁶. Partendo

3. RODRÍGUEZ VALENCIA, V., *S. Toribio de Mogrovejo, organizador y apostol de sur America*, 2 voll, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1958.

4. LEÓN PINELO, A., *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de Los Reyes*, Madrid, 1653.

5. GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio*, 4 voll., Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1907, vol. 3, págs. 33-54.

6. La documentazione sul processo di beatificazione e canonizzazione di Mogrovejo

dagli studi di Miguel Gotor sulla santità in età moderna,⁷ è possibile osservare come Mogrovejo diventasse un modello di santo-pastore post-tridentino, venendo inserito nel più ampio contesto storico-politico e canonistico di riferimento. Nel delineare questo modello, è stato anche messo in evidenza come una "geografia" della santità nel Seicento non possa, però, prescindere dalla comprensione delle dinamiche politiche dell'epoca: all'egemonia politica e culturale spagnola corrispondeva anche una preponderanza di santi provenienti dai diversi territori della *Monarquía*, che assumevano significati differenti in base alle caratteristiche del santo stesso. Partendo da queste coordinate proposte da Gotor, è possibile prendere in considerazione e studiare le agiografie seicentesche su Mogrovejo. La prima biografia fu scritta da Anonio de León Pinelo⁸, *Vida del Ilustrísimo i reverendísimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de la ciudad de los Reyes*, e pubblicata a Madrid nel 1653 su commissione del *cabildo eclesiástico* di Lima. L'importanza e l'autorevolezza dell'Autore e l'accuratezza del lavoro permisero a questo scritto di influenzare tutte le opere successive, che ne ripresero temi ed aneddoti. A questa prima biografia si aggiunsero anche quelle finanziate direttamente dal procuratore limense per la causa di beatificazione, Juan Francisco de Valladolid, con il fine di promuoverne la beatificazione. Tra di esse si ricordano quella di Michele Angelo Lapi del 1655, *Vita del servo di Dio d. Torivio Alfonso Mogrovejo*,⁹ che sarebbe dovuta essere corredata da una serie di stampe di Carlo Maratti raffiguranti alcuni dei momenti più significativi della vita di Mogrovejo e i miracoli conosciuti¹⁰. Le stampe, però, videro la luce solamente in coincidenza con la beatificazione nel 1679. Quelle di Maratti furono le immagini che influenzarono maggiormente tutta l'iconografia del beato, poi santo, ed in particolare le opere di Francesco Trevisani e Sebastiano Conca¹¹. Lo stesso Juan

è consultabile presso l'Archivio Apostolico Vaticano, nel fondo *Cong Riti Processus*. Inoltre, una parte di documentazione relativa alla beatificazione e successiva canonizzazione è conservata anche presso l'Archivo General de Indias di Siviglia: *Santo Toribio Alfonso Mogrovejo: canonización*, AGI, Patronato 249.

7. GOTOR, M., *Chiesa e Santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004; Gotor M., *La fabbrica dei santi, riforma urbaniana e modello tridentino*, in FIORANI, L., PROSPERI, A., coords., *Roma, la città del Papa, Storia d'Italia*, Annali 16, Torino, Einaudi, 2000, págs. 679-730.

8. LEÓN PINELO, A., *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo*.

9. LAPI, M. A. De, *Vita del servo di Dio d. Torivio Alfonso Mogrovejo dedicata alla santità di nostro signore Alessandro VII Pontefice Massimo*, Nicolangelo Tinassi, Roma 1655.

10. Le stampe sono conservate presso la Biblioteca Casanatense di Roma: MARRATUS, C. (MARRATTI, C.), *Vita di S. Turibio vescovo di Lima*, Roma [1679 - 1726].

11. Uno studio delle stampe di Maratti è: RUDOLPH, S., "The Toribio illustrations on engravings after Carlo Maratti", *Antologia dele Belle Arti*, 2 (1978), págs. 191-203. Per un'analisi sull'iconografia di Mogrovejo si rimanda a: QUILER GARCÍA, F., "Regalos artísticos en Roma. A propósito de la santificación de Toribio de Mogrovejo", *Boletín de*

Francisco Valladolid, nel 1681 pubblicò a Roma il *Compendio della vita, virtù e miracoli del B. Alfonso Mogrobesio*¹², dedicato a Livio Odescalchi, duca di Cero e nipote di Innocenzo XI. Il procuratore in questo modo da un lato voleva mostrare la gratitudine al Pontefice per il buon esito della causa e dall'altro auspicava che il suo breve scritto potesse diffondere ulteriormente la devozione verso il nuovo beato. Tra gli altri autori del periodo¹³ un interesse particolare è rivestito da Francisco Antonio de Montalvo, che scrisse due opere pochi anni dopo la beatificazione¹⁴, di cui *El Sol del Nuevo Mundo* (1683) fu curata anche da Juan Francisco de Valladolid, che ne scrisse l'introduzione dedicatoria. Tra i temi trattati in quest'opera emergono le virtù del beato ma anche l'importante ruolo di organizzatore delle diocesi americane. Montalvo è il primo autore che da un forte rilievo al passato di inquisitore a Granada di Mogrovejo, osservando come quest'esperienza ne avesse influenzato il comportamento successivo. A conclusione della trattazione l'Autore riporta in maniera ragionata la ricca letteratura coeva relativa al nuovo beato, presentando al lettore il panorama intellettuale della città di Lima della metà del Seicento. Inoltre, è possibile osservare come nel passaggio tra il Sei e Settecento vengano diffuse alcune stampe sulla vita ed i miracoli di Mogrovejo, volte alla promozione del culto in vista del processo di canonizzazione, che si sarebbe concluso positivamente nel 1726. In concomitanza con il processo di canonizzazione, vennero pubblicate diverse altre agiografie e opere di carattere devozionistico¹⁵, come

arte, 30/31, 2009/10, págs. 97-118.

12. VALLADOLID, J. F., *Compendio della vita, virtù, e miracoli del B. Toribio Alfonso Mogrobesio, arcivescovo di Lima con una breve descrizione della solennità della beatificazione del medesimo fatta nella basilica di s. Pietro e chiesa di Santa Maria di Monferrato e nell'antichissima chiesa collegiata di santa Anastasia nel primo altare ivi eretogli nel giorno della sua festa*, Tinassi, Roma 1681.
13. Tra le altre agiografie seicentesche si rimanda a: ECHAVE y ASSU, F. De, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas, el b. Toribio Alfonso Mogrobesio, su segundo arzobispo*, Juan Baptista Verdussen, 1688; HAROLDO, F., *Beatii Turibii Mogroveii vita exemplaris*, Roma, 1680; HERRERA, C., *Mirabilis vita et mirabiliora acta dei venerabilis S. Toribio*, Nicolangelo Tinassi, Roma 1670; LOREA A. De, *El Bienaventurado Toribio Alfonso Mogrovejo*, Madrid, 1679; NICOSELLI, A., *Compendio della vita del beato Toribio Alfonso Mogrobesio arcivescovo di Lima, raccolta da processi fatti per la di lui beatificazione e canonizzazione da Anastagio Nicoselli*, Nicolò Angelo Tinassi, Roma 1679.
14. MONTALVO, F. A. De, *Breve teatro de las acciones más notables de la vida del bienaventurado Toribio, arzobispo de Lima*, Roma 1683. MONTALVO DE, F.A., *El Sol Del Nuevo Mundo Ideado Y Compuesto En las esclarecidas Operaciones Del Bienaventurado Toribio, Arçobispo de Lima*, Roma, Bernabò, 1683.
15. Tra le altre: VALENZUELA, G. M. De, MASSI, G., *Toribio Alfonso Mogrovesio il santo arcivescovo di Lima: compendio di vita e di massime adattate a tutti i principi e prelati ecclesiastici con un ritiro di otto giorni di esercizj spirituali per i medesimi*, Roma, Gio. Maria Salvioni, 1728; CALDERÓN, N., *El siervo del Señor, colegial perpetuo de su Mayor de Oviedo; Sermon del señor Santo Toribio*, Granada 1746 e AGUADO, J., *Novena*

ad esempio quella di Lederchi, *Vita di San Turibio Alfonso di Mogrovejo secondo Arcivecovo di Lima* del 1729¹⁶. Una tipologia di studi ancora molto ricca nell'Ottocento, come dimostra ad esempio la *Biografia del esclarecido Santo Toribio Alfonso Mogrovejo* di Juan Carrera¹⁷.

Nel Novecento, l'interesse per la figura di Mogrovejo non si è rivolto più solo alla sua figura e santità. Parallelamente alle opere agiografiche composte da ambienti ecclesiastici, sono stati anche condotti studi che hanno inserito Mogrovejo all'interno del più ampio processo di organizzazione e riforma della Chiesa del vicereame peruviano. In particolare, in occasione del trecentesimo anniversario della sua morte (1906), l'arcivescovo di Lima incaricò il vescovo Irigoyen di redigere un nuovo lavoro biografico sulla figura del suo illustre predecessore, correggendo errori ed inesattezze che avevano caratterizzato gli studi agiografici precedenti¹⁸. Ne derivò una imponente biografia che divenne il modello per tutti i lavori successivi. Successivamente, nel 1929 Pedro de Leturia ha analizzato la figura di Mogrovejo all'interno della sua opera più vasta sull'organizzazione ecclesiastica in America¹⁹. Lo studioso più importante in relazione al rinnovamento sugli studi relativi all'arcivescovo è stato Vincente Rodríguez Valencia, che negli anni Cinquanta ha pubblicato diversi lavori sulla figura dell'arcivescovo e sui suoi rapporti con Madrid e Roma, in relazione al Patronato ed ai conflitti generatesi al loro interno²⁰. A seguito della proclamazione di Mogrovejo patrono di tutti i vescovi del Sud America da parte di papa Giovanni Paolo II nel 1983²¹, dagli anni Ottanta a oggi a questi studi si sono poi affiancati agiografie e studi religiosi come quelli di Luigi Mario Grignani o di José Antonio Benito, che si sono occupati approfonditamente di vari aspetti

del glorioso S. Toribi Patrono de la real Congregación de naturales de Castilla y León, Madrid, 1796.

16. LEDERCHI, G., *Vita di San Turibio Alfonso di Mogrovejo secondo Arcivecovo di Lima*, De Rosa, 1729.

17. CARRERA, J., *Biografia del escaredo Santo Toribio de Mogrovejo*, Reinosa, 1898.

18. GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio*, 3 voll., Lima, 1907.

19. DE LETURIA, P., *Relaciones entre Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, vol 1: *Epoca del Real Patronato*, 1959, págs. 299-334; DE LETURIA, P., *S. Toribio Alfonso de Mogrovejo segundo Arzobispo de Lima: el más grande prelado misionero de la América Hispana*, Roma, Tipografia poliglotta Cuore di Maria, 1940.

20. RODRÍGUEZ VALENCIA, V., *El Patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1957; Id., *S. Toribio de Mogrovejo...*

21. Si rimanda al discorso di Giovanni Paolo II in occasione dell'incontro con i vescovi del Perù del febbraio 1985. *Incontro di Giovanni Paolo II con i vescovi del Perù* [ultimo accesso: 2 novembre 2017] https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/february/documents/hf_jp-ii_spe_19850202_episcopato.html

dell'opera pastorale di Mogrovejo, come le sue visite nella diocesi, o dell'applicazione dei dettami tridentini nel viceregno del Perù.²²

Le feste per un beato americano a Roma

La festa a Roma in età barocca è un tema di studio a lungo approfondito, sia in ambito storico e storico-artistico sia religioso e antropologico²³. Come riportato da Silvia Carandini in *L'effimero spirituale; feste e manifestazioni religiose nella Roma dei Papi in età moderna* è possibile osservare come:

riti e cerimonie [...] vengono studiati in quanto elaborate configurazioni spazio-temporali che presiedono alla "messa in scena" del potere e del sacro, decifrati nei significati e nelle simbologie che veicolano, analizzati nella capacità di registrare le grandi trasformazioni in atto nella collettività. Nel fenomeno globale della festa cittadina paiono articolarsi tutte le congiunture storico-politiche, le istituzioni e le organizzazioni della vita sociale, le relazioni diplomatiche, i conflitti di fazioni, le linee di forza di un progetto culturale, i programmi urbanistici, le sperimentazioni artistiche²⁴.

In questo contesto occupano la scena pubblica anche le feste religiose, ed in particolare le cerimonie delle beatificazioni e canonizzazioni. Molti studi hanno concentrato la loro attenzione sugli apparati festivi, le relazioni e le committenze artistiche. La cerimonia beatificazione si svolgeva in san Pietro culminava con il *Te Deum* e il sollevamento di una tenda che copriva il ritratto del nuovo beato, collocato

22. Sugli studi di Luigi Mario Grignani si rimanda a: GRIGNANI, L. M., "Santo Toribio de Mogrovejo. El proemio del tercer catecismo y sus avisos para la transmisión de la fe", *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana*, 21, n° 81, 2016, págs. 92-101; GRIGNANI, L. M., *La regla consuetud de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009. Tra gli studi di José Antonio Benito si rimanda a: BENITO, J.A., *El Castellano-Leonés Que Abrazó Todas las Razas: Santo Toribio Mogrovejo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1995; BENITO, J.A., ed., *Libro de visitas de santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2006.

23. Per una storiografia della festa barocca si rimanda tra gli altri a: FAGIOLO DELL'ARCO, M., CARANDINI, S., *L'effimero barocco. Strutture della festa nel '600*, 2 voll, Roma, Bulzoni, 1977-1978; CARANDINI, S., "La festa barocca a Roma", in *Biblioteca teatrale: rivista trimestrale di studi e ricerche sullo spettacolo*, n° 15-16, 1976, págs. 276-308; FAGIOLO, M., *La festa barocca*, Roma, De Luca, 1997; BOITEUX, M., *Vaticano barocco: arte, architettura e cerimoniale*, Milano, Jaca book, 2014.

24. CARANDINI, S., "L'effimero spirituale; feste e manifestazioni religiose nella Roma dei Papi in età moderna" in FIORANI, L., PROSPERI, A., coords., *Roma, la città del Papa*, Storia d'Italia, Annali 16, Torino, Einaudi, 2000, págs. 521-553, cit. pág. 526.

nell'abside della basilica. Nelle settimane successive alla celebrazione, poi, la festa si spostava nella città con il trasporto di stendardi e con solenni tridui offerti a ogni nuovo beato nelle chiese deputate, decorate con apparati effimeri.²⁵

Se —come sostiene Simonetta Tozzi— il ricordo della meraviglia delle feste è affidato alle incisioni che ancor meglio dei dipinti le raccontano con abbondanza di particolari²⁶, sono le relazioni scritte che amplificano la portata dell'evento per farlo giungere in tutta Europa, e non solo²⁷. Le relazioni, infatti, avevano un preciso fine di propaganda non solo religiosa, ma anche politica, con stretti legami alla contemporaneità²⁸. Nasce infatti nella seconda metà del XVII secolo un nuovo genere letterario: le relazioni di feste, che in particolare a partire dal fine del secolo si legano ad altre tipologie letterarie ed editoriali come le *relaciones de sucesos*, i volumi di raccolta di sermoni e le agiografie²⁹. Nella struttura festiva la relazione si inseriva quindi come momento fondamentale, dato che alla descrizione degli eventi affiancavano anche gli intenti più chiaramente persuasori del potere civile e religioso³⁰.

Le relazioni delle feste romane di carattere religioso e politico sono state approfonditamente studiate da Renato Diez in *Il trionfo della parola*, in cui ne ha analizzato le caratteristiche tipologiche e linguistiche principali. In particolare, riguardo alle relazioni di beatificazioni e canonizzazioni lo studioso ha osservato come esse assumessero sia un significato strettamente religioso, come *exemplum* di vita virtuosa e di ideale post-tridentino, sia un significato politico nei confronti delle Corone europee, dato che le istanze erano usualmente sollecitate da una di esse³¹. Queste caratteristiche particolari si riflettono anche nella struttura stessa della relazione successiva alla festa, in cui vengono sempre enumerati i miracoli del personaggio, approvati dalla Sacra

25. Ibid., págs. 549-550.

26. TOZZI, S., *Feste barocche. Per inciso. Immagini della festa a Roma nelle stampe del Seicento. Catalogo della mostra (Roma, 1 aprile-26 luglio 2015)*, Roma, Artemide, 2015, pág. 10.

27. DíEZ, R., *Il trionfo della parola. Studio sulle relazioni di feste nella Roma barocca (1623-1667)*, Roma, Bulzoni, 1986, pág. 58.

28. Ibid., pág. 59.

29. ANDRÉS, G., *Relaciones extensas de fiestas públicas: itinerario de un género (Valencia siglo XVII)*, in LÓPEZ POZA, S., PENA SUEIRO, N., coords., *La fiesta. Actas del seminario de Relaciones de Sucesos (A Coruña 13-15 julio 1998)*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, págs. 11-18, cit. pág. 12.

30. DíEZ, R., *Il trionfo della parola...*, pág. 69.

31. Ibid. pág. 64.

Rota e dalla Sacra Congregazione dei Riti³², venendo anche affiancate le effigi dei papi, del santo, dei re, del Cristo e delle virtù principali del buon cristiano, rappresentando, quindi allegoricamente il rapporto esistente e necessario tra potere e cristianità. La struttura del componimento era solitamente organizzata in quattro differenti parti, che non necessariamente identificavano una rigida divisione in capitoli. Inizialmente la relazione si apriva con una dedica al committente della festa o a un personaggio influente nell'ambito politico romano, a cui poteva seguire un'introduzione encomiastica in cui il relatore spiegava i motivi che lo avevano spinto a scrivere o che avevano portato lui stesso o altri al concepimento della festa, ossequiandone quindi il protagonista. Vi era poi la descrizione vera e propria degli apparati della celebrazione e di eventuali processioni o cerimonie, in cui erano citati i nomi delle autorità intervenute come riprova della riuscita della festa. La relazione si concludeva con l'enunciazione di una breve morale o con il riassunto dei fini impliciti della festa, o anche con la pubblicazione di poesie o epigrammi che non avevano trovato posto nella descrizione e che erano stati composti appositamente per la relazione. Infine, il personaggio celebrato veniva sempre additato come esempio di virtù religiose, morali o politiche³³.

Renato Diez ha osservato quindi l'importanza del ruolo ricoperto dal relatore per il raggiungimento dello scopo prefissato dalle celebrazioni festive civili e religiose rappresentate. L'autore delle relazioni può, infatti, essere un semplice "descrittore" oppure anche l'ideatore di tutta la concezione ideologica-descrittiva nonché visiva, ma in tutti i casi è un testimone diretto delle feste che fa rivivere in modo oggettivo e soggettivo. Il relatore può ricorrere ad un linguaggio fortemente figurato e simbolico, rivolto ad un lettore più dotto, o più semplicemente al talento descrittivo che meglio possa far presa su altra categoria di lettore. La meraviglia suscitata dalle parole deve destare devozione e imitazione del modello. Il ruolo del relatore è senza dubbio anche di richiamo e di

32. A partire dal Seicento, la Congregazione dei Riti si occupò soprattutto della fase apostolica dei processi di canonizzazione, venendo anche affiancata dall'Inquisizione romana a partire da una riforma voluta da Urbano VIII alla metà degli anni Trenta. In particolare, era l'Inquisizione, insieme ad un collegio di medici, che aveva il compito di discutere i miracoli. Al riguardo si rimanda a: GOTOR, M., *Chiesa e Santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004; GOTOR, M., "La fabbrica dei santi, riforma urbaniana e modello tridentino", in FIORANI, L., PROSPERI, A., coords., *Roma, la città del Papa...*, págs. 679-730.

33. DÍEZ, R., *Il trionfo della parola...*, págs. 70-75. Cfr anche: MANERO SOROLLA, M. P., "Las relaciones de las "Solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de la N.B.M. Teresa de Jesus" de Diego de San José", in LÓPEZ POZA, S., PENA SUEIRO, N., coords., *La fiesta...*, págs. 223-234.

invito alla festa che si unisce a quello, ancora più popolare e suggestivo della concessione dell'indulgenza da parte del Papa³⁴.

Il 28 giugno 1679, con il parere favorevole della Congregazione dei Riti, papa Innocenzo XI concesse il breve relativo alla beatificazione dell'arcivescovo Mogrovejo, di cui si sarebbe data lettura il successivo 2 luglio nella basilica di san Pietro. Si permetteva così il culto del nuovo beato e si dava avvio ad una serie di festeggiamenti a Roma, Madrid, Lima e molte altre città della *Monarquía*. Testimonianza delle celebrazioni che si svolsero nella città del Papa è stata data da tre relazioni in prosa, due di esse composte da Juan Francisco de Valladolid, promotore della causa, e una di autore ignoto - ma probabilmente attribuibile allo stesso Valladolid - tutte pubblicate in italiano tra il 1679 e il 1681 e dedicate a Gaspar de Haro Guzmán, marchese del Carpio, ambasciatore spagnolo a Roma. Le relazioni descrivono le tre diverse cerimonie che si svolsero in città: presso la basilica di San Pietro (1679), la chiesa di santa Anastasia (1680) e la chiesa di santa Maria del Monserrato (1681). Celebrazioni e feste che furono descritte anche da Francisco Antonio de Montalvo nella sua biografia di Mogrovejo, *El Sol del Nuevo Mundo*, redatta nel 1683 e commissionata dallo stesso Valladolid come dono per il viceré del Perù don Melchor de Navarra, duca di la Palata³⁵.

In quanto procuratore della causa felicemente portata a compimento, Juan Francisco de Valladolid voleva mostrare la sontuosità e la magnificenza delle celebrazioni per Mogrovejo a Roma attraverso le relazioni delle feste, le cui descrizioni immaginifiche dovevano risultare efficaci per un pubblico che —molto probabilmente— non aveva avuto la possibilità di assistervi di persona³⁶. Ecco quindi che l'Autore proponeva descrizioni minuziose degli addobbi delle chiese, di tutte le varie fasi della cerimonia, indugiava sulla descrizione dei gesti, dei volti e della ritualità degli atti, presentava i diversi personaggi importanti nel panorama politico-religioso non solo romano ma anche europeo —come la regina di Svezia o i rappresentanti diplomatici di altri stati— che vi presero parte. Questa premessa è valida principalmente per le relazioni delle feste in san Pietro ed in santa Anastasia, mentre parzialmente diverso è il caso della relazione della celebrazione in santa Maria del Monserrato. Questa è, infatti, inserita all'interno di una più ampia presentazione della figura del beato, *Compendio della vita, virtù, e miracoli del*

34. DÍEZ, R., *Il trionfo della parola...*, págs. 81-87.

35. MONTALVO, F. A. De, *El Sol Del Nuevo Mundo...*

36. ANDRÉS, G., *Relaciones extensas de fiestas públicas...*, pág. 16.

B. Toribio Alfonso Mogrobesio pubblicata a Roma dallo stesso Valladolid nel 1681, nei cui capitoli conclusivi vengono anche descritte le diverse celebrazioni tenutesi a Roma.

Nel 1679 venne pubblicata da Bartolomeo Lupardi una relazione in prosa composta da 6 fogli, la *Relatione delle cerimonie et apparato della Basilica di San Pietro nella Beatificazione del glorioso servo di Dio Toribio Arcivescovo di Lima*, che descriveva le celebrazioni che ebbero luogo nella basilica di san Pietro in occasione della lettura del breve di beatificazione e dei festeggiamenti che seguirono all'avvenimento³⁷. Già queste prime indicazioni permettono di conoscere l'autorevolezza della fonte e l'affidabilità dell'autore, che rimane comunque ignoto ma che presumibilmente è lo stesso procuratore della causa, Valladolid. La relazione è dedicata a Gaspar De Haro Guzmán, marchese del Carpio, ambasciatore spagnolo a Roma. La dedica a questo personaggio è diretto riferimento al ruolo avuto dalla diplomazia spagnola nel promuovere la causa di beatificazione e del conseguente sostegno al procuratore della causa, come risulta evidente anche nel carteggio tra il sovrano Filippo IV ed il suo ambasciatore tra il 1633 e il 1679³⁸.

La relazione vera e propria è preceduta da un'introduzione che presenta la figura di Toribio di Mogrovejo attraverso la metafora del sole che sorge, utilizzata successivamente anche nell'opera di Montalvo. Alla figura del nuovo beato viene poi accostata anche quella della prima santa americana: santa Rosa da Lima, che poco più che bambina aveva ricevuto la cresima dallo stesso Mogrovejo. L'introduzione si conclude poi sottolineando la "rigorosa accuratezza della Congregazione de Sacri Riti"³⁹, un richiamo chiaro alle riforme volute da Papa Urbano VIII della Congregazione dei riti e che è stata recentemente studiata da Miguel Gotor⁴⁰.

Nel corpo del testo non seguono ulteriori riferimenti biografici del beato, fatti salvi alcuni precisi episodi relativi al suo governo, come le visite pastorali e l'applicazione rigorosa del concilio di Trento in Perù attraverso la celebrazione dei concili provinciali. Alla luce di questa

37. VALLADOLID, J. F., *Relatione delle cerimonie et apparato della Basilica di San Pietro nella Beatificazione del glorioso servo di Dio Toribio Arcivescovo di Lima*, Stamperia di Bartolomeo Lupardi stampatore Camerale, Roma 1679.

38. GARCÍA IRIGOYEN, C., *Santo Toribio*, vol 3; la corrispondenza relativa al processo di beatificazione si trova in: AGI, Patronato, 249.

39. VALLADOLID, J. F., *Relatione delle cerimonie et apparato della Basilica di San Pietro...*, f. 100.

40. GOTOR, M., *Chiesa e Santità nell'Italia moderna*.

breve presentazione, è possibile osservare come l'Autore avesse la finalità non solo di illustrare lo svolgimento delle celebrazioni, ma anche e soprattutto quello di dare l'impulso a quel processo di costruzione della figura del beato —letteraria e iconografica— già avviato negli anni immediatamente precedenti al processo di beatificazione e che aveva visto esporsi non solo il procuratore della causa Juan Francisco de Valladolid ma anche l'ambasciatore spagnolo a Roma.

Sul modello delle coeve *relaciones de sucesos*, nella descrizione delle celebrazioni e degli apparati festivi sembra che l'Autore prenda per mano il lettore guidandolo nel cerimoniale della funzione e stupendolo con la magnificenza e la ricchezza delle cerimonie. La porta principale della basilica di San Pietro era riccamente decorata con damaschi preziosi e sopra cui erano stati posti gli stemmi del capitolo e della città di Lima e tra i due era stato posizionato un ritratto del beato con "l'armi di nostro signore e del re cattolico ai lati", dipinto da "famoso pennello", di cui non si fa menzione del nome a differenza di quanto accadde, invece, in occasione della canonizzazione (1726), quando vennero chiamati a raffigurare il nuovo santo Francesco Trevisani (per la chiesa di santa Anastasia) e Sebastiano Conca (per la chiesa di san Pietro). L'interno della basilica non era meno addobbato e decorato, rischiarato da un grandissimo numero di luci, che distribuite con regolata simmetria su tutta la navata facevano brillare i metalli preziosi sugli altari. Sull'altare maggiore, sopra la Cattedra era stato posto un altro ritratto del beato che però era coperto da un velo scuro che sarebbe stato tolto solamente al momento della pubblicazione del breve.

Tutto era stato predisposto per creare stupore, la magnificenza sottolineava l'importanza della celebrazione. Parallelamente alla descrizione esteriore dell'apparato celebrativo, erano presentati i prelati che vi prendevano parte con le diverse funzioni di ciascuno. Rispondeva, infatti, al modello della relazione della festa quello di evidenziare la presenza di personaggi di spicco nelle celebrazioni e nei festeggiamenti per sottolineare la portata religiosa e politica dell'avvenimento. Nelle relazioni delle feste dedicate a Mogrovejo nella città di Roma emergono non solamente importanti membri della Curia ma anche la figura di Cristina di Svezia. Il linguaggio simbolico della celebrazione superava i limiti imposti dalle coordinate spaziali e temporali, o quelli angusti del singolo foglio stampato, ma arrivava dritta all'immaginazione del lettore. Molto più breve —composta solamente da un foglio— è la descrizione della festa celebrata in Santa Maria del Monserrato il 19 novembre 1679 e

riportata da Juan Francisco de Valladolid nei capitoli conclusivi nel suo *Compendio della vita, virtù, e miracoli del B. Toribio Alfonso Mogrobesio, arcivescovo di Lima con una breue descrizione della solennità della beatificazione del medesimo fatta nella basilica di s. Pietro e chiesa di Santa Maria di Monserrato e nell'antichissima chiesa collegiata di santa Anastasia nel primo altare ivi eretogli nel giorno della sua festa*, stampato a Roma da Angelo Tinassi nel 1681⁴¹. La descrizione delle funzioni liturgiche e delle feste che seguirono alla proclamazione del nuovo beato in questo caso vengono presentate come la naturale conclusione di una vita santa. Valladolid non fornisce dettagli sulla festa, benché venne celebrata in una delle due chiese della nazione spagnola a Roma, in un contesto fortemente integrato all'interno del tessuto urbano. L'Autore in questo caso si limita a sottolineare la partecipazione del ambasciatore spagnolo, marchese del Carpio, che vi prese parte con "la comitiva di venti e più tra patriarchi, arcivescovi e vescovi e altri prelati oltre un gran numero di cavalieri e nobiltà che concorsero a servire sua eccellenza in quella funzione"⁴². Il corpo centrale di questa descrizione, analogamente al modello della relazione della celebrazione in san Pietro, descriveva con dovizia di particolari l'addobbo della chiesa, gli apparati effimeri che vi erano stati eretti e la partecipazione di importanti personaggi, tra cui monsignor della Noce, vescovo di Rossano, che celebrò la funzione. Nella parte finale di questa brevissima descrizione viene poi riportata la pratica diffusa del dono di oggetti artistici, in particolare piccole immagini o quadretti del beato, come omaggio ai presenti⁴³:

distribuironsi frattanto da diversi sacerdoti a nome de signor Gio. Francesco Vagliadolid [...] l'immagini del beato altre in raso con fregi d'oro, altre in seta, altre in carta secondo qualità e conditione delle persone a quali parimenti distribuivasi per ciascheduno un libro che conteneva in compendio la vita del servo di Dio⁴⁴.

All'interno del *Compendio*, Valladolid tratta molto brevemente anche delle celebrazioni presso la chiesa di santa Anastasia, mettendo in luce la costruzione di un altare dedicato al beato —in cui erano state

41. VALLADOLID, J. F., *Compendio della vita, virtù, e miracoli del B. Toribio Alfonso*, f. 54.

42. Ibid., f. 54.

43. Sulla pratica di donare immagini di beati in occasione delle feste si rimanda a: QUILES, F., "Regalos artísticos en Roma. A propósito de la santificación de Toribio de Mogrovejo", *Boletín de Arte*, 30-31, 2009-2010, págs. 99-100; sull'uso delle immagini nelle beatificazioni e canonizzazioni: CASALE, V., "Gloria ai beati e ai santi: l'arte delle canonizzazioni", in FAGIOLO, M., *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, Torino, Allemandi 1997, págs. 124-141.

44. VALLADOLID, J. F., *Compendio della vita...*, f. 54.

poste anche alcune reliquie conservate in ricchi reliquiari di argento— e il grande concorso di popolo.⁴⁵

Le feste celebrate nella chiesa di santa Anastasia sono anche le protagoniste di una relazione loro dedicata, redatta in prosa e composta da 4 fogli da Juan Francisco de Valladolid, intitolata *Il trofeo della bontà per il giorno festivo solennizzato in Roma a 5 Maggio nell'insigne Basilica di S. Anastasia a gloria del Beato Toribio, Arcivescovo di Lima Metropoli del Perù, erettopgli ivi magnifico altare descritto da D. Scipione Abbate Coppa Accademico Umorista, e da D. Gio. Francesco di Vagliadolid Canonico di Lima, e procuratore della causa del medesimo Beato consacrato al merito impareggiabile dell'illustrissimo*, stampata da Bartolomeo Lupardi nel 1680⁴⁶. Questa relazione descrive le cerimonie svoltesi presso la chiesa di santa Anastasia al Palatino il 5 maggio di quell'anno. In *El Sol del Nuevo Mundo*, Francisco Antonio Montalvo sostiene che questa celebrazione fosse stata voluta e finanziata da Juan Francisco de Valladolid, e quindi legata al capitolo della cattedrale di Lima. Analogamente alle altre relazioni considerate, l'introduzione dedicatoria è indirizzata al marchese del Carpio, ambasciatore spagnolo a Roma. L'impianto espositivo è molto simile alla relazione del 1679: ad una breve introduzione segue poi una dettagliata descrizione delle celebrazioni e delle feste svolte nella chiesa di santa Anastasia.

Essendo ormai passato un anno dalla conclusione del processo di beatificazione e dalla solenne proclamazione in san Pietro, nell'introduzione Valladolid ricordava la firma del breve di beatificazione il 28 giugno dell'anno passato e la conseguente facoltà di tributare al nuovo beato "l'adoratione di due Mondi essendo angusto centro la terra per chi trionfa nel cielo"⁴⁷. La festa non voleva, però, essere una celebrazione della ricorrenza della proclamazione, ma riguardava un avvenimento nuovo e di grande importanza: "Hoggi dunque con breve di nostro sommo pastore sotto data 19 marzo passato, innalzato segli per chiarezza di tanti meriti in venerazione del suo gran nome magnifico tempio di sant'Anastasia l'Altare, ha voluto sua santità, che ciò sia impulso anche agli animi divertiti dal vero sentiero della virtù

45. Ibid., fs. 58-60.

46. VALLADOLID, J. F., *Il trofeo della bontà per il giorno festivo solennizzato in Roma a 5 Maggio nell'insigne Basilica di S. Anastasia a gloria del Beato Toribio, Arcivescovo di Lima Metropoli del Perù [...]*, Stamperia di Bartolomeo Lupardi stampatore Camerale, Roma 1680, fs. 104-106.

47. VALLADOLID, J. F. *Il trofeo della bontà*, f. 103v.

a ravedersi dal male"⁴⁸. In occasione della canonizzazione (1726) la cappella venne arricchita da un'immagine del nuovo santo dipinta da Francesco Trevisani⁴⁹.

Come già nella descrizione della cerimonia in san Pietro, nel corpo centrale della relazione Valladolid descrive gli apparati della festa e sottolinea il grande concorso di popolo, dettato non solo dalla devozione ma soprattutto dalla possibilità di ottenere l'indulgenza plenaria. Inoltre, ricordava la partecipazione del cardinale Gaspare Carpegna e dall'arcivescovo Prospero Bottini, che nella Congregazione dei Riti avevano avuto un importante ruolo l'uno come consultore e l'altro come promotore della fede. È interessante osservare, poi, come le celebrazioni all'interno di questa basilica assumessero prevalentemente un carattere religioso e penitenziale, che la distinguono chiaramente da quelle che si erano svolte nel novembre precedente (1679) a santa Maria del Monserrato, in cui si voleva mostrare non solo la religiosità del popolo spagnolo ma anche la forza e l'influenza che la *Monarquía* poteva ancora vantare a Roma. L'Autore, infine, in più occasioni testimonia la presenza non solamente degli stemmi del Pontefice e del re di Spagna, ma anche e soprattutto gli stemmi della città di Lima e del capitolo della sua Cattedrale, sottolineando la provenienza "americana" del nuovo beato.

Analogamente a quanto proposto da Juan Francisco de Valladolid nel suo *Compendio*, Montalvo nella redazione de *El Sol del Nuevo Mundo* inserisce le descrizioni delle celebrazioni e delle feste all'interno del più ampio contesto della beatificazione di Mogrovejo. L'Autore in questo caso utilizza la metafora del sole che sorge per presentare la figura dell'arcivescovo di Lima, i suoi meriti, la sua santità e la sua azione pastorale in un mondo nuovo, bisognoso della parola di Dio. Solamente gli ultimi capitoli di quest'opera sono dedicati alle trattative diplomatiche, al processo di beatificazione e alle conseguenti celebrazioni. L'Autore, però, non si concentra solamente sul contesto romano, ma tratta anche le più importanti feste celebrate tanto in Europa quanto in America - Roma, Madrid, Salamanca, Lima, Mayorga e tutti quei luoghi che avevano visto crescere, formarsi e vivere Mogrovejo - a dimostrazione della diffusione della devozione rivolta al nuovo beato⁵⁰. A differenza delle relazioni di Valladolid, però, Montalvo nella descrizione

48. Ibid, f. 103v.

49. QUILLES, F., "Regalos artísticos en Roma...", págs. 101-103.

50. MONTALVO, F. A. De, *El Sol Del Nuevo Mundo...*, libro V, cap. 18-25.

delle feste romane indugia sulla celebrazione in san Pietro rispetto alle altre, dimostrando il proprio interesse più al processo di beatificazione che alla devozione sfoggiata nelle feste e nelle celebrazioni, che pure assumono una notevole importanza.

È quindi possibile fare una breve comparazione tra le descrizioni di Valladolid e di Montalvo, in modo da far emergere i punti di continuità o di differenza tra di esse. Innanzitutto è necessario ribadire la differente tipologia letteraria dei componimenti che ne determinano, di conseguenza, i differenti contenuti: Valladolid redige due relazioni, eminentemente descrittive, e un breve compendio della vita di Mogrovejo, con carattere agiografico e devozionistico, mentre invece Montalvo compone un'opera molto più ampia, una biografia del beato con un approfondimento sul processo di beatificazione e un capitolo dedicato alla letteratura esistente sull'argomento. È possibile osservare come i modelli di Montalvo per le descrizioni delle celebrazioni romane siano state con molta probabilità quelle stesse relazioni redatte qualche anno prima da Valladolid, che firma l'introduzione dedicatoria della sua opera. Si osserva, infatti, come emergano numerose analogie tra le relazioni dei due autori, in particolare riferite alla descrizione della cerimonia religiosa e degli apparati festivi, in particolare nel caso della basilica di san Pietro. Vi è, però, una notevole differenza tra la relazione di Valladolid sulla festa nella basilica di santa Anastasia e la descrizione che di questa riporta Montalvo. Se —come si è avuto modo osservare— le relazioni di questo genere di celebrazioni ricalcavano un modello letterario predefinito, quest'ultimo per la descrizione della festa in santa Anastasia si sofferma sull'erezione di un altare dedicato a Mogrovejo a fianco dell'altare maggiore e del dipinto di Trevisani che vi venne posto, specificando anche come la stessa cappella e l'intera festa fossero stati finanziati dal procuratore della causa. A differenza di Valladolid, infatti, Montalvo fornisce molte e dettagliate informazioni relative all'organizzazione e alla committenza delle diverse cerimonie evidenziando gli interessi politici e religiosi che vi erano sottesi. Infine, un'ultima ed evidente differenza tra le descrizioni riguarda le feste prese in considerazione: se da un lato Valladolid esplicita il suo interesse a mostrare le celebrazioni che si svolsero nella città di Roma, Montalvo d'altra parte vuole permettere uno sguardo più ampio alla geografia devozionale del beato nei diversi territori della *Monarquía*.

Conclusioni

Le feste e le celebrazioni dedicate al beato Toribio Mogrovejo coinvolsero numerose città della *Monarquía*, tanto in Europa come in America, che vennero documentate non solo dalle descrizioni di Valladolid e Montalvo, ma anche da una biografia redatta da Francisco de Echave y Assu, *La Estrella de Lima convertida en Sol*, pubblicata nel 1688. Quest'opera è interamente dedicata alle feste e celebrazioni che si tennero nella città di Lima, dove la notizia dell'avvenuta beatificazione giunse solamente il 17 aprile 1680, insieme con le prime relazioni delle feste tenutesi in Europa⁵¹.

Riprendendo gli studi di Renato Diez sulle feste a Roma, è possibile osservare come la relazione sia la vera protagonista o l'elemento più importante della struttura festiva non essendo gli altri (processioni fuochi artificiali, teatro in chiesa, musica...), per quanto splendidi e necessari, che aspetti effimeri per il raggiungimento di fini politico-sociali-religiosi assolutamente concreti. La parola, dunque, restava la chiave indispensabile per sciogliere la simbologia allegorica, potenziarne e diffonderne i fini psicologicamente coinvolgenti e infine indirizzare il fruitore alla giusta lettura della festa⁵².

Le feste, le celebrazioni liturgiche e le loro relazioni redatte tra il 1679 e il 1681 mostrano non solamente la proclamazione di un nuovo beato e americano ma sottolineano e richiamano alla mente del pubblico in che modo Toribio Mogrovejo fu un protagonista centrale per l'evangelizzazione del viceregno del Perù, che rese possibile l'applicazione dei decreti tridentini nell'America spagnola. Furono la sua devozione, il suo costante impegno nell'azione pastorale e nell'opera di evangelizzazione che portarono Mogrovejo ad essere proclamato prima beato e successivamente santo della Chiesa, diventando il "Borromeo de los Andes", vicino alle necessità materiali e spirituali dei suoi fedeli. Una vicinanza che venne ricambiata durante le celebrazioni della sua beatificazione attraverso il grande concorso di popolo descritto dalle relazioni delle feste europee e americane. Si celebrava una beatificazione di un beato spagnolo e americano, che rispondeva a quelle necessità di devozione manifestate dalla popolazione *criolla*. È per questo interessante analizzare le feste e le celebrazioni che si tennero a Roma. In un momento di crisi politica della *Monarquía*, di un progressivo rafforzamento del Patronato regio sulla Chiesa americana e la progressiva diffusione

51. ECHAVE y ASSU., F. De, *La estrella de Lima convertida en sol...*, pág. 7.

52. DíEZ, R., *Il trionfo della parola...*, pág. 107.

dell'influenza di Propaganda Fide, nella città del Papa si celebrava un fedele esecutore delle disposizioni regie e parallelamente difensore delle prerogative pontificie.

È ancora presente all'interno della Basilica di santa Anastasia al Palatino a Roma un altare dedicato a Toribio Mogrovejo, sormontato da quel quadro di Trevisani che venne commissionato in occasione della canonizzazione nel 1726.

Per Ignazio Santo: apparati e committenza gesuitica in Sicilia tra tardo Rinascimento e Barocco

For Ignazio Santo: apparatus and Jesuit patronage in Sicily between the late Renaissance and Baroque

Lucia Trigilia

Università di Catania, Italia

l.trigilia@unict.it

ORCID: 0000-0002-7231-2762

Resumen

Mentre era ancora vivente Ignazio di Loyola, fondatore dell'ordine, i gesuiti si stabilirono in Sicilia in numerose città: Messina (1548), Palermo (1550), Monreale (1553), Siracusa (1554), Bivona (1555) e infine a Catania (1556). La prima generazione di gesuiti che approdò nell'isola proveniva dalla Germania, dalla Spagna (in particolare dalla Navarra), dalla Francia, dal Belgio e da Roma. Si trattava di una comunità cosmopolita, veicolo di predicazione contro il protestantesimo e di un sentire l'arte al servizio della fede. Le immancabili feste in onore del fondatore dell'ordine, a partire dagli anni di canonizzazione, costituiscono un'utile chiave di lettura della sensibilità barocca e consentono di seguire le vicende del cantiere operoso in cui ciascuna chiesa si trasforma. Per la festa di Sant'Ignazio del 1652 Padre Giacinto Fortunio descrive Casa Professa, la più importante chiesa gesuitica di Palermo, adorna di fiori e drappaggi: "Di altri ornamenti non è capace la chiesa, la quale essendo di stucco bianchissimo non ricerca paramenti, facendo però vivamente spiccare ogni cosa e particolarmente gli svolazzi ed i fiori, i quali sul candore di tutto il tempio facendo pompa vaghissima di se stessi, pareva che in mezzo alle nevi del più rigido verno fiorissino i più belli honori della primavera". La festa degli

Abstract

When Saint Ignatius of Loyola—founder of the religious order— was still alive, the Jesuits settled down in several Sicilian cities, such as Messina (1548), Palermo (1550), Monreale (1553), Siracusa (1554), Bivona (1555) and eventually Catania (1556). The first generation of Jesuits came from Germany, Spain (from Navarre in particular), France, Belgium, and from Rome. It was a cosmopolitan community that used to preach against Protestantism and was convinced that art had to be at the service of religious faith. The frequent celebrations in honour of the founder, following his canonization, represented an interpretation of artistic sensitivity during the Baroque age, and offer a chance to know about the diverse activities that occurred in all those churches that had become building sites. In 1652, in occasion of the celebrations for Saint Ignatius, father Giacinto Fortunio gave a description of Casa Professa, the most important Jesuit church in Palermo, embellished with flowers and drapery: "Di altri ornamenti non è capace la chiesa, la quale essendo di stucco bianchissimo non ricerca paramenti, facendo però vivamente spiccare ogni cosa e particolarmente gli svolazzi ed i fiori, i quali sul candore di tutto il tempio facendo pompa vaghissima di se stessi, pareva che in mezzo alle nevi del più rigido verno fioris-

occhi e dei sensi scaturisce dal gioioso gioco delle arti, in cui ogni forma pittorica e scultorea converge, congiungendosi strettamente alla celebrazione del santo. Apparati effimeri e permanenti nel teatro sacro del barocco hanno una chiara funzione persuasiva, espressione del trionfo della controriforma. Se da un lato gli apparati festivi diventano occasione per tramutarsi in forme d'arte permanenti dall'altro costruzioni come gli altari nascono con funzione "festiva". Gli immancabili altari dedicati a Sant'Ignazio nei collegi gesuitici sono espressione di devozione religiosa e di adesione ai principi della chiesa trionfante. Il legame strettissimo nell'età del barocco tra gesuiti e città, alta aristocrazia e corte vicereale giustifica il rinnovamento della città e delle arti grazie ad una munifica committenza.

Parola chiave

Sant'Ignazio, apparati festivi, Chiesa del Gesù a Casa Professa

sino i più belli honori della primavera". It was pure delight for the eyes and senses, inspired by playful artistic displays, where plenty of paintings and sculptures were harmonized in order to celebrate the Saint. Both temporary and permanent setups in the sacred representations of the Baroque age had a persuasive function, aimed essentially at expressing the triumph of the Counter-Reformation. On the one hand, some temporary celebration furnishings became permanent artworks; on the other hand, works such as altars were created on purpose to be used during religious celebrations. The ever-present altars dedicated to Saint Ignatius in Jesuit colleges stand for devotion and commitment to the principles of the catholic Church at the peak of its glory. During the Baroque age, the tight connection of the Jesuits with cities, the aristocracy and the court of the viceroys, accounted for the renovation of cities through fine arts, thanks to several munificent commissioners.

Key Words

Saint Ignatius, Festive apparatus, Church of Jesus at Casa Professa

E' noto come le scuole della Compagnia di Gesù, fino all'espulsione del 1767, esercitassero un controllo diffuso sulla cultura ufficiale, che si ramificava nei vari campi del sapere e andava dalla filosofia alla teologia, dalla grammatica alla retorica, dalla matematica all'architettura, segno della forte presenza esercitata dall'Ordine e del suo radicamento nella società. Nel combinare insieme l'interesse per l'istruzione con la passione missionaria, la Compagnia di Gesù agì costantemente *ad maiorem Dei gloriam*, secondo precisi programmi educativi ideologico-politici.

Soffermarsi pur sinteticamente sull'ambiente culturale ed artistico siciliano nell'età del tardo Rinascimento e del Barocco richiama il ruolo centrale dell'Ordine dei Gesuiti, che a Roma e nelle altre aree interessate dalla Controriforma contribuisce a diffondere una nuova cultura del costruire e di rapportarsi all'arte attenta a indurre il consenso attraverso il coinvolgimento spirituale ed emotivo di un numero sempre



1 Chiesa del Gesù, Palermo. Navata sinistra con trionfo di marmi policromi siciliani (Ph M. Cozzolino, che ringrazio anche per le altre foto che seguono).

maggiore di fedeli. Le relazioni e gli intrecci culturali tra centri maggiori e periferie caratterizzano il divenire della stagione del Cinquecento e del Barocco in Sicilia, di cui Palermo rappresenta un modello con un consistente contributo offerto nel campo di tutte le arti da parte di architetti-scenografi, scultori, pittori e artigiani di primissimo ordine¹, sensibili alla lezione italiana di quegli anni. Il Teatro Sacro degli interni ricco di apparati decorativi ne è una chiara dimostrazione, grazie anche

1. BLUNT, A., *Barocco siciliano*, Milano, Il Polifilo, 1968, págs. 38-49; BOSCARINO, S., *Sicilia barocca. Architettura e città 1610-1760*, Roma, Officina, 1981 (riedizione con revisione di M. R. NOBILE, 1997), págs. 101 e sgg.; GIUFFRÉ, M., *Barocco in Sicilia*, Venezia, Arsenale, 2006, págs. 312-347; GIUFFRÉ, M., NEIL, E. H., NOBILE, M. R., "Dal Vicerego al Regno", in *La Sicilia. Storia dell'architettura italiana. Il Settecento*, a cura di CURCIO, G. e KIEVEN, E., tomo I, Milano, Electa, 2000, págs. 312-343.

alla capacità di recepire gli echi del barocco romano e del “bel composto” berniniano. Il contributo alle arti offerto dagli interni delle chiese di Palermo, in particolare dell’Ordine dei Gesuiti, rivela una forte predilezione per il valore plastico della materia senza escludere la ricchezza cromatica delle superfici murarie, qualificate dall’uso di marmi pregiati assai diffusi in Sicilia e molto ricercati in altre aree italiane in cui era già in voga la tecnica del “commesso” marmoreo (Fig. 1).

Un ruolo importante gioca nell’innovazione la diffusione degli ordini religiosi della Controriforma, che introducono nuove tipologie, tecniche e modelli costruttivi importati dalle case-madri. La diffusione di progetti e incisioni ad opera dei Gesuiti influenza fortemente l’attività architettonica e decorativa, che fuori Roma risente della centralizzazione dell’ordine e dell’esportazione di pratiche iconografiche che riconducono ai modelli romani.

Un’onda di attivismo e di entusiasmo investe l’arte come l’architettura e la città in conseguenza del nuovo clima di fervore religioso instaurato dalla presenza soprattutto dei Gesuiti, i cui insediamenti si distribuiscono in Sicilia a partire dal più antico collegio di Messina, *primum prototypum collegium*, ma anche dei Teatini e Oratoriani, che diffondono il messaggio di rinnovata fiducia nella Chiesa trionfante. I loro insediamenti si dispongono di regola a Palermo attorno al baricentro cittadino e partecipano alla rifondazione cinquecentesca della città². Gli stessi architetti provenivano spesso dagli ordini e indossavano l’abito talare.

Mentre era ancora vivente Ignazio di Loyola, i Gesuiti si stabilirono in numerose città, tra cui oltre Messina (1548), Palermo (1550), Monreale (1553), Siracusa (1554), Bivona (1555) e Catania (1556). La prima generazione di Gesuiti che approdò nell’Isola era costituita da uomini provenienti da vari paesi, come Germania, Spagna (in particolare dalla Navarra), Francia, Belgio e da Roma. “Una eccellente comunità cosmopolita” secondo padre Pasquale Magnano³, veicolo di predicazione contro il protestantesimo e di un sentire l’arte al servizio della fede. Ignazio

2. Su Palermo, le sue trasformazioni urbane e le feste: FAGIOLO, M., MADONNA, M. L., *Il Teatro del Sole. La rifondazione di Palermo nel Cinquecento e l’idea della città barocca*, Roma, Officina, 1981; TRIGILIA, L., *La festa barocca in Sicilia, spazi e apparati tra sacro e profano*, Catania, Domenico Sanfilippo, 2012, con introduzione di M. Fagiolo.

3. MAGNANO, P., *I Gesuiti a Siracusa*, Siracusa, Santocono Editore, 2015, pag. 9; PALERMO, G., *Guida istruttiva per Palermo e suoi dintorni*, Palermo, Tipografia di Pietro Pensante, 1858.

aveva iniziato il suo ministero insegnando proprio ai bambini la dottrina e predicando per le strade.

Dopo l'apertura del Collegio di San Niccolò a Messina, il Senato di Palermo chiese ad Ignazio l'apertura di un collegio nella capitale siciliana e in breve tempo furono pure aperti altri collegi a Napoli, Venezia, Colonia e pure il Collegio Romano nel 1551. I collegi, dotati di cospicue rendite e dei lasciti di molti ricchi benefattori, si specializzarono nell'educazione dei giovani di nobile casato e grazie alle consistenti donazioni delle famiglie avviarono la costruzione dei loro insediamenti e la realizzazione di cicli decorativi spettacolari, di cui gli interni delle chiese di Palermo sono testimonianza e teatro di meraviglie.

La chiesa del Gesù⁴ di Palermo, essendosi rivelata angusta la sede nell'antica chiesa di Santa Maria della Grotta, iniziò a costruirsi nel 1564 a Casa Professa, su disegno del gesuita ferrarese Giovanni Tristano, ultimata nel 1577. Palermo ebbe così la più importante casa di sacerdoti professi della Sicilia eretta nel 1583. L'originario edificio cinquecentesco del Tristano, ad unica navata con cappelle laterali, fu soggetto a successivi cicli di trasformazioni. Nel 1591 la chiesa fu ampliata da una in tre navate con l'abbattimento dei muri divisorii tra le cappelle. Nel 1603 a su progetto dell'architetto gesuita Natale Masuccio si avviò un ingrandimento con l'abbattimento dei muri del transetto e del presbiterio e la costruzione dei nuovi monumentali transetti e della cupola. A partire dal 1616 il padre Tommaso Blandino fu incaricato di completare la trasformazione della chiesa⁵, ultimata nel 1633.

Gli anni preparatori per la canonizzazione dei santi sono da considerarsi cruciali per la trasformazione della città italiana, alla luce e nel segno delle grandi feste romane che avviano la nuova stagione del Barocco. Non è da meno Palermo. Da un resoconto delle feste che ci è

4. I gesuiti ebbero come prima dimora la chiesetta di Santa Maria della Misericordia (nell'attuale piazza Sant'Anna) e poi la chiesa di Sant'Antonio Abate; nel 1553 si stabilirono nell'antica sede dell'abbazia di Santa Maria della Grotta, fondata in epoca normanna dai monaci basiliani nel sito dell'attuale Casa Professa dove sorge la cappella di Sant'Anna: GIANNINO, A., *La Chiesa del Gesù a Casa Professa Palermo*, Palermo, Officine Tipografiche Aiello, 2003 (terza ristampa riveduta a cura di P.F. Salvo S.I.).

5. GARSTANG, D., *Giacomo Serpotta e gli stuccatori di Palermo*, Palermo, Sellerio editore, 1990 pág. 43 e pág. 269; sulla Chiesa del Gesù a Casa Professa anche PIAZZA, S., *I marmi mischi delle chiese di Palermo*, Palermo, Sellerio, 1992, pág. 37; Id, *I colori del barocco: architettura e decorazione in marmi policromi nella Sicilia del Seicento*, Palermo, Flaccovio editore, 2007; GIANNINO, Op. Cit., pág.1.

2 Chiesa del Gesù, Palermo.
Abside. Teatrino con sculture
della nicchia sinistra. *Abigail e
Davide*, sullo sfondo paesaggio
in marmi policromi intarsiati.



stato tramandato sappiamo della realizzazione di una grande, immaginfica tela dipinta, con prospettiva quadraturista illusoria, montata per ovviare alla mancata costruzione della cupola⁶. La volta della navata, il presbiterio, le cappelle laterali e la facciata furono ultimati nel quarto decennio del Seicento e nel 1636 la chiesa fu consacrata al nome di Gesù dal cardinale Doria.

Nel 1622, in tempo per i grandi festeggiamenti previsti per l'occasione della canonizzazione di Sant'Ignazio e di San Francesco Saverio, oltre alla realizzazione di molte cappelle e altari in onore dei fondatori dell'ordine, fu portato a termine il completamento del transetto e dei

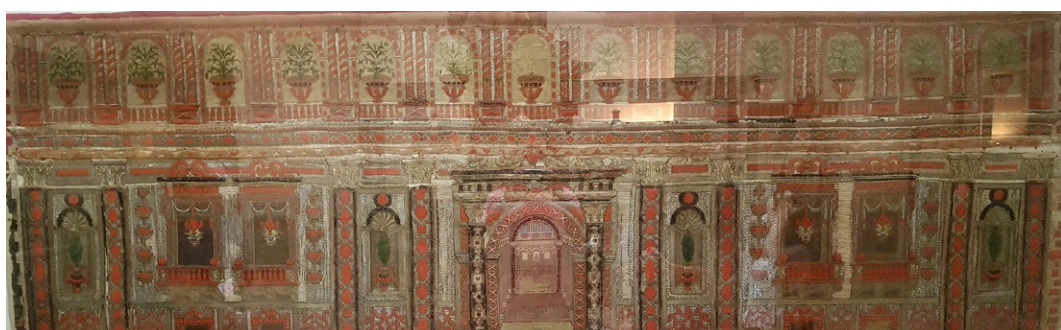
6. GARSTANG, Op. Cit., pág. 269.

piloni della cupola. Nello stesso anno con una spesa tra 6 e 7 mila scudi la cappella di San Francesco Saverio (nel transetto di destra) fu decorata a tarsie marmoree e geometriche; quella di Sant'Ignazio (nel transetto di sinistra) fu decorata nel 1629 in occasione della festa in suo onore. Mentre il lavoro decorativo procedeva nella chiesa molto più lentamente, nell'ultimo ventennio del Seicento emerge la figura di Antonio Grano, pittore e ideatore di decorazioni sia permanenti che temporanee, figura di spicco ed uno dei maggiori talenti dell'epoca che precede l'affermazione a Palermo di Giacomo Amato e Giacomo Serpotta (Fig. 2). Il ruolo di Antonio Grano è testimoniato dai documenti del Fondo ex Case gesuitiche dell'Archivio di Stato di Palermo per vari interventi, tra cui il pagamento nel 1692 per un dipinto su tela che dalla cupola veniva steso per coprire il presbiterio durante le festività della Quaresima. Non meno importanti sono i lavori di Grano per eseguire le "macchine scenografiche" realizzate per il presbiterio e le cappelle nelle festività dell'anno liturgico. Per diverse annate Grano dipinse le "macchine" per il Santo Sepolcro e per il Giovedì Santo (nel 1690, 1691, 1694, 1695, 1696). In questa attività per un decennio Grano lavorò insieme ad Antonio Vasquez, figura meno nota ma assai di spicco dal momento che a quest'ultimo veniva affidata l'esecuzione delle "macchine" più importanti per le feste del Natale e del Carnevale ed anche l'esecuzione dell'altare temporaneo al Cassaro per la festa di Santa Rosalia. L'aspetto vero e proprio di queste "macchine" non è noto poiché le descrizioni si limitano ad informare che i pittori avevano eseguito "figure, basi e capitelli"⁷.

Bisogna considerare che il messaggio spirituale va di pari passo con il progetto iconografico sia che si tratti di apparati festivi sia che si tratti di addobbi permanenti e che la raffigurazione dei santi in gloria diviene centrale nella retorica persuasiva.

Feste, apparati temporanei e permanenti caratterizzano le celebrazioni in onore di Sant'Ignazio, la cui figura ha ispirato innumerevoli cicli pittorici, affreschi, sculture, altari con l'apoteosi del santo, fercoli o "vare" (macchine festive con la statua da portare in processione) fino al contributo offerto alle "arti minori" come segno tangibile di devozione. Alcuni apparati liturgici festivi del secolo XVII di raffinata manifattura siciliana, conservati nel Museo di Casa Professa a Palermo, meritano di essere ricordati. Il primo dall'interessante iconografia è un prezioso paliotto per l'altare maggiore che raffigura il *Trionfo della Fede* su car-

7. Ibid, págs. 270-274 in cui si segnala il Fondo ex Case gesuitiche con gli svariati incarichi a Grano e Vasquez durante varie annate.



3 *Il trionfo della fede* su carro trainato da Sant'Ignazio e San Francesco Saverio. Paliotto liturgico festivo in ricami in seta e fili d'argento. Manifattura siciliana, sec. XVII (Palermo, Museo di Casa Professa).

4 *L'agnello mistico*. Paliotto liturgico festivo in corallo e ricami in seta. Manifattura siciliana, sec. XVII (Palermo, Museo di Casa Professa).

5 Paliotto liturgico festivo con palazzo addobbato a festa e ricami in seta. Manifattura siciliana, sec. XVII (Palermo, Museo di Casa Professa).

ro trainato da Sant'Ignazio e San Francesco Saverio (Fig. 3). Altri due paliotti festivi del XVII secolo sono pure destinati all'altare maggiore: uno con la rappresentazione dell'agnello mistico all'interno di un'ampia terrazza fiorita con loggiato (Fig.4) e l'ultimo che mostra un edificio addobbato per la festa (Fig.5); i tre paliotti sono realizzati sulla base di pregevoli disegni su cui sono stati stesi luminosi ricami policromi in seta con inserti in oro e argento oppure in corallo⁸.

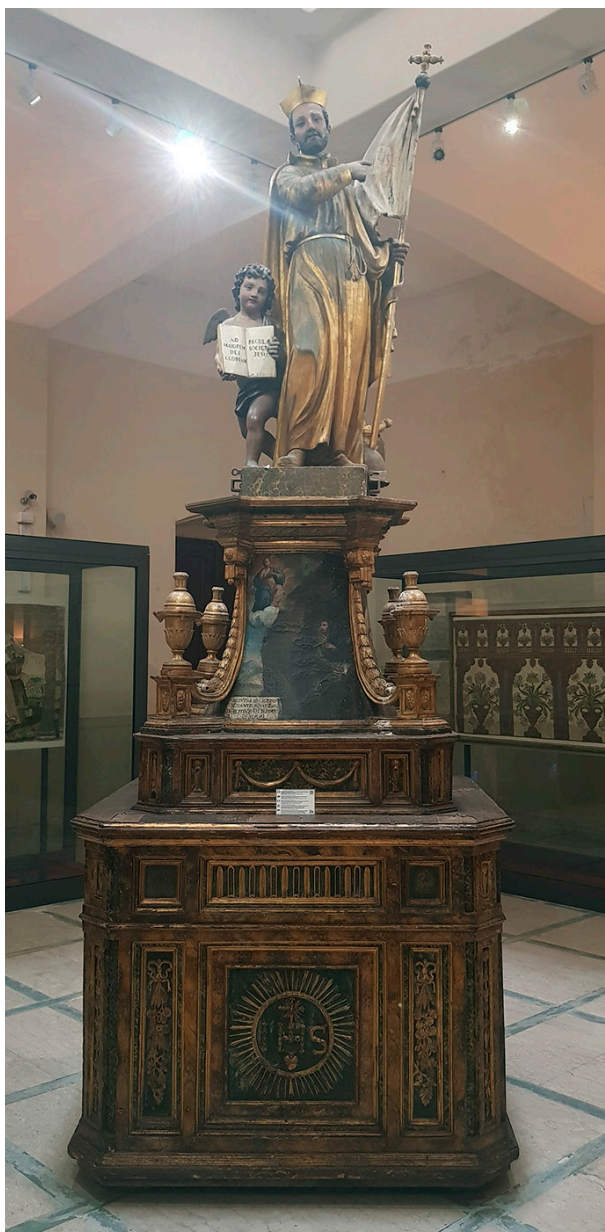
Il culto molto sentito per Sant'Ignazio è testimoniato dal Fercolo con la statua del Santo, anch'esso conservato nel Museo di

8. RUGGERI TRICOLI, M. C., *Il Teatro e l'altare. Paliotti d'architettura in Sicilia*, Palermo, Grifo, 1992; Id., *Costruire Gerusalemme: il complesso gesuitico della Casa professa di Palermo dalla storia al museo*, Milano, Lybra Immagine 2001.

Casa Professa (Fig. 6). Il carro con la statua è abbellito con le varie scene della vita di Sant'Ignazio dipinte sui lati della "vara" tutta indorata, che veniva portata in processione per le vie della città secondo percorsi prestabiliti. Tra esempi di argenteria ispirata al fondatore dell'ordine è l'ostensorio settecentesco tempestato di gemme con la raffigurazione di Sant'Ignazio.

Per le celebrazioni dei santi come per l'acclamazione dei re era anche in uso "vestire" a festa i palazzi dei Collegi siciliani secondo scenografie studiate dagli architetti con drappi, damaschi, apparati scultorei e addobbi floreali, come mostrano le incisioni settecentesche dell'architetto Filippo Juvarra per abbellire il Collegio di Messina in onore della visita di Filippo V, riportate da Nicolò Sclavo nel 1701⁹ (Fig. 7).

Tra questi esempi di arte effimera come veicolo di un messaggio politico-religioso, un posto particolare occupano gli altari in onore di Sant'Ignazio, maestose opere di architettura e scultura concepite come macchina festiva permanente, in cui ricchezza dei materiali e apparati pittorici contribuiscono ad accrescere il programma spirituale ed iconografico, affidato a ricercate forme illusionistiche¹⁰. Se da un lato

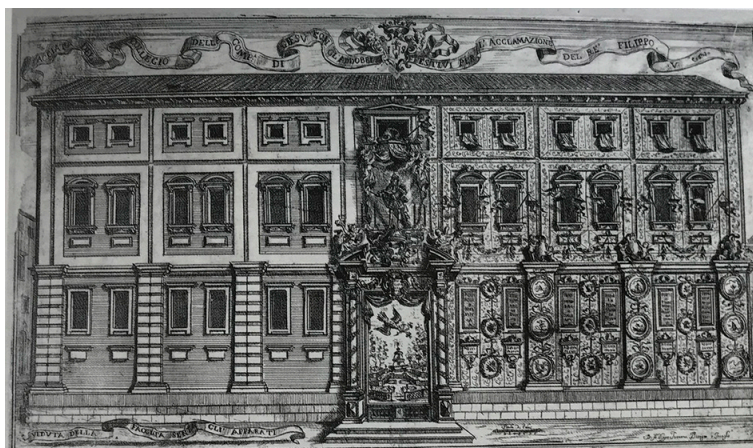


9. SCLAVO, N. M., *Amore ed Ossequio di Messina in solennizzare l'acclamazione di Filippo V Borbone*, Messina, Stamperia di Vincenzo d'Amico, 1701; *Filippo Juvarra architetto delle capitali da Torino a Madrid 1714-1736*, catalogo della mostra (Torino, Palazzo Reale 6 settembre-10 dicembre 1995), Torino, RCS Libri e Grandi Opere, S. P. A., 1995, págs. 307-309; GATTO, S., *Dinamiche spettacolari del barocco siciliano. Lo spazio, la festa, il teatro*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Estetica e Pratica delle arti, Università di Catania, vol. II., págs. 192-193.

10. TRIGILIA, L., "Sala ecclesiastica e sala teatrale. L'altare nell'universo barocco. Modelli romani in Sicilia, Malta e America Latina", *Annali del Barocco in Sicilia*, 9, 2017,

6 Carro festivo in legno dorato con Sant'Ignazio e storie della vita del santo dipinte sui pannelli laterali, primi del sec. XIX (Palermo, Museo di Casa Professa).

7 Filippo Juvarra. "Facciata del Collegio della Compagnia di Gesù con gli addobbi festivi per l'acclamazione del re Filippo V" nel 1701. Sulla sinistra il Collegio di Messina senza apparati.



gli apparati festivi diventano occasione per tramutarsi in forme d'arte permanenti dall'altro costruzioni come gli altari nascono con funzione di celebrazione "festiva". Gli immancabili altari dedicati a Sant'Ignazio nei collegi gesuitici sono espressione di devozione religiosa e di adesione ai principi della chiesa trionfante. Oltre agli altari palermitani del Gesù, meritano di esser ricordati gli altari in marmo policromo dedicati a Sant'Ignazio del Collegio dei Gesuiti di Siracusa¹¹ e della Chiesa di San Francesco Borgia a Catania, entrambi costruiti sul modello di altare di Andrea Pozzo e del disegno della cappella di San Luigi in Roma¹² (Fig. 8). Il legame strettissimo nell'età del barocco tra gesuiti e città, alta aristocrazia e corte vicereale giustifica il rinnovamento urbano e delle arti. Gli apparati festivi e i decori permanenti della Chiesa del Gesù di Palermo a Casa Professa sono tra le meraviglie del Barocco della capitale siciliana e non solo. Un unicum che si traduce in elemento identitario.

Le immancabili feste in onore del fondatore dell'ordine costituiscono un'utile chiave di lettura della sensibilità barocca e consentono di seguire le vicende del cantiere operoso in cui ciascuna chiesa si trasforma.

Nella descrizione della Chiesa di Casa Professa scritta da Padre Giacinto Fortunio in occasione dei preparativi per la festa di Sant'Ignazio

pags. 89-104; IDEM, "L'altare barocco opera d'arte totale, echi di Juan Andrea Ricci, Gian Lorenzo Bernini e Andrea Pozzo nella Sicilia del Settecento", *Visiones renovadas del Barroco iberoamericano*, vol. I, 2016, pags. 146-155.

11. GIUDICE, C., *L'altare di Sant'Ignazio e la Chiesa del Collegio di Siracusa. Il modello di Andrea Pozzo in Sicilia. Maestranze e committenze*, Tesi di laurea in Architettura, Università di Catania, a.a. 2017-18 (relatore L. Trigilia).

12. CURCIO, R., *L'altare barocco nel siracusano. Analisi e rilievi*, Tesi di laurea in Architettura, Università di Catania, a.a. 2013-14 (relatore L. Trigilia).

del 1652 emerge la difficoltà o meglio l'inutilità di aggiungere altri "paramenti" festivi alla ricchezza e mirabilia che l'insieme già di per sé mostrava tra "svolazzi", fiori e drappaggi; la "festa delle arti" si impone in chi guarda e ne cattura le emozioni in una profusione di decori:

"Di altri ornamenti non è capace la chiesa, la quale essendo di stucco bianchissimo non ricerca paramenti, facendo però vivamente spiccare ogni cosa e particolarmente gli svolazzi ed i fiori, i quali sul candore di tutto il tempio facendo pompa vaghissima di sé stessi, pareva che in mezzo alle nevi del più rigido verno fiorissino i più belli honori della primavera [...]"¹³

La festa degli occhi e dei sensi scaturisce dal gioioso gioco delle arti, in cui ogni forma pittorica e scultorea converge, congiungendosi strettamente alla celebrazione del santo, cui contribuisce una ricca committenza di agiate famiglie finanziatrici di opere e cappelle. Nel Gesù di Palermo ogni forma pittorica e plastico-scultorea partecipa alla celebrazione del Verbo e dei Santi. Apparati effimeri e permanenti nel Teatro Sacro del Barocco della chiesa, presa a modello in questo scritto, hanno una chiara funzione persuasiva espressione del trionfo della Controriforma.

Nella complessa impalcatura decorativa, in continuità coerente con il sistema dell'architettura, si condensa una summa di significati simbolici e allegorici, rivelatori dell'ideologia che li ispira. Il fasto decorativo costituisce la cifra e il carattere identitario di queste chiese, che si tramuta in elemento di maggiore attrazione nel visitatore, capace di percepire al di là della seduzione delle forme il messaggio spirituale. Dietro severe facciate, come quella palermitana del Gesù, il Teatro Sacro si



8. Chiesa di San Francesco Borgia, Catania. Altare di Sant'Ignazio, sec. XVIII.

13. FILITI, G., *La Chiesa della Casa Professa della Compagnia di Gesù in Palermo...*, Palermo, Stab. Tip. G. Bondi e C., 1906, pag. 60; MONGITORE A., *Le compagnie*, ms, f. 108-109, GARSTANG, OP. Cit., pag. 47.



9. Chiesa del Gesù, Palermo. Allegoria dell'Acqua in marmi policromi siciliani in uno dei pilastri del transetto.

apre in modo inaspettato carico di stupefacenti ornamentazioni scenografiche, che si intrecciano agli elementi architettonici e tutti insieme alludono al concetto di grandiosità della chiesa. Il caos di elementi, l'affastellarsi di sculture e marmi colorati si tramuta in ordine nella percezione del messaggio dell'universalità della chiesa trionfante e della verità eucaristica.

Una chiave di lettura della grande enciclopedia di intarsi marmorei e decorativi della chiesa dei Gesuiti è quella allegorico-teologica. Tutti gli apparati decorativi sono improntati ad un ampio simbolismo che può esser letto nella tendenza a glorificare il nome di Gesù trionfante su tutti gli elementi cosmici: la terra, il cielo, l'acqua e il fuoco. Lo dimostrano le allegorie dei quattro pilastri del transetto

che rappresentano i quattro elementi (Fig. 9). Nella superba cappella maggiore del presbiterio e in quelle laterali, altrettanto spettacolari con Teatrini, si raggiungono vertici di inaspettato simbolismo con statue e ornamenti in gloria del nome di Gesù; il fondale dell'abside è consacrato all'incarnazione del Verbo, ispirato non a caso agli Esercizi spirituali di Sant'Ignazio (Fig.10).

Lo stretto legame tra Gesuiti, aristocrazia e corte vicereale è testimoniato dalla frequentazione assidua di Casa Professa da parte dei viceré, che non facevano mancare la loro presenza nelle festività più importanti, in particolare per il *Te Deum* alla vigilia di Capodanno, in occasione della festa delle Quarant'Ore e per i Sermoni quaresimali. Lo status quo sociale era mantenuto in Sicilia dall'intesa instaurata tra la nobiltà, grande committente delle opere artistiche, e il governo spagnolo; questi poteri trovavano nel messaggio dell'*ecclesia trium-*



10 Chiesa del Gesù, Palermo. Abside. Complesso scultoreo. *L'Incarnazione del Verbo* e paesaggio in marmi policromi siciliani con allegoria della terra.

phans la propria ragion d'essere e l'occasione per partecipare ai fasti dell'architettura come delle arti, cui riconoscevano compiti educativi e devozionali. Il Teatro Sacro del Barocco a Casa Professa ne è una tangibile testimonianza, improntata all'archetipo delle meraviglie. La lettura dello spazio come fonte di stupore che coinvolge ad un tempo lo spirito e i sensi richiama alla mente l'immagine delle Meraviglie e l'archetipo cinquecentesco del Meraviglioso che può essere inteso filosoficamente, secondo Marcello Fagiolo¹⁴, come una sorta di itinerario dell'uomo verso gli dei.

La magnificenza di questa chiesa nel 1680, alla fine del primo ciclo di intensa attività decorativa che interessa l'edificio, sta in una testimonianza di Castellucci riportata dal padre gesuita Gaetano Filiti e ripresa da Donald Garstang:

"Questo è un tempio la cui magnificenza lascia arbitro indipendente il giudizio tra le meraviglie dell'arte e del dispendio. Ha esso la superficie del cappellone, pilatri della nave, e cappelle di finissimi marmi tempestati a basso rilievo: in molti angoli e nicchie nobilissime statue e medaglioni di marmo bianco; tutte le volte di stucco e oro e di pregiatissime figure adorno"¹⁵

Antony Blunt nel suo volume dedicato al Barocco siciliano concludeva con queste parole a proposito degli esiti decorativi in marmo intarsiato e stucco che impreziosiscono le chiese e gli oratori di Palermo in una sorta di festa dei sensi:

"Il virtuosismo di questo lavoro può, a seconda dei gusti, affascinare o respingere; ma, comunque reagisca lo spettatore, lo stile è una manifestazione tipica dell'esuberanza siciliana e appartiene senza possibilità di dubbio alle creazioni più importanti e originali dell'arte barocca nell'Isola"¹⁶.

14. FAGIOLO, M., "Le meraviglie e il meraviglioso", in *Psicon*, VII, 1976, pág. 3; DEL SOLE F., *Il viaggio nelle meraviglie: mirabilia, miracula, spectacula*, in *La festa delle arti. Scritti in onore di Marcello Fagiolo per cinquant'anni di studi* a cura di V. Cazzato, S. Roberto. M. Bevilacqua, vol. I, Roma, De Luca editori, 2014, pág. 84.

15. FILITI, G., Op. Cit., pág. 63; GARSTANG, Op. Cit., pág. 270.

16. BLUNT, Op. Cit., pág. 10; sulle chiese di Palermo: SOLA, V., *La decorazione barocca. Le tarsie marmoree*, Palermo, Assessorato ai BB CC della Regione Siciliana, 2015; TRIGILIA, L., *Palermo Mischi e Tramischi*, Roma, Gangemi International, 2018.

Anton van Dyck a Palermo, i Gesuiti e Santa Rosalia

Anton van Dyck, van Dyck, Jesuits, Palermo, St. Rosalie, Iconographie

Fiorenza Rangoni

Dipartimento di Studi Umanistici, Scienze dei Beni Culturali, Università degli Studi Roma Tre, Italia

frangoni@os.uniroma3.it

ORCID: 0000-0002-7967-1178

Resumen

È dato acquisito che van Dyck, durante il soggiorno palermitano tra 1624 e 1625, abbia collaborato alla costruzione dell'iconografia della nuova Santa, Rosalia, le cui reliquie vennero ritrovate sul Monte Pellegrino proprio nel luglio 1624, durante una grave epidemia di peste che aveva colpito la città. Tuttavia, non è mai spiegato con sufficiente chiarezza come, e attraverso quali canali, il pittore abbia potuto collaborare ad un evento tanto importante: il ritorno, con grande pompa, sugli altari di una anacoreta il cui culto era pressoché ormai dimenticato. Diversi studiosi hanno, anche recentemente, affrontato il tema proponendo ipotesi del tutto ragionevoli, ma non pienamente soddisfacenti. Proponiamo in questo intervento un'ipotesi che si fonda su un documento, recentemente ritrovato e pubblicato, che indica relazioni molto strette con il mondo gesuita internazionale da parte del pittore, relazioni che in Sicilia potrebbero essersi concretizzate con colui che condusse, su delega del Cardinale (e Viceré) Giannettino Doria, in porto fino alla registrazione nel Martirologio Romano, tutta la vicenda della "nuova Santa", cioè P. Giordano Cascini S.J. Prospettiamo, inoltre, sempre in via ipotetica, una precedenza dell'invenzione della più nota delle immagini di S. Rosalia protettrice di Palermo

Abstract

It is known that van Dyck, between 1624 and 1625, during his stay in Palermo, collaborated with the construction of the iconography of the new Saint, Rosalia, whose relics were found on Mount Pellegrino in July 1624, during a grave plague epidemic that had hit the city. However, it is never explained clearly enough how, and through what channels, the painter was able to collaborate in such an important event: the return, with great pomp, on the altars of an anchorite whose cult was almost forgotten. Several scholars have recently, addressed the issue by proposing completely reasonable, but not fully satisfactory hypotheses. In this paper, we propose a hypothesis that is based on a recently found and published document, indicating very close relationships with the international Jesuit world and the painter, relationships that could have existed in Sicily concretized with the one who led, by delegation of Cardinal (and Viceroy) Giannettino Doria, in porto fino to the registration in the Roman Martyrology, of all the story of the "new Saint", that is, Fr. Giordano Cascini S.J. We also look forward always on the Hypothetical way, a precedence of the invention of the iconography and a better known of the images of S. Rosalia protector of Palermo.

da parte di van Dyck rispetto all'opera di Vincenzo La Barbera, considerata il prototipo.

Key Words

Anton van Dyck; Jesuits; Palermo; George Gage; S. Rosalia; Iconography.

Palabras clave

Anton van Dyck; Gesuiti; Palermo; George Gage; S. Rosalia; Iconografía.

Questo studio ha come oggetto un controverso aspetto della produzione pittorica di Anton van Dyck durante e dopo il suo soggiorno palermitano tra la primavera del 1624 e l'autunno del 1625: le tele dedicate a Santa Rosalia.

La sequenza cronologica dei dipinti giunti fino a noi, il luogo della loro realizzazione ed i committenti sono tuttora oggetto di discussione. La nostra attenzione è stata attirata, però, dall'interesse mostrato dal pittore verso la nuova santa palermitana nonché dal suo coinvolgimento nell'ideazione iconografica, così da venire generalmente indicato come l'inventore dell'iconografia rosaliana.

Mi ha suggerito l'ipotesi che propongo un ben noto dipinto del pittore fiammingo *Matrimonio mistico di S. Rosalia* (noto anche come *Incoronazione di S. Rosalia*, o *Madonna col Bambino, S. Rosalia ed i SS. Pietro e Paolo*), Vienna Kunsthistorisches Museum) eseguito nel 1629, al suo ritorno ad Anversa dopo il viaggio in Italia, per la Cappella della Compagnia dei Giovani Celibi, confraternita Gesuita di cui era divenuto membro nel maggio 1628. Essa promuoveva il culto della Vergine Maria, ed aveva sede nella cappella posta al primo piano del nuovo Oratorio edificato accanto alla Casa Professa di quella città. La tela fu eseguita in previsione dell'arrivo ad Anversa di alcune reliquie di Santa Rosalia avvenuto il 3 agosto 1629,¹ a protezione della peste che imperversava in

1. CASCINI, G., *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana libri tre*, in Palermo appresso i Cirilli, 1651, p. 400 "Ma in Fiandra il P. Fiorentino Memoransi riportò da Roma un pezzetto di reliquia con gran divotione promettendoli un busto d'argento. Un'altra ne mandai in Anversa, dove havea mandato prima la vita disposta in immagini, e fu l'una e l'altra riceuta con tanto amore, e fervore, che ne sperarono, et ottennero indubitato soccorso della peste; laonde non contenta quella divota gente d'haverle fatto una bella solennità con apparato, e pompa divotissima, ristamparono la vita di nuovo con quegl'intagli loro delicatissimi, e famosi in varie guise nel 1629 eleggendola per Padrona, con solennizzarla con grande honore." Inoltre, STILTINGO, J. [et al.] *Acta sanctorum septembris ex latinis et græcis aliarumque gentium monumentis, servata primigenia veterum scriptorum phrasi, collecta ... / illustrata a Joanne Stiltingo ... [et al.]* T. II, Antverpiæ, Apud Bernardum Albertum vander Plassche, 1748, (ed. anastatica on line <http://www.documentacatholicaomnia.eu>) pp. 372-373 (di segui-

città. Ciò che ci preme sottolineare, in questo contesto, è la affiliazione del pittore ad una confraternita Gesuita.

Come si legge in Cascini e negli *Acta Sanctorum*,² furono due gli arrivi di reliquie nella città belga: le prime reliquie furono portate da Roma dal Padre Gesuita Florent de Montmorency³ in una data imprecisata, ma anteriore al 1628; il secondo invio, che ci riguarda più da vicino, fu effettuato dal gesuita palermitano Giordano Cascini, nel 1628, alla Confraternita dei Celibi su richiesta del direttore, P. Herman Spruyt.⁴

Era stata rilevata dalla critica⁵ la correlazione iconografica del dipinto per la Confraternita con una delle stampe che illustrano il volume del Cascini "*Vitam S. Rosaliae Virginis Panormitanae*" edito a Roma per i tipi di Valerien Régnart (cui presumibilmente appartengono le incisioni) nel 1627⁶, desumendo, logicamente, che il pittore avesse avuto modo di consultare o possedere quel testo. (Fig.1)

to citata *Acta Sanctorum*); BARNES, S.J. [et al.], *Van Dyck. A complete Catalogue of the Paintings*, The Paul Mellon Center for Studies in British Art by Yale University Press, New Haven and London, 2004, p. 285, III.50.

2. CASCINI, G., Op. Cit., p. 400; *Acta Sanctorum*, pp. 372-373.

3. Florent de Montmorency (Douai, 18.IX.1580 – Lille, 13.VIII.1659) tra il 1623 ed il 1627 fu Provinciale della Gallo-Belgica. SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Tome V, Bruxelles Oscar Schepens – Paris Alphonse Picard, 1894, pp. 1258-1259; PATRIGNANI, G.A., *Menologio di pie memorie di alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*, Tomo III, in Venezia, 1730 per Nicolò Pezzana, pp.106-107. Il *Menologio* riferisce: "Per istendere il culto dei Santi, fece ogni diligenza in Roma per raccorre delle Reliquie, e de' Corpi de' Martiri, coi quali poté arricchire in Fiandra più chiese."

4. CASCINI, G., Op. Cit., p. 400; *Acta Sanctorum*, p. 372: "Anno 1629 aliae reliquiae S. Rosaliae portatae fuerunt Antverpam, ibique solemniter depositae in Sacello ornatissimo Soliditatis juvenum sub titulo Nativitatis beatae Mariae Virginis, quae ibidem semper continuata est per unum e Patribus domus Professae Societatis Jesu, et hactenus floret solidalium numero et pietate. Eas flagitavit P. Hermannus Spruyt praedictae Soliditatis director; donavit Panormi Cascinus anno 1628 cum litteris patentibus D. Francisci de la Riba, archidiaconi Panormitani et vicarii generalis Cardinalis Doria, quae hactenus servantur et sigillo Eminentissimi Cardinalis sunt munitae, imo et nomine ipsius datae [...]. Reliquias autem istas Romam detulit P. Hyeronimus de la Roccha procurator Provinciae Siculae ad Congregationem missus anno eodem 1628, ibique eas coram notario multisque testibus tradidit P. Joanni de Tollenare, provinciae Flandro-Belgicae ibidem procuratori, qui eas finita congregatione Antverpam detulit anno 1629, una cum instrumentum memorato Cardinalis Doria, et instrumento traditionis Romae per notarium facto, ac signato XX Decembris anni 1628."

5. BARNES, S.J., Op. Cit., p. 285, III.50.

6. CASCINI, G., *Vita S. Rosaliae, virginis panormitanae e tabulis et parietinis (...)*, per Valeriano Regnarzio, Roma 1627.



Fig. 1 V, Regnart(?), S. Rosalia, la Vergine con il Bambino ed i SS. Pietro e Paolo (da G. Cascini, Vita S. Rosaliae, virginis panormitanae e tabulis et parietinis (...), per Valeriano Regnarzio, Roma 1627).

poco più di uno schizzo, di un Gesuita in abito cinese,¹⁰ (Fig.2) Nicolas Trigault, che visitò il Brabante tra il novembre 1616 ed il febbraio 1617, e di cui Rubens stesso eseguì ad Anversa un ritratto a matite colorate e pastello, datato 17 febbraio 1617.¹¹ (Fig.3)

È nota l'importanza dei Gesuiti nella città di Anversa, avamposto cattolico *in partibus infidelium*, anche per il particolare rapporto con le arti visive che ha sempre contrassegnato la retorica dottrinale dell'ordine. La città è, infatti, ritenuta la seconda, dopo Roma, per l'attività

La mia ipotesi si spinge oltre, sulla base del ritrovamento di un documento —pubblicato di recente⁷— che modifica in parte la cronologia del viaggio in Italia di van Dyck, gettando nuova luce sul suo soggiorno romano, che appare essere uno degli anelli della catena di relazioni del pittore con i Gesuiti.

Anton van Dyck, dopo un apprendistato ad Anversa con Hendrick van Balen (1609), dal 1617 circa all'autunno del 1620 ebbe una intensa collaborazione con Rubens, di cui era il "miglior discepolo" secondo le parole del maestro.⁸ Possiamo avanzare la ben fondata ipotesi che il giovane artista, durante questo periodo, intrattenesse relazioni con l'ordine ignaziano.

Nel 1617, se una immagine può essere considerata una fonte o una testimonianza,⁹ Anton traccia un disegno,

7. RANGONI, F., "Anthony van Dyck and George Gage in Rome", *The Burlington Magazine*, CLX, 1378, January 2018, pp. 4-9.

8. BARNES, S.J., Op.Cit., *Chronology*: 1618, 28 aprile, Lettera di Rubens a Dudley Carleton.

9. BURKE, P., *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Carocci, Roma 2002, pp. 11-23.

10. New York, Morgan Library and Museum; ALSTEENS, S., "A note on Young van Dyck", *The Burlington Magazine*, CLVI, 1331, 2014, pp. 85-90.

11. New York, Metropolitan Museum (1999.222); LOGAN, A.-M., BROKEY, L.M., "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens", *Metropolitan Museum Journal*, 38.2003, 157-167.



artistica dei Gesuiti.¹² Negli anni 1615/20 essi eressero il più grande tempio cattolico della città, dedicato a S. Ignazio di Loyola, e affidarono la parte preminente della fastosa decorazione pittorica a Rubens e a Hendrick van Balen.

Il contratto di allogazione del 1620 tra Rubens e Jacobus Tirlin, Preposito della Casa Professa, prevedeva espressamente che alla stesura pittorica delle 39 tele che avrebbero adornato il soffitto delle navate laterali della nuova chiesa, avrebbero dovuto partecipare “van Dyck e altri allievi”, ed era concesso a van Dyck di eseguire una delle pale previste per i quattro altari laterali.¹³ In queste clausole contrattuali si può leggere, non soltanto l’ovvio apprezzamento per le qualità del giovane pittore, ma probabilmente un legame pregresso con l’ordine;

Fig. 2, A. van Dyck, Il Gesuita Nicolas Trigault in abito cinese, Morgan Library & Museum, New York

Fig. 3, P. Paul Rubens, Il Gesuita Nicolas Trigault in abito cinese, Metropolitan Museum of Art, New York

12. MULLER, J., “Jesuit uses of Art in the Province of Flanders”, O’MALLEY, J. [et al.] ed., *The Jesuits, II, Culture, Sciences and Arts*, University of Toronto Press, pp. 113-156.

13. BARNES, S.J., Op. Cit., *Chronology*, 29 marzo 1620.

legame che, almeno fino all'incontro con Rubens, non sembra essere riscontrabile nelle sue vicende personali.¹⁴

Rubens non era nuovo a imprese artistiche per i Gesuiti: nel 1605, a Mantova, aveva realizzato tre grandi tele, commissionategli da Vincenzo I Gonzaga, per la chiesa dei Gesuiti della SS. Trinità,¹⁵ nel medesimo anno per il gesuita Agostino Pallavicini eseguì la pala dell'altar maggiore della chiesa della Compagnia a Genova,¹⁶ ed in molte altre occasioni, durante la sua lunga carriera, ebbe commissioni da parte dell'Ordine. Appare evidente che van Dyck entrò in relazione con i Gesuiti attraverso il maestro, e anche con la dottrina e la retorica dell'ordine.

Nell'autunno del 1620¹⁷ Anton van Dyck approda a Londra alla corte di Giacomo I Stuart, che lascerà nel febbraio 1621, con l'impegno di rientrare entro otto mesi. Le fonti, e soprattutto la più autorevole, il Manoscritto del Louvre,¹⁸ riferiscono che, ritornato per breve tempo ad Anversa, si sarebbe poi diretto a Genova, giungendovi nel novembre, e qui avrebbe abitato, praticamente per tutto il suo soggiorno italiano, presso i fratelli Lucas e Cornelis de Wael, pittori fiamminghi anch'essi. A Roma si sarebbe recato due volte: dal febbraio al novembre 1622 e nel 1623.¹⁹

Il documento da me ritrovato, ovvero una notazione negli Stati delle Anime relativa agli anni 1620-1622 della parrocchia romana di S. Lorenzo in Damaso,²⁰ registra per la Pasqua del 1621 (che cadeva l'11 aprile), in uno stabile di via di Corte Savella, oggi via di Monserrato:

Il s. Giorgio Gagge

Il s. Antonio Vandeclij

Guglielmo Simetti

Gio. Domenico Silentij.

14. VAN DER STIGHELEN, K., "Il primo periodo di Van Dyck ad Anversa", BROWN, C., Vlieghe H., ed., *Van Dyck 1599-1641*, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerp, 15 May - 15 August 1999, Royal Academy of Arts, London, 11 September - 10 December 1999, Rizzoli, Milano 1999, pp. 35-47.

15. JAFFÉ, M., *Rubens. Catalogo completo*, Rizzoli, Milano 1989, p.154.

16. Ibidem, p. 157, n.54

17. BARNES, S.J., Op. Cit., *Chronology*, 1620, ottobre 20, Lettera di Thomas Locke da Londra a William Trumbull a Bruxelles.

18. *La vie, les ouvrages et les élèves de van Dyck* - Ms. Antoine van Dyck, Ms.28

19. VAES, M., *Le séjour d'Antoine van Dyck en Italie*, Rome, Institut Historique Belge, 1924, pp. 200-204 e pp. 210-211; BARNES, S.J., Op. Cit., *Chronology*.

20. Archivio Storico Vicariato di Roma, Stati delle anime, parrocchia di S. Lorenzo in Damaso, 1620-22, fol. 19v.

Tra questi nomi italianizzati è semplice riconoscere quello del pittore fiammingo.

Dunque, nell'aprile del 1621 non si trovava ad Anversa, ma a Roma, dove era giunto direttamente da Londra, e condivideva l'abitazione, oltre che con George Gage (Giorgio Gagge) con William Smith (Guglielmo Simetti) agente artistico di Thomas Howard, Conte di Arundel²¹ e con un non identificato Gio. Domenico Silenzi (Silentij). Vi rimarrà per tutto il 1622, nella registrazione del 1623 è assente.

Oltre a modificare sostanzialmente la cronologia biografica del pittore di questo periodo, l'indicazione parrocchiale ci informa di una stretta e lunga frequentazione con un personaggio assai particolare, di cui dipingerà uno splendido ed ambiguo ritratto proprio negli anni romani: George Gage. (Fig.4) Inglese, poliedrico cattolico e gesuita (in incognito), nonché pittore,²² era stato incaricato da Giacomo I Stuart di trattare presso il Pontefice,²³ all'inizio del 1621, la dispensa relativa allo "Spanish Match", il matrimonio tra l'erede al trono inglese Charles, Principe del Galles e la sorella di Filippo IV, l'Infanta Maria Anna, ideato e fortemente sostenuto dalla corte inglese a fini politici. Il nome di Gage è noto, oltre che per questo incarico, per i rapporti intercorsi con Rubens e con diplomatici, conoscitori e collezionisti inglesi, tra i quali Dudley Carleton²⁴ e il Conte la Contessa di Arundel. In particolare, fu legato da strettissima amicizia a Tobie Mathew (o Toby Mathew),²⁵ anch'egli inglese, cattolico e gesuita, assai talentuoso, letterato dalla vita molto avventurosa e agente artistico



Fig. 4 A. van Dyck, George Gage e due assistenti, National Gallery, London

21. La bibliografia relativa è molto vasta, ci limitiamo a segnalare D. HOWARTH, *Lord Arundel and his Circle*, New Haven and London, 1985.

22. RANGONI, F., Op.Cit., pp. 4-6, con bibliografia precedente.

23. L'iniziativa politica vide dapprima come interlocutore Paolo V Borghese che premorì, il 28 gennaio 1621, all'inizio delle trattative vere e proprie; fu il successore Gregorio XV Ludovisi a portare a termine il compito, negando il consenso.

24. Dudley Carleton, 1st Viscount Dorchester (10 March 1573 – 15 February 1632), Ambasciatore inglese a Venezia e presso le Provincie Unite.

25. Su Tobie Mathew si veda RANGONI, F., Op.Cit., passim e MATHEW, A.H., CALTHROP, A., *The Life of Sir Tobie Mathew Knight, Bacon's alter ego*, London, Elkin Mathews, Vigo Street, W., 1907.



Fig. 5 A. van Dyck, Ritratto del Cardinale Guido Bentivoglio, Galleria Palatina, Firenze

e politico, connesso con lo “Spanish Match” fin dai primordi, e con il quale viaggiò in Italia ed in Europa.

Una nota inedita: il cardinale Guido Bentivoglio, che van Dyck ritrarrà durante il suo soggiorno romano, (Fig.5) era in amichevole intimità con Tobie Matthew a cui scrive due affettuose lettere nel 1620 durante la nunziatura a Parigi, in una delle quali manifesta la sua profonda partecipazione alle peripezie che ebbe a vivere l'amico inglese in tempi precedenti.²⁶

Il nodo cruciale nella vita di Gage fu l'ordinazione sacerdotale, insieme all'amico Matthew, a Roma il 20 maggio 1614 da parte del Cardinale Roberto Bellarmino, esponente di punta della Compagnia di Gesù, nella sua cappella privata.

Lo stretto rapporto tra van Dyck e Gage fu sigillato, diversi anni

più tardi (1634 c.), dalla dedica dell'artista all'amico di una splendida incisione di Lucas Vosterman (Fig.6) tratta, in controparte, dal dipinto del pittore fiammingo “Lamentazione sul Cristo morto” (Monaco, Alte Pinacothek).²⁷

A sostegno della nostra ipotesi di una lunga relazione tra van Dyck e l'ordine ignaziano, oltre all'amicizia con Gage, assume una notevole importanza l'ubicazione della dimora romana in via di Corte Savella: qui, infatti, sorge ancora oggi il Venerable English College, retto dai Gesuiti a partire dal 1578, punto di riferimento degli Inglesi cattolici a

26. *Raccolta di lettere scritte dal Cardinal Bentivoglio in tempo delle sue Nunziature di Fiandra, et di Francia*, ristampate in Liege l'anno 1635, pp. 110-113. Le lettere sono datate, rispettivamente, da Parigi il 9 maggio ed il 4 giugno 1620.

27. La dedica che accompagna l'incisione recita “Perillustri apud Anglos Domino Georgio Gagi mutuae consuetudinis olim in Urbe contractae, nunc perpetuum eiusdem amoris argumentum”. Sul dipinto cfr. S.J. BARNES, *Op. Cit.*, p. 270 n.III.31; sull'incisione cfr. *The new Hollstein, Dutch & Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, 1450-1700*, Antony van Dyck, TURNER S., DEPAUW, C., edd. Roosendaal [u.a.], Koninklijke Van Poll [u.a.], Anversa, Rotterdam 2002, part. VII, p. 539.



Fig. 6 L.Vosterman (da A. van Dyck), Lamentazione sul Cristo morto, Monaco, Alte Pinacothek

Roma. Anche se non abbiamo individuato con precisione l'edificio in cui abitarono, l'indirizzo era in posizione strategica per l'incarico politico affidato a Gage, ma soprattutto era a pochi passi dal Collegio Inglese, ribadiamo retto dai Gesuiti, con i quali evidentemente Gage intratteneva stretti rapporti. E, a nostro parere, l'abitazione non fu frutto di una scelta casuale.

Dunque, van Dyck era in stretto legame d'amicizia con un prete cattolico e gesuita inglese, con cui abitò per circa un biennio, nei pressi di una importante istituzione gesuita.

Anche se la frequentazione, da parte dei due, del Collegio Inglese non è documentata nelle carte dell'Archivio, essa non si può escludere aprioristicamente.²⁸

Ricordiamo, inoltre, che se Gage non era protetto in Italia da un *alias* (nome fittizio) era però segreta la sua missione: ufficialmente era incaricato di perorare presso la Santa Sede la causa dei cattolici inglesi, ed è noto quanto stesse a cuore questo tema ai Gesuiti.²⁹ Probabilmente anche van Dyck era giunto a Roma con una missione diplomatica da

28. *Liber ruber venerabilis collegii anglorum de Urbe*, W. KELLY ed., London, J. Whitehead and son, vol. I (1579-1630).

29. BARNES, S.J., 'Van Dyck and George Gage', in HOWARTH, D., ed., *Art and Patronage in the Caroline Courts, Essays in Honour of Sir Oliver Millar*, Cambridge 1993, pp.1-10.

compiere,³⁰ tant'è che nella registrazione parrocchiale non figura la sua professione di pittore.

Torniamo, dopo questa lunga, ma necessaria, premessa al tema centrale dello studio: l'iconografia di S. Rosalia e i rapporti di van Dyck con i gesuiti a Palermo.

Il pittore giunse a Palermo nella primavera del 1624, dopo un soggiorno di circa un anno a Genova. Le ragioni del viaggio non sono chiare; si ritiene che sia stato il viceré Emanuele Filiberto di Savoia a richiederlo a Palermo per farsi ritrarre.³¹ Questi era stato nominato, dal cugino Filippo IV di Spagna, viceré di Sicilia il 24 dicembre 1621, ed il 26 febbraio 1622 era sbarcato a Messina, dove prese il possesso. Il 15 novembre si trasferì nella capitale, Palermo.

Chi gli suggerì il nome di van Dyck, se davvero venne da lui l'invito? Il fratello Maurizio, neocardinale, che dal febbraio 1621 fu a Roma per qualche mese?³² Qualche notabile della nazione genovese a Palermo?

30. RANGONI, F., Op. Cit., pp. 7-8.

31. L'esito di questo "invito" fu lo splendido ritratto di Emanuele Filiberto, oggi presso la Dulwich, Gallery, Londra. Le fonti indicano variamente le ragioni del viaggio: BELLO-RI, G.P., *Le vite de' Pittori, Scultori e Architetti Moderni*, BOREA, E. ed., Einaudi Editore, Torino 1976, p. 275: "Venne desiderio ad Antonio il desiderio di trasferirsi in Sicilia, dove trovandosi il Principe Filiberto di Savoia, allora viceré, fece il suo ritratto". Ms. *Louvre*, Op. Cit.: "La reputation de l'artiste s'etendit jusqu'en Sicilie: Emmanuel Philibert de Savoie viceroi de cette ile, et Grand Prieur de Castille l'appela à sa cour en 1624 et lui fit un accueil très distingué. Van Dyck peint ce prince et quelques seigneurs de ce pays là". SOPRANI, R., *Vite De' Pittori, Scultori, Ed Architetti Genovesi. In questa seconda Edizione rivedute, accresciute, ed arricchite di note / Da Carlo Giuseppe Ratti*, in Genova, 1768. Nella Stamperia Casamara, Dalle Cinque Lampadi 1768, vol. I, p. 447, si legge una versione differente, indicando, il biografo, nell'invidia dei colleghi genovesi la causa del suo allontanamento da Genova: "Colta dunque l'occasione d'una galéa, che stava per far vela verso la Sicilia, passò a Palermo; dove avendo avuta notizia di Sofonisba Angosciola, fu ad inchinarla; e trovò in essa un'ottima Protettrice. Aiutollo costei, e procurollì impieghi, ed onori: ond'egli ebbe motivo d'intrattenersi molto tempo in quell'isola, occupandosi, specialmente in fare ritratti; fra' i quali uno bellissimo fu quello della medesima Sofonisba". Gli studi più recenti sul viaggio a Palermo si attengono alle indicazioni fornite dal Ms. *Louvre*, individuando nell'arcivescovo Giannettino Doria un protettore di Van Dyck. SALOMON, X.F., *Van Dyck in Sicily. 1624-1625 Painting and the Plague*, Dulwich Picture Gallery, London, [15 February - 27 May 2012], Cinisello Balsamo, Milano, Silvana Editoriale, 2012; *Van Dyck tra Genova e Palermo*, SIMONELLI, F., ZANELLI G., ed., Galleria Nazionale di Palazzo Spinola 10/11/2016-26/02/ 2017, Sagep Editori, Genova, 2016.

32. Emanuele Filiberto era in Sicilia tra l'ottobre 1622 ed il marzo 1623, quando il pittore forse sostò brevemente alla corte Sabauda con Lady Arundel; SPANTIGATI, C.E., "Anton van Dyck e la corte di Torino", *Anton van Dyck Riflessi italiani*, BERNARDINI, M, G., Skira, Milano 2004. pp. 87-90; M.F.S. HERVEY, *The Life, Correspondence and Collections of Thomas Howard Earl Of Arundel "Father Of Vertu In England"* University Press, Cambridge, 1922, p. 226. Sul cardinale Maurizio di Savoia cfr. T. MÖRSCHER,

Certamente l'incontro con Emanuele Filiberto e con la sua corte permise al pittore di entrare in un circolo di nobili e di religiosi, dunque anche gesuiti, di alto rango, forse di conoscere lo stesso cardinale Giannettino Doria,³³ di nobilissima famiglia genovese e arcivescovo da lungo tempo della città.

Del soggiorno palermitano del pittore, cui fu obbligato probabilmente per un tempo maggiore di quello preventivato a causa dell'epidemia di peste che colpì la città proprio nel mese di maggio 1624, abbiamo poche date certe.

Il 19 maggio 1624 avrebbe assistito ad un autodafé, registrato in un disegno del suo taccuino italiano (British Museum)³⁴ così come è registrato l'incontro con la anziana pittrice Sofonisba Anguissola il 12 luglio dello stesso anno.

I pochi altri dati documentari, prevalentemente riguardanti questioni economiche, se mettono dei punti fermi cronologici e informano su alcune sue relazioni con esponenti del mondo mercantile e artistico fiammingo residente a Palermo e con committenti genovesi,³⁵ lasciano però scoperti ampi lassi di tempo. Un atto notarile registra che van Dyck aveva abitato presso il mercante fiammingo, agente commerciale e finanziario nonché collezionista d'arte, Endrick Dyck (o Dych o van Dyck), in una casa situata presso la chiesa di S. Maria di Portosalvo. Quell'ospitalità, iniziata presumibilmente al suo arrivo, e ricambiata con alcuni dipinti, era terminata qualche tempo prima del 6 aprile 1625.³⁶ Non esiste alcuna informazione sul suo nuovo alloggio. Se fosse van Dyck l'"Antonio fiammingo" che abitava in una casa di via dei Bottai, a poche strade di distanza dall'abitazione di Endrick Dyck, citato nella descrizione degli apparati per il primo festino di Santa Rosalia il

"Il cardinale Maurizio di Savoia e la presenza sabauda a Roma all'inizio del XVII secolo", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, v.2, 2001, pp. 147-178

33. D'AVENIA, F., "Lealtà alla prova: "Casa", Monarchia, Chiesa. La carriera politica del cardinale Giannettino Doria (1573-1642)" *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, v.2, 2015, pp. 45-72, con bibliografia precedente

34. MCGRATH, E., "Una striga in Palermo": a sicilian document from the Italian sketch-book. in *Van Dyck 1599 – 1999. Conjectures and refutations*, H. VLIÈGE ed., Brepols, Turnhout, 2001, pp. 43-51.

35. MENDOLA, G., "Un approdo sicuro. Nuovi documenti per Van Dyck e Gerardi a Palermo", in *Porto di mare 1570-1670. Pittori e pittura a Palermo tra memoria e recupero*, ABBATE, V. ed., Electa, Napoli 1999, pp. 88-106.

36. Id., Op. Cit, pp. 97-99.

6 giugno 1625 dal Paruta,³⁷ avremmo aggiunto un altro tassello al suo soggiorno siciliano.

I documenti notarili palermitani, se non testimoniano, non escludono affatto rapporti del pittore con i ranghi ecclesiastici, essendo questi, tra l'altro, potenziali committenti, in modo particolare i Gesuiti che erano in quegli anni impegnati alla costruzione e decorazione della Chiesa del Gesù, annessa alla Casa Professa.³⁸ E in ciò potrebbe essersi giovato delle relazioni intrattenute a Roma con l'Ordine.

Il nodo della questione risiede da un lato nella affermazione da parte degli studiosi che van Dyck elaborò l'iconografia della santa e dall'altra nella generale accettazione³⁹ della derivazione dei dipinti raffiguranti *Santa Rosalia che intercede per Palermo* di van Dyck⁴⁰ dall'omonimo dipinto di Vincenzo La Barbera,⁴¹ eseguito tra il luglio e l'agosto 1624 su commissione del Senato per il cospicuo compenso di 50 onze,⁴²

37. PARUTA, O., *Relatione delle feste fatte in Palermo nel 1625 per lo trionfo delle gloriose reliquie di S. Rosalia vergine palermitana*, per Pietro Coppola, Palermo 1650, p. 19: "E s'arriva alla strada da noi detta de' Bottari [...] e la seguente d'Antonio Fiamengo, la quale quel giorno fù con portali di velluto verde, e con paramenti di damasco turchino."

38. RUGGIERI TRICOLI, M.C., *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Ed. Lybra Immagine, Milano, 2001.

39. Solo V. Abbate osserva "In quei mesi – documentato in atti notarili che nell'aprile, maggio, agosto e settembre 1625 - lo danno "hic Pan(ormi) degens" van Dyck contribuisce alla nuova definizione dell'iconografia della Santa rappresentata ora in gloria (New York), ora nell'atto di intercedere per la sua città (Houston, The Menil Collection) e di cui il saio francescano, il teschio con riferimento non solo alla penitenza ma anche alla peste, la corona di rose ed il giglio (...) costituiranno per sempre gli attributi iconografici, unitamente, talvolta, al Crocifisso e al libro del Vangelo". ABBATE, V. "Van Dyck a Palermo", *Van Dyck. Riflessi italiani*, Op. Cit., p.77-79.

40. Sono tre i dipinti di medesimo soggetto *Santa Rosalia intercede per Palermo*, con soluzioni iconografiche leggermente diverse, la cui impostazione rimanda al dipinto di V. La Barbera: Fundación Luis A. Ferré, Museo de Arte, Ponce, Portorico; The Menil Collection, Houston; Apsley House, Wellington Museum, London (bozzetto). Un altro dipinto, di analogo soggetto, ma di diversa intitolazione (*S. Rosalia incoronata dagli angeli*) è custodito a Palermo, Galleria Reginale, Palazzo Abatellis.

41. Palermo, Museo Diocesano. Il dipinto presenta alcune particolarità topografiche che hanno indotto P. Palazzotto, a ipotizzare, dubitativamente, che questo non sia il dipinto realizzato per la processione del 1624. PALAZZOTTO, P., *Da Santa Rosalia a Santa Rosalia. Opere d'arte restaurate del Museo Diocesano di Palermo dal XVII al XIX secolo*, Palermo, Gruppo Editoriale Kalòs, 2003, pp. 8-10.

42. F. MELI, "Degli architetti del Senato di Palermo nei secoli XVII e XVIII", *Archivio Storico per la Sicilia*, IV-V, (1938-1939), p. 403 doc. XX: "14 settembre 1624. Fuit provisum et mandatum per Illm. Senatum huius urbis Panormi et per Deput. Pro servitio Lazaretti et Deputationis Sanitatis morbi contagiosi, quod solvantur et solvi debeant Vincentio La Barbera pittori unc. 50 cui solvuntur...pro magisterio et precio unius quatri noviter fatti imaginæ S. Rosaliae pro servitio Sanitatis et Devotionis, quod quatum fuit positus in Majori panhormitana ecclesia huius prefate urbis Pa-

(Fig. 7) e che la fonte di alcune sue elaborazioni del tema iconografico rosaliano sia stata la conoscenza del volume *"Vita S. Rosaliae virginis panormitanae"*, opera del gesuita palermitano P. Giordano Cascini, edito a Roma nel 1627 di cui abbiamo detto in precedenza, ed illustrato con incisioni, probabilmente eseguite da Valérien Régnard,⁴³ tratte anche da antiche raffigurazioni della Santa. L'incarico al fiammingo per il dipinto – quale sia è ancora oggetto di controversia – sarebbe venuto, tramite i buoni uffici della nazione Genovese a Palermo, dal Cardinale (e Viceré⁴⁴), Giannettino Doria che, scontento della tela del La Barbera, avrebbe contattato van Dyck poco dopo la processione del 4 settembre 1624.⁴⁵ E' stato avanzato il dubbio che la tela del La Barbera oggi conservata al Museo Diocesano di Palermo non sia quella commissionata dal Senato, per alcune particolarità topografiche nella veduta di Palermo che ne situerebbero l'esecuzione alcuni anni dopo,⁴⁶ tuttavia la rispondenza con le tele di van Dyck resta inequivoca.



Fig. 7 V. La Barbera, S. Rosalia intercede per Palermo, Museo Diocesano, Palermo

normi pro esecuzione consilii detempti per Illm. Senatum dies etc..."

43. CASCINI, G., *Vita S. Rosaliae, virginis Panormitanae e tabulis et parietinis, situ ac vetustate obsitis* [...] per Valerio Regnarzio, Roma 1627. Valérien Régnard (not. 1610-1650) di cui si sa molto poco, fu un incisore, francese o belga, che trascorse buona parte della sua vita a Roma. Lavorò per i Gesuiti, per i Giustiniani, collaborando alla "Galleria Giustiniana" e incidendo vedute del loro possedimenti a Bassano di Sutri, e per il Gesuita Famiano Strada (1617).

44. Emanuele Filiberto era morto di peste il 3 agosto 1624.

45. BAILEY, G.A., "Anthony van Dyck, the Cult of Saint Rosalie and the 1624 Plague in Palermo, Hope and healing. Painting in Italy in a time of plague, 1500 – 1800, BAILEY, G.A., JONES, P.M. edd., University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 127. "I propose that Doria contracted van Dyck shortly after the 4 September procession perhaps because he was unhappy with La Barbera's modest canvas and wanted someone of van Dyck's status to undertake a job that had such far-reaching spiritual and political implications for plague-ridden Sicily"

46. PALAZZOTTO, P., Op. Cit., p.

È nostro convincimento, invece, che van Dyck conobbe personalmente e frequentò il gesuita Cascini ed elaborò per lui e con lui il tema iconografico poi reso pubblico.

Padre Giordano Cascini della Società di Gesù,⁴⁷ stretto e fidato collaboratore dell'Arcivescovo Giannettino Doria, ebbe una parte fondamentale nello svolgersi della vicenda rosaliana.

Le reliquie, dopo una serie di fatti miracolosi, furono cercate e rinvenute in una grotta del Monte Pellegrino, nei pressi di Palermo, il 15 luglio 1624.

L'iter del riconoscimento delle reliquie e della successiva proclamazione di Rosalia patrona di Palermo, fu lungo e complesso; resta indubitabile che il Cascini e l'ordine ignaziano tennero saldamente in mano la questione, per conto del Cardinal Doria. Oltre ai gravosi compiti assolti dal Gesuita in relazione alle reliquie, ebbe anche l'incarico, dal Cardinale di dare sostanza biografica e iconografica alla santa, ripercorrendone l'antichità del culto.

Non dobbiamo immaginare la vita palermitana di van Dyck come quella di un artigiano/pittore che la scarsa documentazione archivistica sembra porporci; come del resto non era stata a Roma e nemmeno a Genova.

Bellori così lo descrive, durante la permanenza a Roma: "Erano le sue maniere signorili, piuttosto che di uomo privato, e risplendeva in ricco portamento in abito e divise, perché assuefatto alla scuola di Rubens con uomini nobili, ed essendo egli per natura elevato e desideroso di farsi illustre, perciò oltre li drappi si ornava il capo con penne e cintigli, portava collane d'oro attraversate al petto, con seguito di servitori."⁴⁸ Dunque aspetto, cultura e modi di gentiluomo. (Fig.8)

Nell'atelier di Rubens aveva incontrato il fior fiore della nobiltà, della cultura e della diplomazia europea. Aveva soggiornato alla corte inglese, era colto e parlava più lingue, italiano compreso. E anche a Palermo le sue opere avevano riscosso successo.⁴⁹ Nessun dubbio che

47. Palermo 1564 c. – Palermo, 21 dicembre 1635. CABIBBO, S., *Santa Rosalia tra terra e cielo. Storia, rituali e linguaggi di un culto barocco*, Sellerio Editore, Palermo, 2004, pp.126-140.

48. BELLORI, G.P., Op. Cit., p.

49. ABBATE, V., "La stagione del grande collezionismo", *Porto di mare*, Op. Cit, pp.107-141.

anche qui la sua vita abbia visto le frequentazioni altolocate e intellettuali che amava e coltivava, non si dimentichi che ritrasse il Viceré. Probabilmente entrò in contatto con l'Accademia dei Riaccesi,⁵⁰ ricostituita da Emanuele Filiberto di Savoia sotto la guida del multiforme intelletto di Carlo Maria Ventimiglia,⁵¹ deve aver avuto una qualche familiarità con l'Arcivescovo e, a maggior ragione, con P. Giordano Cascini considerati i pregressi legami del pittore con i Gesuiti.

È noto che il compito di ideare *ex novo* una iconografia religiosa non viene lasciato all'artista, soprattutto se si tratta, come in questo caso, di un nuovo "santo". È responsabilità di solidi teologi e religiosi di chiara fama: il gesuita Cascini nel caso in questione. E dunque anche l'immagine dipinta dal La Barbera non fu di sua ideazione, anche per la presenza del teschio e del giglio, attributi che solo un religioso poteva determinare.

Il La Barbera, pittore di non eccelso talento ma molto attivo nella sua patria, Termini Imerese, era giunto a Palermo solo nel 1622 e qui iniziò una lunga collaborazione con i Gesuiti, a partire dalla decorazione effimera della Chiesa del Collegio Massimo per la canonizzazione di Ignazio di Loyola e di Francesco Saverio, avvenuta il 12 marzo 1622 a Roma, ma celebrata in ogni provincia gesuita del mondo.⁵²



Fig. 8 A. van Dyck, Autoritratto, Ermitage, San Pietroburgo

50. MAYLENDER, M., *Storia delle accademie d'Italia*, L. Cappelli Edit., Bologna-Rocca S. Casciano Tip., 1929, vol. IV, alla voce.

51. C.M. Ventimiglia (Palermo 1570- Palermo 1667). Studiò presso il gesuita Collegio Massimo di Palermo e fu molto attivo al servizio della comunità durante la peste del 1624. ORTOLANI, G.E., *Biografia degli Uomini Illustri della Sicilia*, T.II, presso Niccola Gervasi alla Strada del Gigante, Napoli, 1818, alla voce.

52. CONTINO, A., MANTIA, S., *Vincenzo La Barbera, architetto e pittore termitano*, Bagheria 1998; EIDEM, *Architetti e Pittori a Termini Imerese tra XVI e XVII Secolo*, Termini Imerese 2001; PUGLIATTI, T., *Pittura della tarda Maniera nella Sicilia Occiden-*

La domanda che rimane ancora senza risposta è: perché fu scelto un pittore, legato sì ai Gesuiti e devoto alla Santa,⁵³ ma di così modesta levatura quando erano disponibili i pennelli di un pittore quale van Dyck? Al quesito ha parzialmente risposto P. Palazzotto, ipotizzando una influenza genovese, oltre al legame del pittore con i Gesuiti.⁵⁴

Secondo noi, ragioni di opportunità nei confronti della cittadinanza palermitana non consentirono che un artista non siciliano desse il volto alla nuova santa, che presto sarebbe divenuta patrona della città, soppiantando le precedenti, Agata, Cristina, Ninfa e Oliva.

A nostro avviso, van Dyck, pur non comparendo pubblicamente, ebbe una parte notevole nella elaborazione dell'iconografia rosaliana. Riteniamo sia stato al fianco del Cascini in particolare quando questi effettuava le indagini iconografiche sulla santa, che abbia visto le riproduzioni degli antichi dipinti che Cascini ritrovava o rivedeva, prima che fossero inviati a Roma per l'incisione, se non le opere stesse – almeno quelle palermitane – e che, soprattutto, insieme a Cascini, sia stato il primo ideatore della iconografia della Santa, così come poi dipinta dal La Barbera. Il pittore fiammingo, su indicazione del Gesuita, avrebbe, secondo la nostra convinzione, redatto un disegno o un bozzetto, poi passato al La Barbera che avrebbe realizzato il dipinto in circa un mese.

La stretta collaborazione con il Cascini spiegherebbe anche la ricca produzione di immagini di Santa Rosalia, di varia iconografia, che il pittore realizzò, sia durante il periodo palermitano sia successivamente.

tale (1577-1647), Kalòs Palermo, 2011, pp. 263-325.

53. Il fatto prodigioso, avvenuto nel giorno in cui le reliquie della Santa furono riconosciute ufficialmente tali, il 15 febbraio 1625, e operato dalle reliquie di Rosalia, di cui il pittore possedeva un pezzetto, è narrato in CASCINI, G., *Op. Cit.*, 1651, p. 120; si veda anche CONTINO, A., *MANTIA, S., Op. Cit.*, 1998, p. 101 n. 337.

54. PALAZZOTTO, P., *Op. Cit.*, p. . “Piuttosto viene da chiedersi per quale motivo il Senato avesse incaricato un artista dimorante a Palermo solo dal 1622 e, certamente nemmeno paragonabile, ad esempio al coevo Pietro Novelli, della realizzazione di un'opera così significativa e costosa [...] Forse, e solo ipoteticamente, si può ritenere ancora una volta determinante l'influenza genovese [...] Da recenti studi documentari emerge che Vincenzo La Barbera era legato ai Gesuiti, tra i quali figurava P. Giordano Cascini [...] il pittore inoltre sembra discendesse da una famiglia oriunda ligure.” Rileviamo che anche Pietro Novelli era legato ai Gesuiti, per i quali aveva lavorato nel 1622 all'effimero arco trionfale eretto al Cassero per la canonizzazione di Ignazio di Loyola e Francesco Saverio, così come sarà impiegato nel 1625 per la realizzazione dell'arco trionfale della nazione Catalana per il “Festino” di S. Rosalia del 1625. MANCUSO, B., *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 78* (2013), [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-novelli_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-novelli_(Dizionario-Biografico))



Fig. 9 A. van Dyck, Disegni preparatori per il volume *Vita S. Rosalie Virginis Panormitanae Pestis Patronae iconibus expressa*, British Museum, London

A ciò si aggiungono quattro disegni di van Dyck, (Fig. 9) conservati al British Museum,⁵⁵ che sono preparatori —almeno alcuni— per le incisioni di una pubblicazione molto problematica, senza autore e con un editore improbabile, formata solo da incisioni, che illustra la vita di Santa Rosalia. Conservato presso la Bodleian Library di Oxford⁵⁶, il rarissimo

55. FILIPCZAK, Z.Z., "Van Dick's 'Life of St Rosalie'", *The Burlington Magazine*, 131, 1039, pp. 693-698.

56. Il volumetto porta il titolo *Vita S. Rosalie Virginis Panormitanae Pestis Patronae iconibus expressa* e nel frontespizio La legenda "Ant. Van Dyck delin....". FILIPCZAK, Z.Z., *Op. Cit.*, p. 693 e nn.4-5; p.695. Ne abbiamo trovata un'altra copia di cui daremo conto in altra occasione.

volumetto di 20 pagine, sembra coincidere con quello menzionato negli *Acta Sanctorum*, come edito ad Anversa nel 1629.⁵⁷

E', secondo noi, irrilevante la derivazione di parte delle incisioni dal testo casciniano del 1627, che con ogni probabilità van Dyck possedeva, ciò che è rilevante è invece la varietà di iconografie proposte dal pittore, alcune delle quali non presenti nel testo del gesuita, che ovviamente, non potevano che essere state elaborate durante il suo soggiorno palermitano, sia a fianco di Cascini, sia avendole viste anche nelle varie processioni che si susseguirono a Palermo dal 4 settembre 1624, e specialmente in quella del giugno 1625 che ne propose, se abbiamo ben contato, dodici, ivi compresa l'antichissima effigie proveniente dalla Martorana.⁵⁸

Ben tre dipinti raffiguranti la Santa ornavano gli altari innalzati dai Gesuiti al Noviziato, al Collegio e a Casa Professa, che il Paruta specifica "da maestrevole mano in varie guise dipinta."⁵⁹

Tuttavia i Gesuiti non furono i soli ad esporre immagini di S. Rosalia di alta qualità; il Paruta cita, come particolarmente ragguardevoli, quella esposta nell'apparato di Federico Ventimiglia "...e con bellissimo quadro della Santa",⁶⁰ quella esposta dalla Principessa Maria Fardella Paceco "un bel quadro coll'immagine della Santa da esquisita mano depinta"⁶¹, limitandosi negli altri casi alla sola menzione, e definendo, in un solo caso, il dipinto "bello".

Nella "maestrevole mano" che dipinse i quadri per i Gesuiti, in quella "esquisita mano" del quadro di Donna Maria Fardella Paceco, nel "bellissimo quadro" di Don Federico Ventimiglia potremmo ipotizzare la mano di van Dyck?⁶²

57. FILIPCZAK, Z.Z., *Op. Cit.*, p. 696, n. 17; *Acta Sanctorum*, *Op. Cit.*, p. 372.

58. PARUTA, O., *Op. Cit.*, *passim*. Non è sempre agevole distinguere tra dipinti ed altre tipologie di immagini della santa; ad esempio nell'apparato predisposto da Francesco Consale, insieme a quattro fontane che gettavano rispettivamente acqua, vino, latte e olio "eravi altresì Monte Pellegrino, su'l quale la Santa adorava Christo N.S." *Id.*, *Op. Cit.*, p.17.

59. *Id.*, *Op. Cit.*, p.11.

60. *Id.*, *Op. Cit.*, p.12.

61. *Id.*, *Op. Cit.*, p. 27

62. L'autore non era certamente il La Barbera, che viene espressamente nominato quale esecutore dei dipinti dell'arco trionfale della Nazione Genovese.

A Roman Chapel for Saint Rose in Lima. The commission of Melchiorre Caffà's sculpture, four paintings produced by the 'best European artist', and hundreds of medals to spread her worship

Una capilla romana en Lima para Santa Rosa. La comisión de la escultura de Melchiorre Caffà, cuatro pinturas del mejor artista de Europa y cientos de medallas para la difusión de su culto

Rafael Japón

Universidad de Granada, España / Università di Bologna, Italia

ORCID: 0000-0002-4203-2786

rafaeljaponf@gmail.com

Abstract

In 1668, the festivities for the beatification of Rose of Lima took place in Rome. Its organization was overseen by some Dominican friars who arrived from the Peruvian capital, led by Fray Antonio González de Acuña. The most important piece of art created for this occasion was the famous marble sculpture representing Rose in ecstasy with an angel, made by Melchiorre Caffà. In this article, it is possible to confirm with unprecedented documentation, to whom and why was commissioned this piece of art, and one of a series of paintings of Rose's life probably attributed to Lazzaro Baldi. This article also studies some pieces of goldsmith, which would serve after the beatification for the ornate of the chapel and altarpiece of Rose in the church of Santo Domingo, Lima. Then, the social pretensions of the González de Acuña family as the main patrons of the chapel are also clarified. Finally, this article serves as a documentation for the petition of hundreds of commemorative medals made for the event in precious metals with the effigy of Pope Clemente IX and the future Saint.

Key Words

Rose of Lima, Melchiorre Caffà, Beatification, Lazzaro Baldi, Rome, Lima, Family González de Acuña

Resumen

En 1668, tuvieron lugar en Roma las festividades para la beatificación de Rosa de Lima y su organización fue supervisada por algunos frailes dominicanos que llegaron de la capital peruana, encabezados por fray Antonio González de Acuña. La obra de arte más importante creada para esta ocasión fue la famosa escultura de mármol que representa a Rosa en éxtasis con un ángel, realizada por Melchiorre Caffà. En esta contribución, es posible confirmar con documentación inédita quién y por qué se le encargó esta obra de arte, y una serie de pinturas de la vida de la futura santa atribuidas probablemente a Lazzaro Baldi. Este artículo también estudia algunas piezas de orfebrería, que servirían después de la beatificación para el adorno de la capilla y el retablo de Rosa en la iglesia de Santo Domingo, Lima. Además, también se aclaran las pretensiones sociales de la familia González de Acuña como principales mecenas de la capilla. Finalmente, esta contribución documenta la creación de cientos de medallas conmemorativas hechas para este evento en metales preciosos con la efigie del papa Clemente IX y la santa.

Palabras clave

Santa Rosa de Lima, Melchiorre Caffà, Beatificación, Lazzaro Baldi, Roma, Lima, Familia González de Acuña.

In the May 2016 issue of Burlington Magazine, Shawon Kinew published a series of four sonnets produced by Orazio Quaranta in 1668 for the beatification of Saint Rose of Lima. Although said sonnets are very well known,¹ he attached the verses containing the description of one of the distinguished Saint Rose marble sculptures created by Melchiorre Cafà (fig. 1) for the celebrations that took place in Rome.² The title of the first poem, stating “To the Marble Sculpture of Blessed Rose of Lima, asleep, and later awake, in the sight of an Angel, before her Beatification”, is eloquent enough to confirm its resemblance with the aforementioned effigy, which, on the other hand, is the only one known to have been created for such an occasion. According to various sources, the cited statue was placed on the central altars of the two theatres built for the beatification ceremonies. The first ceremony was celebrated in Saint Peter’s Basilica in the Vatican by Pope Clement IX. The other one, held a few weeks later, took place in Santa Maria sopra Minerva Church by the Dominican Friars.³

In the same article, the author also included the description of the ceremonial decoration of that last church done by Carlo Cartari, a Bolognese lawyer, scholar and Federico Borromeo’s godchild. In the description, he also explains that the sculpture was later sent to Lima.⁴ Indeed, the beautiful Rose of Lima, sculpted in fine marble, arrived at El

1. Mújica Pinilla, R., *Rosa limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2005, págs. 258-260. The research for this article is part of my PhD Thesis under joint supervision between the Universidad de Granada and the Università di Bologna entitled “La influencia de la pintura italiana en la escuela barroca sevillana” (The influence of the Italian painting in the Sevillian Baroque School).

2. Kinew, S., “New sources for Melchiorre Cafà’s 1665 sculpture of Rose of Lima”, *The Burlington magazine*, 158, 2016, págs. 345-348.

3. According to Giovanni Battista Marini, a third ceremony with the same purpose was performed in the San Giacomo degli Spagnoli Church as totally unknown event, Cfr. Marinis, J. B., *Breve relación de la vida de la beata Rosa de Sta. Maria, del Orden de nuestro padre Santo Domingo en el reino del Perú en la ciudad de Lima*, Roma, s.n., 1668, f. 3; confirmed through Bullarum Ordinis FF. Praedicatorum, where there was another celebration in the convent of Saint Sabine all’Aventino is also pointed out. It is in this convent where the papal bull was signed and in whose portico was placed a plaster statue of the saint (cf. Polvorosa López, T., “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarum Ordines FF. Praedicatorum”, *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo* (Sevilla, 21-25 de abril de 1987), Madrid, Deimos, 1987, pág. 631. The celebration made in the San Giacomo degli Spagnoli Church is described in De la Parra, Fr. J., *Rosa laureada entre los santos, epitalamios sacros de la Corte, aclamaciones de España... al feliz desposorio que celebró en la Gloria con Christo la Beata Virgen Rosa de Santa María*, Madrid, por Domingo García Morras, 1670, págs. 109-112.

4. Kinew, S., *Op. Cit.*, pág. 348.



1.- *Saint Rose of Lima* with an Angel, Melchiorre Cafà. 1665. Marble, 82 by 147 cm. (Convent of Santo Domingo, Lima)

Callao seaport in 1670.⁵ After a spectacular procession, it was brought to the Saint's hometown in order to decorate her funerary chapel, which was already located in Our Lady of the Rosary's Basilica (also known as Santo Domingo's Basilica).

Studying these two intrinsically different sources, Kinew was venturing to corroborate Jennifer Montagu's theory which stated that the statue was commissioned by Father Antonio González de Acuña, a Dominican friar from Lima, who was in charge of ensuring the success of Saint Rose's proclamation festivities.⁶ In fact, Quaranta's sonnets were dedicated to González and, additionally, Cartari's chronicle also identifies the same figure as leader of the sacred company. This suggests that the Dominican friar could have commissioned Melchiorre Cafà with this work as part of the ceremonies decorative program along with a broader project arranged by the Dominican Order in Lima. However, the discovery of this new documentation allows us to specify the nature of the famous statue in detail. While it is true that it was Antonio González de Acuña who commissioned the sculptor, the statue's main purpose was not just the decoration of Roman churches and, most likely, the Order was not even the one in charge of financing it. In addition to his commission of getting Saint Rose to be beatified, Antonio's arrival to Rome was also due to another commend involving his family. His parents, Catalina de Acuña and Francisco González (his father having

5. Mugaburu, J. de, *Diario de Lima (1640-1694) crónica de la época colonial*, Lima, Imp. de Librería Sanmartí y Ca, 1917, págs. 198-199; Hampe Martínez. T., *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1998, pág. 80.

6. Kinew, S., *Op. Cit.*, pág. 347.

already passed away during the years studied), were the ones who paid for the theatre decoration and Cafà's statue itself, with their own money.

Albeit this marble beauty was admired with great passion even among Roman poets, it was not the only high-quality artistic work. Four paintings were commissioned to an artist whose name is unknown, but whose high-quality work and talent is so well described as follows: "[...] *these pieces being so precious that in Europe there can be found none better than them*".⁷ To this generous set, an altar frontal made of precious stones was added. It was formed by silver plates that probably constituted a rose with stones stuffed in its centre;⁸ or, possibly, by lapis lazuli and other precious stones gem-set in bronze and gold with medallions with episodes of the Saint, as specifies by some authors such as De la Parra.⁹ Moreover, there was a catafalque for the Saint's remains and various, apparently ostentatious and Roman-factored, pieces of fabric for the liturgy. Although the Bolognese chronicler only points out the statue decorative purpose in the Roman church, it could be argued that the rest of the elements were also used as ornaments since Cartari himself mentions four more paintings that represent the Saint's miracles, along with one more painting representing her portrait.¹⁰ In addition, De la Parra confirms the use of several cycles of paintings for the decoration of the facade of the church and for the theatre of the high altar.¹¹

However, as it has been previously stated, this important artistic commission final aim was not that of enhancing and embellishing the beatification theatre, but that of constituting the chapel complete iconographic program for the church and convent of Santo Domingo

7. Archivio Storico Capitolino di Roma (ASC), Archivio Urbano, sezione 1, libro 360, [S.F]. See Appendix 1.

8. Meléndez, J., *Tesoros verdaderos de las Yndias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perv*, II, Roma, imprenta de Nicolas Angel Tinassio, 1681, pág. 467.

9. De la Parra, Fr. J., *Op. Cit.*, pág. 107.

10. This fact completes Vittorio Casale's hypothesis about the reutilization of the large paintings in the Vatican's altar. Although he is right when asserting that the Saint's portrait was placed in Minerva's altar, he also mentions that at least two large canvases were transported to Rome, when in fact, the whole series was transported. Cfr.: Casale, V., *L'arte per le canonizzazioni. L'attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni nel Seicento*, Torino, Allemandi & C., 2011, pág. 157; All paintings of the series were accompanied by a caption with an episode of the life of Saint Rose. For example, it is emphasized a very interesting portrait of Gregory IX with Carlos II and his mother Mariana de Austria that was crowning the altar. Cfr.: De la Parra, Fr. J., *Op. Cit.*, pág. 106.

11. De la Parra, Fr. J., *Op. Cit.*, págs. 102-105.



2- Saint Rosa of Lima Chapel, paintings and frescoes by Lazzaro Baldi. c. 1668.
(Church of Santa Maria sopra Minerva, Rome).

as a tribute to Saint Rose. Albeit it is true that Cafà's work is the only one that seems to have transcended to our days, it appears that the remaining works that have been mentioned were also incorporated in the same expedition, since all of them were created "*for the aforementioned blessed Rose's chapel's ornamentation*".¹² Therefore, if those four beatification paintings were the same ones that were sent to Lima for that occasion, this act could be understood as an attempt to emulate the Colonna Chapel from the Church of Santa María sopra Minerva in Lima (fig. 2) since said works were probably produced by Lazzaro Baldi, who was the author of both cycles.¹³

On the other hand, it should be mentioned that González de Acuña also financed the decoration of the Roman chapel in addition to the one dedicated to St. Louis Bertrand, another Spanish Saint who was canonized on the same occasion, in the same church. This would make the theory of a possible contract with Baldi plausible, who, in that case, may have been commissioned to produce the two sets for both chapels, even following the same models. If that were true, the miraculous scenes in the exported paintings referred to by the Bolognese chronicler would have presented the different appearances that abound in Saint Rose's hagiography. That is, the appearances of the Child Jesus, Christ, and the Virgin. It is important to remember that Baldi was specialized in large-format paintings created for this kind of events, thus he organized a broad and prosperous painting workshop thanks to the numerous sanctification festivities carried out during the second half of the XVII c. in Rome.¹⁴

Therefore, Antonio González de Acuña, probably following the advice from someone around him who was acquainted with the Roman artistic context, not only designed the ephemeral beatification celebrations and their decoration, but also a Roman-Baroque iconographic program for the place where Saint Rose would be buried and venerated in Lima. This is an important statement, since, she was the first person to be beatified in the American continent, thus her role in the constitution of a Creole identity awareness in South Americans with Creole origins

12. See note 7.

13. Bouillaud, C., *Breue relatione della solennissima festa della beatificazione della beata Rosa di Santa Maria natiua della città di Lima nel Perù*, Roma, imprenta de Nicolas Angel Tinassio, 1668, pág. 5; Casale, V., *Op. Cit.*, pág. 156.

14. Casale, V., "I quadri di canonizzazione: Lazzaro Baldi, Giacomo Zoboli; produzione, riproduzione e qualità", *Paragone Arte*, 33, 1982, págs. 33-61.

has been largely discussed¹⁵. In this sense, the priest, born in Lima but from Spanish parents (as in the case of Saint Rose herself), decided along with his family to build a Roman chapel for the South American Saint, possibly to ennoble her identity and spread her worship. It was

also useful for this attempt the manufacture of 740 medals of different materials which were sent and spread all around the city of Lima, as specified in a power of attorney in which the pieces description and inventory are recorded (see Appendix 2). Seven hundred out of the seven hundred and forty medals were cast in silver and brass, in different sizes, upon which the Saint effigy was carved. The rest were cast in bronze, with Pope Leo X carved on one side, and an epitaph commemorating Saint Rose's beatification carved on the other side (fig. 3).¹⁶ It is assumed that this delivery was different from the aforementioned works since the power of attorney was signed in February the following year, and the main goal was transporting the heirloom of Saint Faustus' body from Rome to de Vera Cruz Chapel, which was adjacent to the Dominican Temple in Lima.



3.- Papal medal of Clemente IX (1667-1669), 1668, Bronze. (Artemide action house, Dogana).

Friar Antonio González de Acuña went back to America in 1673 after Saint Rose's canonization. He was probably the one providing the necessary money for the ornamentation of Saint Peter's theatre, where the ovation for the Saint took place around Lorenzo Bernini's luxurious baldachin. Some years after the beatification, he was appointed bishop of Caracas,¹⁷ a position that he had previously held before his flawless work in Rome where he had to conduct the canonizations of Saint Rose and St. Louis Bertrand in 1672. Although at the time he accepted the task, potentially his most ambitious goal, his real aim was to consolidate his family (a very economically prosperous and noble lineage, as it is implied by all the money they spent for such occasions) as one of the most socially relevant families, not only in Lima, but all around the Hispanic world, by

15. Hampe Martínez, T., "El proceso de canonización de Santa Rosa (nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial)", *Historia sacra*, 98, 1996), págs. 719-740.

16. See note 7.

17. Larios Ramos, A., "El dominico Antonio González de Acosta, primer obispo de Caracas", *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo (Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, pág. 563.

relating themselves to the sanctification of the first American Saint. This theory is confirmed, as said disbursement was gladly compensated with the permission to bury some secular female members from the González de Acuña family in the same place as the Saint:

"Father Fr. Juan Bautista de Marin, Master General of the same order [...] it is allowed, in recognition of the many pious works and other fair causes carried out [...] grants, instructs and perpetually appoints, in favour of said lady Mrs. Catalina de Acuña, her daughter Mrs. Beatriz González, her sister Mrs. Isabel de Acuña, and their heirs, their creditors and missing immediate relatives [...] the burial place located at the entrance, on the right of the preachers' convent of the aforementioned city of Lima [...] so that they and whoever from their family can, in their own time, in perpetuum, enjoy, have, and be buried in said burial place as their own".¹⁸

Nevertheless, all the efforts in creating a Roman chapel in Lima seemed to disappear after the 1678 earthquake, which was less than a decade after the arrival of the Italian works, resulting in the total destruction of the church and the partial damage of the rest of the convent. In all likelihood, the canvases were totally damaged, and the frontal made of precious stones was lost or sold in order to pay for the reconstruction of the religious complex. At least, that is the theory supported by this article since it is hard to understand how such a rich and important area has not transcended or been documented in any kind of way, and how its track has been totally lost except for Cafà's distinguished sculpture. It is thanks to this statue survived of the earthquakes, that we continue to have the recollection of one of the most relevant in all America.

Appendix

1.- Juan Bautista Marino, General Master of Predicators, attested to the ornaments that Francisco González and Catalina de Acuña donated to the Chapel of the Blessed Rose in the Our Lady of the Rosary's Basilica in Lima (ASC, Archivo Urbano, sezione 1, libro 360, [S.F], October 19, 1668):

El reverendísimo Padre fray Juan Bautista de Marino maestro general de la orden de predicadores doy fe que conozco digo que por quanto Francisco González, difunto (que Dios haya), y doña Catalina de Acuña su viuda han

18. See Appendix 1. The saint's tomb is located in the chapter hall's crypt.

servido y sirve mucho al convento de Nuestra Señora del Rosario de Lima del dicho orden de predicadores, en que han tenido quatro hijos que por sus trabajos han merecido ser graduados en servicio de la religión que el uno es actual provincial y el otro que es el padre fray Antonio González de Acuña compañero de su reverendísima. Ha trabajado y trabaja actualmente en servicio de dicha religión con satisfacción della en el oficio de secretario, el qual ha alcanzado y promovido con mucho zelo y satisfacción la beatificación y patronato de la ciudad de Lima y reino del Perú extensión de officio para todas las Indias con octavas de la gloriosa madre Rosa de Santa María hasta conseguirla felizmente y celebrarla suntuosamente en que se han gastado muchos millares de ducados de plata, sin que la provincia ni otro ninguno para este efecto hayan concurrido en cosa alguna, y agora envía para el sepulcro de la misma beata Rosa una estatua de mármol, frontal de piedras preciosas, y quatro quadros de celebre pintura para el adorno de la capilla de la dicha beata Rosa, siendo estas piezas tan preciosas que en Europa no las havrá mejores a lo que se puede entender, y echo caja para su sancto cuerpo, terno bordado de casullas de brocado, dalmáticas, pluvial de mantíes, y en depósito para el monumento y otras obras pías que el dicho Francisco González y Catalina de Acuña y sus hijos han hecho y hacen en servicio de la religión, por tanto el dicho reverendísimo Padre fray Juan Bautista de Marin maestro general de dicha orden de su libre y espontánea voluntad en aquellos mejores y modo, vía y forma que mejor y más eficazmente pudo y devió, puede y deve y de derecho le es permitido en reconocimiento de tantas obras pías y por otras justas causas que le mueven a su reverendísima, dio, concedió, asignó, y señaló, da, concede, consigna y señala perpetuamente a favor de dicha señora doña Catalina de Acuña, su hija doña Beatriz González, su hermana doña Isabel de Acuña, y de los herederos, sus creedores dellas y parientes en línea recta ausentes, en presencia de mí, notario por ellos estipulantes, la sepultura que está al entrar del capítulo a mano derecha del convento de predicadores de la dicha ciudad de Lima en la provincia de San Juan Bautista del dicho reyno del Perú en que yace enterrado el licenciado Salvador González, Juan de Uscateguy, y doña Catalina González, padre, hermano, cuñado y sobrina respectivamente del dicho padre reverendísimo fray Antonio González de Acuña para que puedan y qualquier de ellos pueda en su tiempo, in perpetuum, goçar, disponer, y enterrarse en dicha sepultura como propia, poniéndoles como su reverendísima ordena y manda sean puestos en la real, actual, corporal, quasi posesión della [...] inhibiendo a todos y qualquiera inferiores prelados [...]. Fecho en Roma en el convento de la Minerva en el quarto de su reverendísima.

2.- Pope Clement IX instructed to Juan Bautista Marino to transport the heirloom of Saint Faustus' body from Rome to de Vera Cruz Chapel in Lima, and Fray Antonio González de Acuña send in the same expedition a chest with the commemorative medals of the beatification of Saint Rose for the authorities of Lima. (ASC, Archivio Urbano, sezione 1, libro 360, [S.F], February 10, 1669).

El reverendísimo padre maestro Fray Antonio González de Acuña, de la orden de predicadores y compañero del reverendísimo padre fray Juan Bautista Marin, maestro general [...], estante al presente en la curia romana, al qual doy fee y conozco, digo que por quanto nuestro muy Santo Padre Clemente Nono habiendo mandado que se le entregase a su reverendísima el santo cuerpo del glorioso mártir San Fausto a efecto que lo enviase por persona segura a los señores alcaldes y regimiento de la [...] ciudad de los Reyes de los reinos de las Indias, para ponerlo y colocarlo en su capilla de la Santa Vera Cruz, que según dijo le ha sido realmente y con efecto entregado, consignado y puesto en su poder dentro de una caja que según della parece es de leña aforrada en tela carmesí y oro ligada con un listón también carmesí sellado con el propio sello del Ilustrísimo Reverendísimo Señor arzobispo de Urbino vicegerente de esta dicha curia romana, y su reverenda queriendo obedecer, [...] habiendo hallado persona segura que es el reverendo padre presentado fray Marcos de Vera de la provincia de san Juan Bautista del Perú [...]. Dicho día, el dicho reverendísimo padre maestro Fray Antonio González de Acuña, estante al presente al qual conozco, de su libre en aquellas, consignó, entregó y puso en manos y poder del reverendo padre presentado Fray Marcos de Vera [...], que según dijo está de partida en esta dicha corte para la ciudad de Lima, presente y reciviente una caja de poco menos de cinco palmos de largo, y de ancho poco menos de dos, aforrada en tafetán carmesí con cerradura y llave dorada en presencia de mí y de los testigos infrascritos van las cosas siguientes: es a saber muchos agnus de cera blancos y sesenta bordados, trecientas medallas de plata, doscientas pequeñas y ciento grandes, quatrocientas de oton grandes y pequeñas por y quales partes todas con la efigie de la B. Rosa de santa Maria de Lima, y quarenta de plata y bronce también y por yquales partes con el rostro de su santidad, cuya llave dorada el dicho reverendo padre presentado fray Marcos de Vera recibió en sí y cerró la dicha caja, la qual luego puso dentro de otra de madera cerrada y ligada con un listón carmesí, y sellada con el propio sello de sus armas ,que doy fe, con su rotulo arriba puesto y escrito que dice: para los señores alcaldes, regimiento de la ciudad de Lima [...].

Pax Dominici: el papado, los dominicos y la ciudad de Bolonia en un amplio acuerdo de paz

Pax Dominici: the papacy, the Dominicans and the city of Bologna in a comprehensive peace agreement

Thiago de Azevedo Porto

Universidade Federal do Pará/Brasil

thiagoporto81@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7563-425X>

Resumo

La canonización de Domingo de Guzmán ya ha sido explorada de diferentes maneras por la historiografía occidental. Pensando en renovar los debates, el texto propone abordar el tema bajo un prisma aún no explorado, articulando esa canonización con la política de paz desarrollada por la Iglesia romana en el siglo XIII.

Palavras-chave

canonización, Domingo de Guzmán, siglo XIII, política de paz.

Abstract

Dominic of Guzman canonization has already been explored in different ways by Western historiography. Thinking about renewing the debates, the text proposes to approach the subject under a prism not yet explored, articulating that canonization with the policy of peace developed by the Roman Church in the thirteenth century.

Key Words

canonization, Dominic of Guzman, thirteenth century, policy of peace.

El siglo XIII fue señalado por parte de la historiografía occidental como el periodo histórico en que el papado habría consolidado una prerrogativa exclusiva para el reconocimiento de la santidad, por medio de la afirmación del proceso de canonización como un procedimiento oficial para la inscripción de un nuevo santo en el catálogo de la Iglesia romana. La obligatoriedad de la apertura formal de una causa en Roma y del cumplimiento de etapas y requisitos básicos antes de la decisión final del pontífice habría servido de base para legitimar la autoridad papal en el culto a los santos y para extender la jurisdicción romana sobre diferentes territorios.¹

En este contexto histórico, algunas ciudades italianas procuraron afirmarse políticamente por medio de los gobiernos locales, tomando decisiones e iniciativas para desvincularse de la autoridad monárquica o imperial, para ampliar sus libertades y para consolidar los derechos de las comunas, dando continuidad a los procesos iniciados aún en el siglo anterior.² En esta coyuntura, el culto a los santos fue rápidamente apropiado para la lógica de una religión cívica y el potencial de articulación política de la santidad con los grupos dirigentes urbanos puede ser observado en diferentes casos en la península italiana.³

1. GOODICH, M., *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart, Hiersemann, 1982, págs. 23 y ss.; VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1988, págs. 25-37; MATZ, J.-M., "Contrôle et discipline du culte des saints au moyen âge", en LE GUERN, P., coord., *Les cultes médiatiques: Culture fan et oeuvres cultes*, Rennes, Presses universitaires, 2002; PACIOCCO, R., *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)*, Assisi, Ed. Porziuncola, 2006, págs. 289-291; PACIOCCO, R., "Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di 'centro' romano, vita religiosa e 'periferie' ecclesiastiche", en ANDENNA, C., BLENDEMANN, G., HERBERS, K., MELVILLE, G., *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnung. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, Band 2, págs. 277-299, págs. 279 y ss.; KLANICZAY, G., "The Power of the Saints and the Authority of the Popes. The History of Sainthood and Late Medieval Canonization Processes", en SALONEN, K., KATAJALA-PELTOMAA, S., coord., *Church and Belief in the Middle Ages. Popes, Saints, and Crusaders*, Amsterdam, University Press, 2016, págs. 117-140.
2. FRANCESCHI, F., TADDEI, I., *Le città italiane nel Medioevo (XII-XIV secolo)*, Bolonha, il Mulino, 2012, págs. 120-134; GILLI, P., *Villes et sociétés urbaines en Italie (milieu XIIe - milieu XIVe siècle)*, Paris, Sedes, 2005, págs. 51-55; GILLI, Patrick, "As fontes do espaço político. Técnicas eleitorais e práticas deliberativas nas cidades italianas (séculos XII - XIV)", *Varia Historia*, v. 26, n. 43, 2010, págs. 91-106, págs. 99 y ss.
3. KERBRAT, P. "Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIIIe siècle au début du XVIe siècle", *Actes du Colloque "LA RELIGION CIVIQUE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE ET MODERNE (CHRÉTIENTÉ ET ISLAM)"* (Nanterre, 1993), Rome, École Française de Rome, 1995, págs. 165-185; GOLINELLI, P., "Il Comune italiano e il culto del santo cittadino", en PETERSOHN, J., coord., *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, págs. 573-593; GOLINELLI, P., "Santi e culti

En el pontificado de Gregorio IX (1227-1241) hubo una tendencia a priorizar las causas de canonización de candidatos de las órdenes mendicantes, tal como fue señalado en parte de la historiografía especializada en el tema.⁴ Paralelamente a las canonizaciones pontificias, los frailes fueron ampliamente utilizados en proyectos y en misiones de la Iglesia romana, actuando como delegados y representantes papales en diferentes ciudades italianas.⁵ Por coincidencia o no, fue en este período en que fueron oficializadas las canonizaciones de Francisco, Antonio, Domingo y Elisabeth, todos relacionados a las órdenes religiosas que ofrecieron personal calificado y apoyo en bases territoriales para el desarrollo del programa político-religioso del papado en la península italiana.

bolognesi nel Medioevo”, en PRODI, P., PAOLINI, L., coord., *Storia della Chiesa di Bolonha* (vol.II), Bergamo, Edizioni Bolis, 1997, págs. 11-43; PINI, A. I., “Santo vincente, santo perde: agiografía e politica in Bologna medievale”, *Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e della agiografía* (Verona, 22-24 ottobre 1998), Roma, Viella, 2000, págs. 105-128; GOLINELLI, P., “Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento”, *Atti del XXXVIII CONVEGNO STORICO INTERNAZIONALE “LA PROPAGANDA POLITICA NEL BASSO MEDIOEVO”* (Todi, 2001), Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2002, págs. 471-510.

4. GOODICH, M., “The politics of canonization in the thirteenth century: lay and mendicant saints”, en WILSON, S., coord., *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, University Press, 1983, págs. 169-187; PACIOCCO, R., “Il Papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, osservazioni e linee di ricerca (1198-1303)”, *Atti del XXV CONVEGNO INTERNAZIONALE “IL PAPATO DUECENTESCO E GLI ORDINI MENDICANTI”* (Assisi, 1998), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1998, págs. 265-341; VAUCHEZ, A., “Grégoire IX et la politique de la sainteté”, *Atti del XXXVIII CONVEGNO INTERNAZIONALE “GREGORIO IX E GLI ORDINI MENDICANTI”* (Assisi, 2010), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2011, págs. 353-377; BRUFANI, S., “I santi mendicanti”, en BASCETTI, M.; DEGL’INNOCENTI, A.; MENESTÒ, E., coord., *Forme e modelli della santità in Occidente dal Tardo Antico al Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2012, págs. 57-96; FORTES, C. C., “As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média”, en SILVA, A. C. L. F. da; SILVA, L. R. da, coord., *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*, Petrópolis, Vozes, 2016, págs. 115-145.
5. VAUCHEZ, A., “Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L’action politique des Ordres Mendiants d’après la réforme des statuts communaux et les accords de paix”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, t. 78, n. 2, 1966, págs. 503-549, pág. 523; PAOLINI, L., “Gli Ordini Mendicanti e l’Inquisizione. Il comportamento degli eretici e il giudizio sui frati”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, t. 89, n. 2, 1977, págs. 695-709, págs. 704 y ss.; PAOLINI, L., “Papato, inquisizione, frati”, *Atti del XXV CONVEGNO INTERNAZIONALE “IL PAPATO DUECENTESCO E GLI ORDINI MENDICANTI”* (Assisi, 1998), Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 1998, págs. 179-204, págs. 190-191; ROSSI, M. C., “Gregorio IX, i frati e le Chiese locali”, *Atti del XXXVIII CONVEGNO INTERNAZIONALE “GREGORIO IX E GLI ORDINI MENDICANTI”*, (Assisi, 2010), Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2011, págs. 259-292, págs. 264 y ss.

Si los frailes mendicantes fueron utilizados de forma recurrente por el papado para interferir en la vida religiosa y en la organización ciudadana, el culto a los santos se convirtió en un punto de convergencia entre el programa político-religioso de la Iglesia romana y los proyectos de ampliación de las libertades y de los derechos de las comunas, principalmente de aquellas que se oponían abiertamente a la autoridad imperial de Federico II. Esta dinámica, entre otros factores, contribuyó a una aproximación de la Comuna de Bolonia con el papado, desde mediados de la década de 1220, haciendo posible una convergencia de fuerzas para impulsar el proceso de canonización de Domingo de Guzmán⁶ y para el establecimiento de un culto público de santidad en aquella ciudad de la Emilia-Romagna.

Desde mediados de la década de 1220 hubo un agravamiento de los enfrentamientos de autoridad entre Federico II y algunas ciudades de la región centro-septentrional de la península italiana. El motivo principal de las controversias eran las iniciativas de aquel emperador para restaurar una organización política más centralizada en Italia, retirando de las comunas derechos y concesiones que fueron acordados en el siglo anterior. La formación de asociaciones fue una de las respuestas de aquellas ciudades a los avances del poder imperial. Organizándose en ligas entre ciudades, pretendían reunir fuerzas (políticas, económicas, militares) para enfrentar los movimientos del emperador Federico II y avanzar contra sus aliados en Italia. En este contexto se dio la renovación de la *Societas Lombardiae*, en 1226, bajo el liderazgo de las comunas de Milán y de Bolonia.⁷

En este marco político más amplio de intensificación de los conflictos entre Federico II y las comunas italianas, el papado pasó a ocupar una posición intermedia, como la de un juez conciliador, actuando para arbitrar esos enfrentamientos y celebrar acuerdos de paz que permitieran suspenderlos, incluso que provisionalmente.⁸ Al hacer

6. CANETTI, L., *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996, págs. 76 y ss.; BORGHI, B., "Una ciudad, un santo, una orden: Bolonia, Domingo de Caleruega y la Orden de los Frailes Predicadores. Entre la vocación al estudio y la custodia de las sagradas prendas", *Medievalismo*, n. 25, 2015, págs. 24 y ss.; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi...*, p. 67 y ss.; BRUFANI, Op. Cit., p. 83 y ss.

7. GILLI, *Villes et sociétés...*, pág. 21; FRANCESCHI; TADDEI, Op. Cit., págs. 135-136.

8. Las epístolas intercambiadas entre el emperador Federico II y el papa Gregorio IX señalan al papado como mediador en los conflictos entre el imperio y las comunas

esto los representantes de la Iglesia romana acababan alzándose a una posición superior a las partes en litigio, renovando la perspectiva de que aquella institución era de hecho representativa de un poder supremo, que se hacía presente siempre que era necesario.

Por otro lado, la concordia era un ideal representativo de la tradición cristiana defendida y difundida por la Iglesia romana, por lo tanto, es posible que la movilización del papa Gregorio IX y de sus representantes para actuar en el arbitraje de aquellos conflictos fuese en parte animada por ese concepto cristiano. Pero sería equivocado no percibir que la celebración de esos acuerdos colocaba el papado en condiciones de evaluar y señalar soluciones que fueran más adecuadas a sus directrices y a sus proyectos.

Los enfrentamientos de la *Societas Lombardiae* con el emperador Federico II crearon la ocasión para la participación del papado y de sus representantes, que por medio de sus intervenciones conciliadoras trataron de encontrar salidas que preservaran los intereses y los derechos de aquellas ciudades. La tendencia a favorecer las demandas ciudadanas por medio de los arbitrajes pontificios también quedó registrada en los documentos papales y las ciudades de Bolonia y Milán ciertamente figuraron entre las comunas que el papado trató de proteger en aquel contexto.⁹

Por lo tanto, la posibilidad de arbitrar conflictos y de celebrar acuerdos de paz entre las ciudades y el emperador Federico II, por un lado, atendía al precepto de la concordia cristiana, algo considerado fundamental para la consecución de la misión religiosa defendida por

italianas en la década de 1230. Cf.: AUVRAY, L. *Les Registres de Gregoire IX. Recueil de bulles de ces pape d'après les manuscrits originaux du Vatican*, Paris, Librairie Thorin et Fils, 1896, Reg. 1495, pág. 826: "Fridericus, Romanorum imperator, Gregorio IX papae nuntiat se ejus epistolam, in qua arbitrium de causa inter ipsum et Lombardos prolatum continebatur, recepisse, sed se [Hermann], magistri Theutonicorum, reditum praestolaturum esse, antequam litteras patentes mittat, quas Sedes Apostolica usque ad festum beati Michaelis (= 29 sept.), juxta tenorem sibi transmissum, dirigi postulaverat". Reg. 1497, pág. 827: "Friderici, Romanorum imperatoris, qui per litteras cardinalibus scriptas nihil sibi de injuriis a Lombardis illatis satisfactionis praestitum fuisse conquestus erat, querelam rejicit, eique exponit quomodo in hac provisione secundum justitiam et rationem egerit, addens negotium in statum pristinum posse reduci, jure utriusque partis integro remanente".

9. Ibidem, Reg. 1504, pág. 830: "Fratri Johanni de Vicentia, ordinis Praedicatorum, committit ut Milantio, militi Bononiensi, beneficium absolutionis impendat, injuncto eidem Milantio quod, civibus Viterbiensibus super quibus in eis tenebatur, satisfacto, in primo generali passagio per Sedem Apostolicam praefigendo, iter arripiat eundi in subsidium Terrae Sanctae, per biennium vel triennium moraturus ibidem".

la Iglesia romana. Y, por otro lado, permitía fortalecer la autoridad pontificia en la península italiana, creando ocasiones de acercamiento con las ciudades y de realización de proyectos conjuntos.

El marco contextual más amplio de la política y de las relaciones de poder en la Italia del siglo XIII es una base importante para evaluar la aproximación y la articulación del papado con la ciudad de Bolonia, sobre todo la dinámica establecida entre papado, imperio y comunas. Pero la evaluación de la coyuntura local de la Comuna boloñesa en las décadas de 1220 y de 1230 es también un punto importante para comprender las dinámicas más locales y la conjunción de fuerzas que actuaron en la canonización de Domingo de Guzmán.

La convergencia de intereses entre la comuna, la iglesia local, la universidad y el convento de San Nicolò delle Vigne para viabilizar un proceso de canonización en favor del primer maestro de los Frailes Predicadores, ya fue explorada de diferentes formas por una historiografía especializada en el caso dominicano.¹⁰ Sin embargo, la referida aproximación institucional y la reunión de fuerzas locales aparecen todavía como datos que plantean algunas dudas, teniendo en cuenta que aquellas tres primeras instituciones estuvieron involucradas en enfrentamientos locales de autoridad y de jurisdicción en los años anteriores.

La Comuna de Bolonia actuó deliberadamente desde el inicio del siglo XIII para consolidarse en una posición exclusiva de mando sobre la ciudad, un proyecto político que no era compatible con derechos, privilegios y prerrogativas que estaban asociados históricamente a la diócesis y al *Studium* local. No fueron pocas las ocasiones en que los dirigentes comunales intentaron interferir directamente en cuestiones internas de aquellas instituciones o en sus jurisdicciones, colocándolas en una posición inferior en relación al gobierno comunal.¹¹

10. BRUFANI, Op. Cit., págs. 83 y ss.; BORGHI, Op. Cit., págs. 13-54, págs. 24 y ss.; PORTO, T. de A., *O papado, os dominicanos e as instituições de Bolonha na canonização de Domingos: uma análise comparativa*, Rio de Janeiro, UFRJ/PPGHC, 2018, págs. 221-231.

11. PINI, A. I., *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Bolonha, CLUEB, 1986, págs. 249-250; D'AMATO, A., *La Chiesa e l'Università di Bolonha*, Bolonha, Edizioni Luigi Parma, 1988, págs. 33-34; PINI, A. I., *Città, Chiesa e culti civici in Bolonha medievale*, Bolonha, CLUEB, 1999, pág. 186; PAOLINI, L., "La Chiesa e la città (secoli XI-XIII)", en CAPITANI, O., coord., *Bolonha nel medioevo*, Bolonha, University Press, 2007, págs. 653-759, pág. 705; DOLCINI, C., "Lo Studium fino al XIII secolo", en CAPITANI, O., coord., *Bolonha nel medioevo*, Bolonha, University Press, 2007, págs. 477-498, pág. 494.

La Iglesia boloñesa, por su parte, reaccionaba a los avances de la comuna y actuaba para preservar sus derechos y sus prerrogativas en aquella ciudad, disputando con el gobierno local la jurisdicción civil y penal, así como la autoridad sobre diferentes territorios de la ciudad y del condado. Paralelamente a esa disputa con la comuna, el obispo de Bolonia todavía tuvo que enfrentar la sombra ejercida por la autoridad metropolitana del arzobispo de Rávena y las seguidas interferencias realizadas por el papado.¹²

Ya la *universitas scholarium Bononie* tuvo que convivir con un escenario aún más complejo. Porque cuanto más aquella institución de enseñanza aumentaba su prestigio y su importancia en el contexto italiano, más llamaba ella la atención de los grupos políticos locales, del Imperio y de la Iglesia romana, que intentaban proyectarse sobre la universidad y ejercer una tutela sobre sus actividades académicas y sobre maestros y estudiantes.¹³

Por su parte, el convento de San Nicolò delle Vigne no estaba directamente involucrado en esos enfrentamientos locales de autoridad, lo que no quiere decir que estuviera lejos de la dinámica y de las relaciones de poder entre aquellas instituciones. Los problemas mayores de aquella comunidad dominicana apuntaban hacia su interior, ya que el plan de construcciones, de reformas y de crecimiento material no era propiamente un consenso entre sus integrantes.¹⁴ La contradicción entre el ideal de pobreza y el crecimiento material de la comunidad de San Nicolò quedó registrado en algunos testimonios de

12. VASINA, A., "La Chiesa ravennate nei suoi rapporti con lo Studio bolognese dal XII al XIV secolo", *Atti del CONVEGNO DI STUDI ATENEO E CHIESA DI BOLONHA* (Bolonha, 1989), Bolonha, University Press, 1992, págs. 89-104, pág. 100; DOLCINI, C., "Università e Chiesa di Bolonha: dall'identità originaria allo sviluppo di molteplici relazioni", en PRODI, P.; PAOLINI, L., *Storia della Chiesa di Bolonha* (vol.II), Bergamo, Edizioni Bolis, 1997, págs. 273-284, pág. 278; PINI, *Città, Chiesa e culti...*, págs. 162-163; PAOLINI, *La Chiesa e la città...*, págs. 704, 707 e 718.

13. D'AMATO, Op. Cit., págs. 32 e 33; DE VERGOTTINI, G., *Lo Studio di Bolonha, l'Impero, il Papato*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996, págs. 52, 53 e 81; PINI, A. I., "Federico II, lo studio di Bolonha e il 'falso Teodosiano'", en *Federico II e Bolonha*, Bolonha, 1996, (Documenti e Studi, vol. XXVII), págs. 27-60, págs. 33, 34, 46 e 47; PAOLINI, L., "La Chiesa di Bolonha e lo Studio nella prima metà del Duecento", en BERTUZZI, G., coord., *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bolonha*, Bolonha, Edizioni Studio Domenicano, 2006, págs. 23-42, págs. 29, 32 e 33.

14. ALCE, V., *Il Convento di San Domenico in Bolonha nel secolo XIII*, Bolonha, Pàtron Editore, 1973, págs. 147, 152-154; DONDARINI, R., "L'insediamento dei Frati Predicatori a Bolonha", en BERTUZZI, G. *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bolonha*, Bolonha, Edizioni Studio Domenicano, 2006, págs. 230-255, pág. 238.

la investigación hecha en Bolonia, como parte del proceso de canonización de Domingo.¹⁵

Así, el cuadro político-institucional de Bolonia, a principios de la década de 1230, no apuntaba a una aproximación entre aquellas instituciones locales, tampoco para la realización de un proyecto de santidad compartido entre ellas. Pero la participación de la iglesia y del clero local, de la comuna y de sus dirigentes, del *Studium* y de sus integrantes en la primera canonización dominicana quedó debidamente registrada en documento del proceso de canonización.¹⁶ Algo sucedió para alterar aquella dinámica de poder entre las instituciones boloñesas. Además del hecho de que ocuparen la misma ciudad, ¿qué más la comuna, la diócesis, la universidad y el convento tenían en común en ese contexto histórico?

El papado y sus intervenciones. Esta es la clave para comprender aquella conjunción de fuerzas que actuó en la causa dominicana, haciendo posible un movimiento coordinado y organizado para difundir una fama de santidad, establecer un nuevo lugar de culto, realizar una ceremonia pública de reconocimiento local y impulsar un proceso de canonización junto a la Iglesia romana. Una vez más la lógica de la concordia se imponía ante conflictos político-institucionales y la celebración de una paz encaminaba hacia una conclusión adecuada a los intereses y a las directrices de la institución pontificia.

15. WALZ, A., "Acta Canonizationis S. Dominici", *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. XVI, 1935, págs. 89-194, pág. 150: "Item dixit, quod dictus frater Dominicus multum diligebat paupertatem et hortabatur fratres ad paupertatem. Et hoc scit, quia quando dictus frater Dominicus venit Bononiam, dominus Hodericus Galliciani volebat dare fratribus quasdam suas possessiones, que valebant bene quingentas libras Bononienses. Et facta erat inde carta coram domino Bononiensi episcopo, sed ipse frater Dominicus fecit rescindi contractum et noluit quod haberent illas vel aliquas alias possessiones sed solummodo viverent de elemosinis". pág. 157: "Item dixit, quod cum haberent fratres apud sanctum Nicolaum cellas vilissimas et parvas frater Rodolphus, qui erat procurator fratrum, in absentia eiusdem fratris Dominici quasdam cellas coepit per brachium elevare. Sed revertens dictus frater Dominicus cum videret cellulas elevatas, coepit cum fletu pluries predictum fratrem Rodulfum et fratres alios reprehendere, dicendo et aliis fratribus: Vultis tam cito paupertatem relinquere et magna palatia edificare".

16. Ibidem, pág. 169: "Nuper venerabilis pater Henricus, Bononiensis episcopus, et totus clerus civitatis Bononie, potestas, et commune civitatis eiusdem, et universitas scolarium Bononie commorantium, per suas litteras, et sollempnes nuntios clericos et laicos a domino papa et tota Romana curia cum multa devotione, et magna instantia postulaverunt, quod corpus fratris Dominici, ordinis fratrum predicatorum plantatoris et primi magistri, deberet canonizare et approbare atque ipsum fratrem Dominicum sanctorum aggregare cathalogo".

Al realizar un análisis genealógico del discurso¹⁷ manifestado en la bula *Fons sapientie* fue posible apuntar la elaboración de una versión oficial romana para la canonización de Domingo de Guzmán, así como el delinear de un triple perfil de santidad para el primer maestro de los dominicos.¹⁸ En ese sentido, el orden del discurso construido en aquel documento ya apuntaba indicios de la articulación entre el papado, la Orden de los Frailes Predicadores y la ciudad de Bolonia.

La caracterización de una santidad militante, por ejemplo, valoraba el ideal de una milicia cristiana en defensa de la Iglesia, de la fe católico-romana y de sus fieles. Por medio de ese perfil de santidad era posible legitimar el combate a las herejías, destacando a todos aquellos que luchaban al lado de la Iglesia romana como *milites Christi*, empezando por el propio Domingo y sus discípulos.¹⁹

En aquel contexto histórico italiano de la primera mitad del siglo XIII no pocas veces el combate a las herejías fue un punto de encuentro para las iniciativas del papado, de las órdenes mendicantes y de los dirigentes urbanos.²⁰ Porque si de un lado fortalecía la política y las directrices pontificias, de otro desequilibraba las relaciones de poder en el ámbito de las comunas, permitiendo a los aliados del papa ejercer un poder persecutorio contra sus adversarios en la esfera local. Por ejemplo, el dominico Juan de Vicenza ejerció poder en diferentes ciudades como representante papal, actuando por fuerza de mandatos pontificios que autorizaban, entre otras cosas, la condena y la absolución de cualquier persona.²¹

17. FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, São Paulo, Edições Loyola, 2011, págs. 60 y ss.

18. PORTO, *O papado, os dominicanos e as instituições...*, págs. 79-84; PORTO, T. de A., "Fons sapientie. Teoria, abordagens e análise da bula de canonização de Domingos de Gusmão", *Revista de História Comparada*, v. 12, 2018, págs. 55-85, págs. 76-82.

19. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, pág. 192: "adversus infestissimam multitudinem, militiam adunare voluit promptiorem"; págs. 192-193: "Quo sagittante delicias carnum et fulgurante mentes lapideas impiorum omnis hereticorum secta contremuit, omnis ecclesia fidelium exultavit".

20. VAUCHEZ, *Une campagne...* op. cit., págs. 523-525; PAOLINI, *Papato, inquisizione, frati...*, págs. 190-191.

21. AUVRAY, Op. Cit., Reg. 1435, pág. 801: "Archiepiscopis, episcopis et aliis ecclesiarum praelatis ad quos litterae istae pervenerint, mandat quatenus omnes qui fratrem Johannem [Vicentinum], ordinis Praedicatorum, ultra suae voluntatis arbitrium praesumpserint detinere, per excommunicationis et interdicti sententias compescant"; Reg. 1436, pág. 801: "Fratrī Johanni [Vicentino], de ordine Praedicatorum, mandat quatenus, tribulationes et suspiria captivorum attendens, qui de Florentina et Senensi civitatibus in augusto carcere detinebantur, ad partes Tusciae veniens personaliter eorum miseriae provideat"; Reg. 1437, pág. 802: "Universis praesentes litteras inspecturis mandat quatenus fratrem Johannem (Vicentinum), ordinis Praedicatorum, quocumque illi suggererit spiritus indultae sibi libertatis, super eodem

Por su parte, el perfil de una santidad apostólica destacaba la vida en comunidad y el uso de la predicación como principal instrumento de evangelización cristiana. Tal caracterización de la santidad de Domingo acabó valorizando un estilo de vida religiosa adecuado a los frailes predicadores, siendo otro indicio de una legitimación papal del orden religioso que el propio documento identifica como una obra de vida de aquel santo.²²

Por lo tanto, este perfil de santidad, al mismo tiempo que valoraba la trayectoria religiosa de Domingo de Guzmán, asociado a un estilo de vida apostólico, también representaba un movimiento del papado para estrechar los lazos con la institución religiosa que él lideró. De modo que se puede concluir que el reconocimiento oficial de la santidad del antiguo maestro general de los frailes predicadores fue también una forma encontrada para fortalecer institucionalmente el orden dominicano.²³

La elaboración de un perfil de santidad ascético-penitencial permitió articular un modelo de perfección recurrente en la literatura hagiográfica y cristiana (aquel de los ascetas) con un ideal de espiritualidad que se expresaba cada vez más en los movimientos religiosos registrados en las ciudades italianas (aquel de los penitentes). Si de un lado se valorizaba una tradición de los escritos cristianos y los modelos por ella vehiculados, por otro se hacía una concesión a los movimientos, las expresiones y las demandas de fe que se desarrollaban en los ambientes urbanos.²⁴

No fue un mero caso que aquella bula de canonización haya sido encerrada con la concesión de indulgencia por el pontífice roma-

negotio permittant libere procedere; noverint ipsum papam archiepiscopis, episcopis et aliis praelatis mandasse quatenus in omnes qui eundem fratrem ultra suae voluntatis arbitrium praesumpserint detinere, excommunicationis ferant sententiam”.

22. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, pág. 193: “Pastor et dux inclitus in populo Dei factus, novum Predicatorum ordinem instituit meritis, ordinavit exemplis, nec miraculis confirmare desiit evidentibus et probatis”.

23. CANETTI, *L'invenzione della memoria...*, págs. 12 y ss.; CANETTI, L., “Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle ‘origini’ dei frati Predicatori”, *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. 115, n. 1, 2003, págs. 269-294, p. 270; O'CARROLL, M. “The cult and liturgy of St Dominic”, *Atti del XXXXI CONVEGNO STORICO INTERNAZIONALE “DOMENICO DI CALERUEGA E LA NASCITA DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI”* (Todi, 2004), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005, págs. 567-611, pág. 574.

24. PORTO, *O papado, os dominicanos e as instituições...*, págs. 80-81; PORTO, *Fons sapientie...*, pág. 78.

no para los penitentes que iban a visitar el sepulcro de Domingo en el día de celebración de su culto de santidad.²⁵ Por las manifestaciones colectivas y por la valorización de este ideal religioso en las ciudades, los penitentes estuvieron cada vez más en el centro de las atenciones del papado, que quería despertar el interés de estos grupos y atender sus demandas de fe y espiritualidad.²⁶

Por eso, la relación penitencia-indulgencia fue articulada al culto de la santidad del antiguo líder de los dominicos, pues era una de las formas de la Iglesia romana de dialogar con los contextos urbanos y aprovechar la ocasión de aquella canonización para captar a favor de la fe católico-romana los grupos de penitentes que se manifestaban en diferentes ciudades italianas en aquel período, entre las cuales estaba Bolonia.²⁷

Al explorar las iniciativas locales en Bolonia y las diferentes etapas de construcción de la santidad de Domingo de Guzmán fue posible apuntar una articulación entre el papado y los dominicos, que fue desarrollada por medio de acciones coordinadas y compartidas por integrantes de ambas instituciones.²⁸ Lo que no se hizo a partir de una relación directa del papa (Gregorio IX) con el maestro general de los frailes predicadores (Jordán de Sajonia), sino a través de interlocutores que podrían representar las demandas del pontífice en el interior de aquella orden religiosa.

Juan de Vicenza, Esteban de Lombardía y Raimundo de Peñafort eran frailes de la Orden de los Predicadores en aquel contexto de la canonización de Domingo de Guzmán. Además, los dos primeros

25. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, págs. 194: “Nos vero tanti confessoris venerabilem sepulturam, [...] Christiane devotionis honoribus frequentari, vere penitentibus et confessis, [...] cum devotione ac reverentia debita visitantibus [...] unum annum de iniuncta sibi penitentia misericorditer relaxamus”.

26. CASAGRANDE, G., “Penitenti e Disciplinati a Perugia e loro rapporti con gli Ordini Mendicanti”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, t. 89, n. 2, 1977, págs. 711-721, págs. 715 e 719; VAUCHEZ, A., *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séc. VIII-XIII)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, págs. 161 y ss.

27. VAUCHEZ, *Une campagne...*, págs. 504 y ss.; BARONE, Giulia. “Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, t. 90, n. 2, 1978, págs. 607-626, pág. 615; LE GOFF, Jacques. “As ordens mendicantes”, en BERLIOZ, J., coord., *Monges e Religiosos na Idade Média*, Lisboa, Terramar, 1994, págs. 227-241, pág. 236; MIATELLO, A. L. P., “O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média ocidental (séc. XIII-XIV)”, *Revista Territórios & Fronteiras*, v. 7, n. 2, 2014, págs. 112-131, págs. 117-118.

28. PORTO, *O papado, os dominicanos e as instituições...*, págs. 178-220.

actuaron como delegados del pontífice Gregorio IX en diferentes causas en Italia,²⁹ mientras que el último ejerció las funciones de capellán y penitenciario papal en el mismo período.³⁰ La movilización de esos dominicos, las tareas por ellos desempeñadas y el contacto mantenido con el papa en los años 1233 y 1234 apuntan el desarrollo de una acción coordinada, de un proyecto acompañado de cerca por la alta jerarquía de la Iglesia romana.

Los análisis de los documentos relacionados con la canonización no permiten apuntar Jordán de Sajonia como un opositor a aquel emprendimiento de santidad. Tampoco es posible defender que él voluntariamente se alejara de aquella causa de Domingo de Guzmán, principalmente por su participación en la *translatio corporis*, al proceder con una duplicación de la ceremonia que estaba canónicamente prohibida.³¹ Todo indica que el maestro general de los frailes predicadores

29. AUVRAY, Op. Cit., Reg. 1268, pág. 714: "Potestatem et populum Bononienses rogat et hortatur quatenus, si frater Johannes, de ordine Praedicatorum, Senensem et Fiorentinam civitates, diabolica tentatione in tumultum versas, personaliter visitare decreverit ad occurrendum tantae cladi, nullus cum impediat"; Reg. 1270, pág. 714: "Fratrem Johannem, de ordine Praedicatorum, Bononiae commorantem, rogat at legationem assumat pro pace facienda inter Florentines et Senenses"; Reg. 1487, pág. 823: "Johanni Vicentino, ordinis Praedicatorum, concedit ut illis qui pro statutis editis vel consuetudinibus introductis contra ecclesiasticam libertatem, excommunicationem incurrerint, recepta ab eis cautione quod statuta et consuetudines hujusmodi aboleant, et eis etiam qui pro injectione manuum violenta in canonem inciderint sententiae promulgatae, absolutionis beneficium impertiatur"; Reg. 1224, pág. 695: "Episcopo Brixienti et fratri S. [tephano], priori provinciali Lombardiae, ordinis Praedicatorum, mandat quatenus in monasterium Sancti Alexandri, Parmensis dioecesis, ad Romanam Ecclesiam nullo medio pertinens, propter malitiam habitantium in eodem in spiritualibus et temporalibus adeo graviter collapsum, quod nulla spes erat de cetero ut reformari in ordine suo posset, prout visitorum litterae papae exhibitae continebant, monialibus ibidem degentibus in aliis locis sui ordinis collocatis, fratres de Campaniola inducant"; Reg. 1280, págs. 718-719: "Episcopo Parmensi et archipresbytero de Saxo, — cum episcopo Placentino et fratri Stephano, priori provinciali fratrum Praedicatorum in Lombardia, ipse papa mandavisset quatenus, ad monasterium Sancti Stephani de Cornu, Laudensis dioecesis, in spiritualibus et temporalibus collapsum, personaliter accedentes ac ibidem visitationis officium impendentes, ipsum de monachis Cisterciensis ordinis reformarent [...]"; Reg. 1288, pág. 722: "Episcopo Parmensi et fratri Stephano, priori provinciali fratrum Praedicatorum in Lombardia, mandat quatenus abbatissae et monialibus monasterii Sancti Syri de Fontanellis, Cisterciensis ordinis, Parmensis dioecesis, cum ipsarum pax multipliciter impediretur, et ejusdem monasterii officinae ruinam, propter priorem Nigri ordinis monialium negligentiam, comminarentur, licentiam concedant monasterium in locum qui earum religioni congruat, transferendi".

30. Ibidem, Reg. 2083, pág. 1125: "[...] ad communem et maxime studentium utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum, capellanum et penitentiarium nostrum, in unum volumen, resecatis superfluis, providimus redigendas, adicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla quae in prioribus erant dubia, declarantur".

31. PACIOCCO, *Il Papato e i santi...*, pág. 285.

no coordinaba aquellas iniciativas y que no era un interlocutor cercano al papa Gregorio IX.

Probablemente Jordán tenía la conciencia de que aquel era un *negotium* papal y que no cabía a él interferir directamente, a menos que fuera convocado para eso, lo que no parece haber ocurrido. Por eso el maestro general dominicano buscó una distancia segura y actuó más como un testigo de aquellos acontecimientos, registrando en sus escritos su versión para aquella causa de santidad y para las iniciativas que se tomaron.³² Pero no perdió la oportunidad de marcar visiblemente su posición de liderazgo en la Orden de los Frailes Predicadores, de ahí aquella ostentación de las reliquias de Domingo para un público diverso, algunos días después de la traslación.³³

El principal argumento para defender la tesis de un proyecto colectivo de santidad, que fue compartido por diferentes instituciones y coordinado por el papado, puede ser desarrollado a partir de las diferentes etapas realizadas para el reconocimiento oficial de la santidad de Domingo de Guzmán.

32. WALZ, A., "Libellus de principiis Ord. Praedicatorum auctore Iordano de Saxonia", *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. XVI, 1935, págs. 23-88, pág. 72: "Sed inter hec vix erat e fratribus, qui huic divine gratie condigna gratiarum occurreret actione. Siquidem visum est plerisque, non debere receptari miracula, ne sub velamento pietatis speciem questus incurrerent. Sicque dum propriam opinionem inconsiderata sanctitate zelarent, communem ecclesie neglexere profectum et gloriam sepeliere divinam"; MONTANARI, E., *Litterae Encyclicae annis 1233 et 1234 datae*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, págs. 257-258: "Neglectum tamen est et hoc, diutius fratribus interim de decenti sarcophago ordinantibus, et aliis summum pontificem dominum Gregorium adeuntibus, ut praedictum negotium eidem intimarent. Ille vero, ut erat vir magni zeli et fidei, durissime eos corripuit, qui tanto patri debito honore neglexerant famulari. [...] Scripsit igitur Ravennati archiepiscopo, ut, quia multis praepeditus ipse personaliter adesse non poterat, tantae translationi cum suis suffraganeis interesset".

33. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, págs. 131-132: "Idem sepulcrum quod in octava die apertum fuit, presente potestate Bononiensi et multis aliis civibus et magistro Iordane et priore provinciali et multis aliis prioribus et fratribus ordinis presentibus et tunc *magistro Iordane* tenente in manibus suis caput dicti fratris beati Dominici quase trecenti fratres de ordine predicatorum et ultra osculati fuerunt caput"; pág. 141: "Idem dixit, quod post translationem corporis beati fratris Dominici de priori loco in quo iacebat, ad locum in quo nunc est, a *magistro ordinis* ostensa fuerunt ossa dicti magistri ordinis fratribus, qui non interfuerant translationi, quia multum illa desiderabant videre. Et ipse testis fuit tum presens, quando dicta ossa ostensa fuerunt presente potestate Bononiensi, et aliis quibusdam civibus, et priore provinciali, et aliis omnibus fratribus".

La primera etapa de esta construcción ocurrió en el ámbito de la *magna devotio*³⁴ y por medio de la actuación política y religiosa del fraile Juan de Vicenza. Aquel movimiento, el fervor religioso y las demandas de fe en él expresadas, crearon una atmósfera ideal para la difusión de una *fama sanctitatis* al antiguo líder de los dominicos y para la canalización de aquellas manifestaciones colectivas en favor de un culto de santidad para el primer maestro de los frailes predicadores.³⁵

La *translatio corporis* realizada en el convento de San Nicolò delle Vigne, a finales de mayo de 1233, fue la segunda etapa de construcción de la santidad de Domingo de Guzmán. Según el análisis de los documentos, el prior Esteban fue el principal articulador del evento, habiendo movilizado a los frailes de Bolonia y dirigido a la comisión que fue a Roma a conversar con el pontífice Gregorio IX.³⁶ La traslación del cuerpo del antiguo líder de los dominicos contribuyó a amplificar aquella *fama sanctitatis* difundida en la *magna devotio*, al mismo tiempo que representó una etapa local de reconocimiento de la santidad.

Las dos etapas anteriores crearon los requisitos necesarios para la apertura del proceso de canonización, pues contribuyeron deliberadamente al resurgimiento de una devoción en el sepulcro de Domingo. Tales iniciativas fueron fundamentales para impulsar ese proyecto de santidad y superar las resistencias que aún pesaban sobre la comunidad dominicana de Bolonia.³⁷

34. La *magna devotio*, también conocida como 'Aleluya', fue un movimiento religioso que se extendió a diferentes ciudades italianas en el año 1233, y estuvo marcada por las grandes procesiones de penitentes y flagelantes llevadas a cabo en espacios urbanos, así como por las predicaciones hechas por los frailes mendicantes. Cf. VAUCHEZ, Une campagne... op. cit., págs. 504 et seq.

35. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, pág. 158: 'Interrogatus quare hoc credit, respondit quod ab illo tempore, postquam frater Iohannes Vincentinus cepit predicare revelationem sibi de fratre Dominico divinitus factam et vitam et conversationem et ipsius sanctitatem populo nunciare'.

36. Ibid, pág. 158: "et ipse testis cum aliquibus fratribus cepit tractare de translatione corporis predicti fratris Dominici, ex tunc manifeste refulsit et apparuit amplior gratia tam in fratribus, qui eius vitam et sanctitatem predicabant quam etiam in populis qui eos audiebant"; MONTANARI, *Litterae Encyclicae...*, p. 257: "Neglectum tamen est et hoc, diutius fratribus interim de decenti sarcophago ordinantibus, et aliis summum pontificem dominum Gregorium adeuntibus, ut praedictum negotium eidem intimarent".

37. VICAIRE, M.-H., *Histoire de Saint Dominique. Au coeur de L'Église*, Paris, Du Cerf, 1957, págs. 341 y ss.; KERBRAT, Op. Cit., pág. 169; BORGHI, Op. Cit., págs. 36 y ss.; PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto...*, págs. 75 y ss.

Con la realización de la investigación en aquella ciudad italiana el papado logró registrar y documentar lo que era importante para fundamentar la canonización de Domingo de Guzmán. No fue una investigación para evaluar la posibilidad de un reconocimiento de la santidad, fue una inquisición dirigida a crear las bases necesarias³⁸ para una decisión que ya había sido tomada *a priori*, pues el propio papa Gregorio IX ya se refería al antiguo líder de los dominicos como una nueva estrella de la Iglesia romana en la constelación celeste.³⁹

Cabe recordar que para las instituciones boloñesas aquel emprendimiento podría haber sido encerrado con la etapa de la *translatio corporis*, que ya figuraba como un reconocimiento local de santidad suficiente para el establecimiento de un culto oficial en el convento de San Nicolò delle Vigne. Si hubo continuidad en el proyecto colectivo, esto se debe a los intereses y a las demandas del papado en aquel contexto histórico. Lo que demuestra que la Iglesia romana no tenía, de hecho, un poder exclusivo sobre el reconocimiento de la santidad: dependía de la actuación de grupos e instituciones locales para que el proceso de canonización tuviera curso, y pudiera avanzar hacia la evaluación de la curia y para la decisión final del pontífice romano. Sin la participación de los grupos locales no era posible imponer esa nueva disciplina para las canonizaciones pontificias, tampoco garantizar apoyo y sustento para un culto de santidad recién oficializado.

¿Habría, de hecho, una centralización de las canonizaciones en Roma?
¿El papado pasó a ejercer un derecho exclusivo en el establecimiento de nuevos cultos de santidad? Todo indica que en el siglo XIII hubo

38. WALZ, *Acta Canonizationis S. Dominici...*, pág. 117: “[...] mandamus, quatines provide attendentes, quod lux vera sanctorum dominos Ihesus Christus signis publicis et prodigiis evidentibus trepidantia discipulorum pectora roboravit, mentes eorum nubilis de resurrectionis ammiranda gloria expresse certitudinis clarificans fulcimentis vitam et conversationem predicti fratris, quibus Deo et hominibus noscitur placuisse necnon miracula, que auctore Deo de sui corporis sanctitate procedunt, habita pre oculis sola divine reverentia maiestatis, per testes idoneos studeatis inquirere cauta diligentia et sollicitudine vigilantia, que in scriptis redacta sub sigillis vestres fideliter conservetis, illa nobis, postquam mandatum apostolicum receperitis, per fideles et solemnes nuntios transmissuri”.

39. Ibid, pág. 116: “Exultat nimirum et sancta mater ecclesia, cum in eius fulgido firmamento diversis sanctorum splendoribus illustrato fulget de novo sydus perspicuum singularis et precellentis luminis ostensivum, per quod ignorantium dominum tenebre propellantur, per quod hereticorum perversum dogma confunditur et fidelium beata credulitas adaugetur. Sane gaudentes pridem accepimus, quod recolende memorie frater Dominicus, plantator Predicatorum ordinis et magister”.

la consolidación de una lógica universal asociada al establecimiento de cultos directamente oficializados por el papado, pero que eso no significó la desaparición de los reconocimientos y de los cultos en el ámbito local. Y aun las canonizaciones pontificias no se realizaban sin una articulación con grupos e instituciones locales.

La idea central aquí defendida apunta al papado como la principal fuerza que apalancó la canonización de Domingo de Guzmán. Esto no quiere decir que las demás fuerzas implicadas en aquella causa de santidad hayan sido simplemente manipuladas por los intereses y las demandas oriundas de la Iglesia romana. Todos los grupos involucrados en ese emprendimiento colectivo tenían algo que ganar con el establecimiento de un culto en favor del antiguo líder de los dominicos, aunque sólo fuera el apoyo político de la Sede romana. Lo que en ese contexto histórico específico no era algo dispensable a ninguna institución que tuviera proyectos propios para realizar.

En la perspectiva historiográfica aquí defendida, la Iglesia romana habría movilizado autoridades e instituciones locales para iniciar y sostener una causa de santidad en favor del primer maestro de los frailes predicadores. Los registros y los indicios de esa movilización pontificia se señalaron a lo largo del texto y en las notas. Por lo tanto, se puede concluir que no fue el papado quien fue provocado a canonizar a Domingo de Guzmán a partir del pedido, que fue protocolado en Roma por una comisión de representantes de las instituciones boloñesas. Se produjo justamente lo contrario: la apertura del proceso de canonización fue solicitada por aquellas instituciones justamente porque era una demanda de aquella Sede romana.

La principal estrategia utilizada por el papado en ese contexto para acercarse a la ciudad de Bolonia y para movilizar sus instituciones locales fue la posibilidad de una amplia concordia, de un acuerdo de paz que contemplara al mismo tiempo los intereses de la Comuna boloñesa y de la Iglesia romana. En el plano externo eso significó una actuación política del papado para intermediar los enfrentamientos de la *Societas Lombardiae* con el emperador Federico II, para preservar las conquistas territoriales y jurisdiccionales de la Comuna de Bolonia y, si era posible, legitimar nuevos avances contra los aliados del poder imperial.

En el plano interno, a su vez, el acuerdo de paz debería posibilitar la superación de los conflictos entre las instituciones locales. Por

eso, en el mismo período histórico, ocurrieron seguidas interferencias político-institucionales de la Iglesia romana en la ciudad de Bolonia, principalmente en las controversias involucrando la comuna, la diócesis y la universidad. En este sentido, también es probable que la llegada del fraile Juan de Vicenza en aquella ciudad, así como la actuación política y religiosa del prior Esteban en el ámbito del orden dominicano, hayan representado un esfuerzo del papado para cerrar las divergencias en el convento de San Nicolò delle Vigne sobre la canonización de Domingo de Guzmán.

La articulación entre los proyectos políticos de la ciudad de Bolonia y de la Iglesia romana, así como la conjunción de fuerzas locales para aquella causa de santidad dominicana, fueron movimientos representativos de un amplio acuerdo que se concretó en la canonización del primer maestro general de los frailes predicadores. Por eso, ese culto que fue establecido en favor de Domingo de Guzmán en el convento de San Nicolò y el reconocimiento oficial prestado por el papado, por medio de la bula *Fons sapientie*, fueron los principales efectos de una *Pax Dominici*, una concordia coordinada por el poder pontificio y celebrada con el apoyo de los dominicos y de las instituciones locales de Bolonia.

Historia, iconografía y simbología de las ofrendas en las ceremonias de canonización

History, iconography and symbolism of offerings in canonization ceremonies

Pablo J. Pomar Rodil

Universidad de Cádiz, España

<https://orcid.org/0000-0002-0918-1739>

pablo.pomar@uca.es

Resumen

Las singulares ofrendas que recibía el Sumo Pontífice durante las canonizaciones constituyen uno de los elementos más frecuentemente repetidos por los artistas que de inmortalizar esta ceremonia se encargaron. El presente trabajo trata sobre el origen y desarrollo del rito, estableciendo además algunas hipótesis de trabajo en relación a la dimensión simbólica del mismo. Finalmente, se señala el papel de estas ofrendas como emblemas de la canonización.

Palabras clave

Canonización, iconografía, liturgia papal, ofrendas.

Abstract

The singular offerings that the Supreme Pontiff received during the canonizations constitute one of the elements most frequently repeated by the artists who, in order to immortalize this ceremony, took charge. The present work deals with the origin and development of the rite, also establishing some working hypotheses in relation to the symbolic dimension of the same. Finally, the role of these offerings is pointed out as emblems of the canonization.

Key Words

Canonization, iconography, papal liturgy, offerings.

El presente trabajo fue realizado durante nuestra estancia de investigación en el Römisches Institut der Görres-Gesellschaft, que fue financiada con cargo al Programa de fomento e impulso de la investigación y la transferencia en la Universidad de Cádiz 2018-2019.

Hasta el gorrión encontró una casa,
y la golondrina tiene un nido
donde poner sus pichones,
junto a tus altares, Señor del universo,
mi Rey y mi Dios (Salmos, 84, 4).

El actual minimalismo de las capillas papales, consecuencia directa del proceso de transformación y cambio padecido por la liturgia de la Iglesia tras su último concilio ecuménico, resta a las mismas el valor que, como fuente para el estudio de su propia historia y simbolismo, había conservado hasta hace medio siglo.¹ Así, la asistencia a una de las canonizaciones que actualmente se celebran en la plaza de San Pedro de Roma difícilmente podría generar un artículo como el que en 1938 escribiese Theodor Klauser, movido precisamente por las cuestiones que un correspondiente romano le había planteado tras acudir a una de estas ceremonias en la basílica vaticana.² Sin embargo, la observación de viejas fotografías, como las de vibrante colorido tomadas el 8 de octubre de 1964, durante la canonización de los mártires de Uganda, puede resultar un ejercicio casi tan sugestivo y evocador como la visión directa que experimentó aquel erudito, que interpeló al estudioso alemán precisamente tras quedar fascinado por las insólitas y exóticas ofrendas que se entregaban al romano pontífice durante la ceremonia.³ En las

1. Sobre la ruptura que suponen los nuevos ritos respecto a la tradición litúrgica católica y su precedente desarrollo orgánico, *vid.* BOUYER, L., *La décomposition du catholicisme*. París, Aubier-Montaigne, 1968 (Existe edición en español con introducción de Rubén Peretó Rivas, Buenos Aires, Vórtice, 2015); GAMBER, K., *The Modern Rite: Collected Essays on the Reform of the Liturgy*, Farnborough, Saint Michael's Abbey Press, 2002; GAMBER, K., *The Reform of the Roman Liturgy: Its Problems and Background*, Harrison, Una Voce Press, 1993; DOBSZAY, L., *The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform*, Front Royal, Catholic Church Music Associates, 2003.

2. Pese a contar con más de ochenta años, el de Klauser sigue siendo hasta el momento el más profundo estudio teológico, histórico y litúrgico sobre el rito de canonización. KLAUSER, T., "Die Liturgie der Heiligsprechung", en CASEL, O. (coord.), *Heilige Überlieferung: Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes; dem hochwürdigsten Herrn Abte von Maria Laach Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1938, págs. 212-233. Además de los distintos trabajos que sobre aspectos particulares iremos citando oportunamente, con carácter general es también a tener en cuenta: DELL'ORO, F., *Beatificazione e canonizzazione: "Excursus" storico-liturgico*, Roma, Centro Liturgico Vicenziano. Roma, 1997.

3. También ricas por su carácter narrativo son las imágenes –estas en blanco y negro– de la canonización del dominico peruano Martín de Porres, que datan tan sólo de un par de años antes de las de los mártires de Uganda. En ellas es Juan XXIII quien recibe las distintas ofrendas, que se pueden individualizar a simple vista, lo que aumenta el valor histórico del documento gráfico. Estas instantáneas de las canonizaciones del siglo XX, por su origen fotoperiodístico, son de rápida y fácil consulta a través de internet, donde se pueden localizar con poco esfuerzo tanto en las distintas

instantáneas, además, se advierte cómo aquellas alcanzan a imantar la mirada de Paulo VI, que las recibe con enigmática sonrisa. Será esa atracción extraordinaria ejercida por las ofrendas la que también cautivará a artistas renacentistas y barrocos hasta el punto de consagrarlas como símbolos parlantes de la representación iconográfica de la canonización, un aspecto de importancia visual innegable al que hasta la fecha quizá no se haya prestado la debida atención.⁴

Origen medieval de la ceremonia y su evolución en la Edad Moderna

La dificultad para establecer con seguridad el origen del rito de las ofrendas estriba principalmente en la ausencia de fuentes medievales que nos permitan llegar a conclusiones seguras. Como es sabido, la canonización por parte de los obispos de las distintas diócesis fue la

hemerotecas de acceso libre, como en los propios repositorios gráficos de las revistas históricas, como la estadounidense *Life*, cuya fototeca es copiosa en ceremonias vaticanas. La decadencia del rito de canonización es perfectamente apreciable a través de estas imágenes, especialmente a partir de la década de 1970, cuando las figuras de los panes dorados y plateados se convirtieron en meras hogazas de tahona; los refinados barriles de madera tallada fueron sustituidos por toscas botas de taberna y, al fin, los pájaros, entregados al romano pontífice en jaulas de común apariencia, semejantes, si no fuesen las mismas, a las que de aluminio o acero cincado se comercializan en las pajarerías de cualquier pueblo y que, ni remotamente, alcanzan a evocar los primores artísticos de las que se habían venido usando hasta esas fechas. A pesar de que esta depauperización del rito se pretendió justificar en virtud de una supuesta búsqueda de formas de expresión artística donde primase más la “noble belleza que la mera suntuosidad” (*Sacrosanctum Concilium*, 124), el resultado final parece desmentirlo, intuyéndose que no hubiese habido más motor para estos cambios que el espíritu de desprecio por las formas artísticas que tradicionalmente habían venido inspirando, conforme al decoro eclesiástico, las características materiales de estas singulares piezas de ajuar litúrgico, cuyas últimas expresiones plásticas se conservan en el Museo Histórico Vaticano, recientemente reubicado en el Palacio Apostólico de Castelgandolfo. Este insólito ofertorio, que había supuesto durante siglos una suerte de icono de la propia ceremonia, devino tras estos cambios en una escena tan vulgar que a la postre fue suprimido.

4. Por el contrario, sobre las celebraciones litúrgicas de canonización existe abundante bibliografía que profundiza sobre el concepto de decoro consustancial a las mismas, así como en el desarrollo de las artes efímeras asociadas a sus fastos conmemorativos. Por su particular afinidad con el tema medular que vertebra el presente trabajo nos permitimos mencionar de entre ellas las que siguen: NOEHLES, K., “Apparati berniniani per canonizzazioni”, en FAGIOLO, M. Y MADONNA, M. L. (coords.), *Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria*, Roma, Gangemi Editore, 1985, págs. 100-108; BOITEUX, M., “La cerimonia di canonizzazione di Santa Francesca Romana. Teatro, riti, stendardi e immagini”, en PICASSO, G. y ROMAGNOLI, A. (coord.), *La canonizzazione di Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età Moderna*, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2013, págs. 99-123.

canonización normal y única que existió en la Iglesia entre los siglos VI y XII.⁵ Lamentablemente, son también pocos los datos conocidos respecto a las ceremonias que con tal reconocimiento de santidad tenían lugar, que además no debían de revestir un carácter unitario ni homogéneo. Si se identifica, por el contrario, un ceremonial de canonización papal cuyos elementos rituales parecen ir perfilándose a partir de 1130, con la canonización de san Gotardo y alcanzan su madurez en 1391, con la de santa Brígida de Suecia.⁶ Será precisamente en esta última donde se documente por primera vez la ceremonia de las ofrendas que nos ocupa, y lo será gracias al sacrista de Su Santidad, el obispo agustino Pietro Ameley, que dejó descrita esta canonización en un relato que pasaría a formar parte del *Ordo Romanus XV*.⁷

Volviendo sobre la singularidad de las ofrendas, tanto los cirios, como las piezas de pan y los barriles de vino no son extraños a la liturgia pontifical, pues están presentes desde muy antiguo en el rito de consagración de obispos, de donde parece razonable pensar que hubiesen pasado a esta otra ceremonia, como ya había especulado el propio Klauser.⁸ De hecho, aunque atendiendo a las representaciones iconográficas de la canonización se adivina una cierta variedad en la presentación de los dones, los detalles heráldicos, la forma redonda de los panes a modo de hogazas, la cobertura plateada o dorada de los mismos y también de los barriles de vino, resultan casi miméticos respecto de los que nos ocupan.⁹ Así, podemos observarlo en pinturas como La consagración episcopal del beato Nicolò Albergati,¹⁰ de la catedral de Bolonia, obra de Antonio Rossi de mediados del siglo XVIII;

5. DELEHAYE, H., *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927, págs. 109-121 y 162-189.

6. COBIANCHI, R., "Cerimoniale e cerimonie di canonizzazione agli inizi del Trecento", en D'URSO, T., PERRICCIOLI SAGGESE, A., SOLVI, D. (coords.), *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2017, págs. 355-366.

7. KLAUSER, T., *Op. cit.*, págs. 221-223.

8. *Ibidem*, pág. 228.

9. Joaquín Nabuco, en su extraordinario trabajo sobre el *Pontificale Romanum* se detiene es la forma y ornato de los distintos dones ofrecidos en la consagración episcopal. "Offertoria. Intorticia solent tradi maiora, videlicet altitudinis unius metri et quatuor librarum, possuntque figuris diversis exornari. Panes solent involvi, unus charta inaurata, alter charta argentata, cum stemmatibus consecratoris et electi, et solent esse fomae rotundae. Bariola erunt plena vino, unum inauratum, aliud argentatum, cum stemmatibus consecratoris et electi ad extremitates". NABUCO, J., *Pontificalis Romanis. Expositio iuridico-practica functiones pontificalis extraordinariae*, Petrópolis, Vozes, 1945, t. I, págs. 249 y 336, not. 140.

10. ROLI, R., *Pittura Bolognese 1650-1800. Dal Cignani ai Gandolfi*, Bolonia, Alfa, 1977, pág. 291.

La consagración de san Ambrosio,¹¹ de escuela sevillana, que se conserva en el John and Mable Ringling Museum of Art de Sarasota; o La Consagración de san Antelmo de Belley,¹² obra que Vicente Carducho pintó para la cartuja de El Pualar hacia 1630 y que actualmente se conserva en el Museo del Prado, entre otras.

En cambio, la presencia de las aves sí que supone una cuestión insólita, que, a pesar de su carga simbólica bien imbricada en relatos veterotestamentarios, difícilmente podría haberse introducido en la ceremonia de no compartir un código de lenguaje comprensible en el momento. A pesar de la segura dimensión simbólica de las ofrendas, cabe suponer que ésta se asiente sobre un sustrato donde dicho lenguaje simbólico pueda arraigar de manera inteligible, debiéndose entender la entrega de estos animales en el contexto de una mentalidad de origen feudal, tan presente entonces en la Iglesia. No descartemos por tanto la posibilidad de que estos dones evocasen también el recuerdo de verdaderos pagos que las partes interesadas en la canonización habrían de hacer a la Sede Apostólica para satisfacer los gastos que el largo proceso canónico y la propia fastuosidad de la ceremonia exigían, lo que explicaría las referencias aisladas a la existencia de otras ofrendas, como un novillo, pollos, gallos, e incluso cantidades de oro, como aparece recogido en la ya mencionada canonización de santa Brígida.¹³

A hilo con lo anterior, conviene recordar los ataques que las canonizaciones sufrieron por parte de los protestantes precisamente por este motivo; valgan como ejemplo las palabras del inefable Marco Antonio de Dominis cuando, resentido, denunciase: “Qué cantidad de dinero requiera una canonización no lo sabe la Curia Romana, sino los grandes príncipes y las grandes ciudades que son quienes sostienen los gastos, lo supo hace poco Milán”, refiriéndose, claro está, a la canonización de san Carlos.¹⁴ Sería prolijo enumerar los testimonios que

11. BRILLANT, V., *Italian, spanish and french painting in the Ringlin Museum of Art*, Nueva York, Scala Arts Publishers Inc., 2007, págs. 388-389.

12. RUIZ GOMEZ, L., “La recuperación de la serie cartujana de El Pualar”, en BARCELÓ DE TORRES, E., y RUIZ GOMEZ, L., (coords.), *La recuperación de El Pualar*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2013, págs. 185-190; DELGADO LÓPEZ, F., “Juan de Baeza y las pinturas de Vicente Carducho en la cartuja de El Pualar”, *Locus Amoenus*, 4, 1998-1999, págs. 190-191.

13. “*Item dicti exsecutores miserunt unam pintolam de auro Papae valoris C ducatorum, et unum vitulum, XXIIII capones, XXIIII pullos, XXIIII columbos, duo barilia de vino*”. MABILLON, J., *Musei italici tomus II complectens antiquos libros rituales sanctae Romanae Ecclesiae*, París, Edmundi Martin, 1689, pág. 538.

14. “*Quantam vero vim pecuniae Canonizatio requirat, novit Curia Romana, ita ut iam nisi magni Principes, aut amplae civitates (novit hoc nuper Mediolanum) sumptus pro-*

sobre este asunto se podrían traer a colación, valga de ejemplo el del cardenal Próspero Lambertini –futuro Benedicto XIV– cuando se queja de quienes, como el célebre doctor Guy Patin hacían causa de los gastos tremendos que suponían las canonizaciones y que “predican que fuese más útil en el futuro que esas sumas de plata y de oro se utilizase para la recuperación de algún reino sometido a los infieles”.¹⁵ No parece casual esa alusión a los dos clásicos metales monetarios: la plata y el oro, pues eran precisamente así representados los distintos dones: dos barriles de vino, uno plateado y otro dorado; dos piezas de pan simuladas: una plateada y otra dorada; dos jaulas con tórtolas y palomas: la una de madera plateada y la otra dorada. Los cirios, igualmente de mayor y menor número de libras, es decir, también unos máspreciados que otros, habían sido con frecuencia utilizados como medio común de pago en el ámbito eclesiástico. Y qué decir de las aves, que tantas veces habían sido consideradas como forma de pago de los tributos, incluso en meros arrendamientos o censos urbanos, hasta fechas avanzadas de la Edad Moderna.

De estas últimas, cabe señalar que estuvieron ausentes de las canonizaciones llevadas a cabo por Benedicto XIII. Al papa Orsini, que por su erudición en materia litúrgica y de arte sacro bien puede tenerse por una suerte de tardío y meridional Borromeo, lo de los animales debió de parecerle algo demasiado pintoresco, acaso impropio del decoro debido en la casa de Dios. Y quizá no le faltase algo de razón pues se conoce a través de una crónica que de la canonización de san Diego de Alcalá en 1588 hizo el patricio véneto Marcantonio Michiel, testigo ocular de la misma, que al final de ésta se abrían las jaulas, los pájaros volaban por la nave de San Pedro, tratando los fieles de atraparlos quien sabe con qué intención.¹⁶ Desde luego, esta suelta de aves debía de ser un acto de cierta antigüedad, pues descripciones un siglo anteriores, como la recogida en el *Ordo Canonizationis Sanctorum* de 1494 reunido por David Wilkins, mencionan que al menos una de las palomas blancas que se ofrecían enjauladas debía estar en condiciones de poder volar.¹⁷ A pesar de ello, el cardenal Giuseppe Tomassi di Lampedusa,

moveant”. DE DOMINIS, M. A., *De republica ecclesiastica*, Hanover, 1622, citado por LAMBERTINI, P., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bologna, Formis Longhi, 1734, t. I, pág. 422.

15. LAMBERTINI, P., *Op. cit.*, t. I, pág. 422.

16. MELUSO, S., “La canonizzazione di San Francesco di Paola nella cronaca di Marcantonio Michiel”, *Calabria letteraria*, 7,8 y 9, 2003, págs. 52-54.

17. “Oratorum, procuratorum, sive solicatorum canonizationis primus offert unum canistrum depictum, in quo erunt aliqui columbi albi, quorum unus saltem evolare possit” WILKINS, D., *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae a Synodo Verolamiensi a.d.*

docto liturgista, consideraría oportuno prescindir de esta simbología animal y, como hemos señalado, obediente a su consejo, Benedicto XIII decidió suprimirla.¹⁸ No obstante, el arraigo popular que estas singulares ofrendas tendrían en la ceremonia debió de ser importante, hasta el punto de ser retomadas por su sucesor, Clemente XII, en 1737.¹⁹

Aproximación a la dimensión simbólica de la ceremonia

La lectura de las numerosas descripciones y relatos conservados que tratan sobre las canonizaciones de los siglos XVI al XIX (figura 1), permite advertir cierta pluralidad y hasta divergencia en cuanto a las interpretaciones simbólicas que reciben cada una de las ofrendas.²⁰ Lo cierto es que sobre el

CCCCXLVI ad Londinensem a.d. MDCCXVII, t. III, Londres, R. Gosling; F. Gyles; T. Woodward; et C. Davis, 1737, pág. 639.

18. FONTANINO, J., *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemnibus canonizatione sanctorum a Johanne XV ad Benedictum XIII, sive ab a. D. 993 ad a. D. 1729*, Roma, Typographia Reverenda Camerae Apostolicae, 1729, pág. 160.

19. KLAUSER, Op. cit., pág. 228.

20. Los autores suelen remitir a las numerosas oblaciones del Antiguo Testamento, como el ofrecimiento de Caín y Abel, de Noé, de Moisés, y también del Nuevo, al evocar los dones traídos desde oriente por los reyes magos. En las velas algunos autores quisieron encontrar un doble simbolismo, por una parte, el de la cera, que evocaría la humanidad perecedera, y su llama ardiente, que haría lo propio con el esplendor de la vida del nuevo santo, brillando como ejemplo para los fieles. Otros autores, en cambio, hablan de esa misma llama como representación del amor de los fieles a Dios, o incluso el fuego de la caridad. El pan se pone en correspondencia con el sustento humano y con el pan vivo que es Cristo. El vino también alude a las prácticas sacrificiales de la antigüedad, al tiempo que inspira a los intérpretes relaciones místicas como vino de la devoción, de la caridad y del remordimiento. ROCCA, A., *De Sanctorum Canonizatione Commentarius*, Roma, Guglielmo Facciotto, 1601, págs. 129-133; MARI, G. B., *De mystica rerum significatione quae in sanctorum canonizatione ad missarum solemnibus summo pontifici offerri solent*, Roma, Tipografía de la Reverenda Cámara Apostólica, 1658, *passim*; CHIAPPONI, G., "Dissertatio de Oblationum in Missa Canonizationis Sanctorum Mysteriis", en *Acta Canonizationis*



Fig. 01. Giovanni Battista Mari, *De mystica rerum significatione quae in sanctorum canonizatione ad missarum solemnibus summo pontifici offerri solent*, Roma, 1658.

vino y el pan sí existe una simbología enraizada en la tradición católica, pues son las especies esenciales del culto eucarístico, como también sucede con los cirios, tan presentes en el imaginario litúrgico y en general del templo. Más compleja resulta la interpretación de los animales, y así, mientras que para unos la collera de tórtolas podía ser un símbolo de la unión del propio Jesucristo con su Iglesia, para otros haría alusión a los santos que se retiraban del mundo para vivir en soledad. En definitiva, una no desdeñable variedad de alternativas hermenéuticas que leídas una detrás de otra causan inevitable desconcierto.²¹ Suponemos que algo así debió de sucederle a Giuseppe Löw, autor de la voz “canonización” en esa obra monumental y fundamental que es la *Enciclopedia Cattolica*, voz que ocupa en la misma nada menos que veinte páginas, de modo que se comprende que llegasen a la conclusión de que “las más o menos doctas deducciones de autores antiguos y modernos acerca del significado de las oblaciones de animales carecen de fundamento real”.²²

Sin embargo, no debemos conformarnos con eso, volvamos a Klauser. Para el alemán las ofrendas inanimadas harían referencia a las virtudes teologales representadas por la vela (fe), el pan (la esperanza) y el vino (la caridad). Sólo como hipótesis considera que la inclusión de los animales pudiese servir para completar el panorama como símbolo de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza).²³ Sin embargo, algunos aspectos que entroncan con lo ya dicho respecto a las ofrendas de plata y oro, no deberían de soslayarse. Precisamente, como relata en el Antiguo Testamento el libro de Esdras, de estos dos metales se conservaban numerosas ofrendas en el tesoro del Templo de Jerusalén.²⁴ El mismo templo que admitía como animales sacrificiales precisamente tórtolas y palomas, como se ve con frecuencia

Sanctorum, Pii V. Pont. Max., Andreae Avellini, Felicis à Cantalicio, & Catharinae de Bononia, habitae a Sanctissimo Domino Nostro Clemente XI pontifice maximo, Roma, Typographia Vaticana, 1720, pp. 255-288; MEMMI, G. B., *Il sacro rito di canonizzare i santi*, Roma, Girolamo Mainardi, 1726; AMICI, G., *Il sacro rito della canonizzazione brevemente descritto*, Roma, Cracas, 1807, págs. 49-68.

21. Las palomas, con frecuencia son consideradas como imagen del Espíritu Santo, si bien también pueden simbolizar la paz después del diluvio. Las tórtolas se asocian a la ofrenda de Abraham, prenda de la fidelidad. Otros en cambio le atribuyen una significación ligada a la pureza de cuerpo y mente, sin faltar los que descubren en el modo de vida de estas aves una analogía con la vida retirada y contemplativa. Por fin, los otros pájaros pequeños representaron para muchos la caridad y el ardiente amor de Dios e incluso, invocando a san Gregorio, las almas de los justos, entre los que se encontrarían los canonizados. *Íbidem*.

22. PASCHINI, P. (dir.), *Enciclopedia Cattolica*, Roma, 1949, t. III, cols. 569-666.

23. KLAUSER, T., *Op. cit.*, págs. 227-228.

24. “Dieron para el tesoro de la obra, según sus medios, sesenta y un mil daricos de oro, y cinco mil minas de plata”, Esdras, 3, 69.

en las representaciones artísticas de la presentación del Niño Jesús al Templo.²⁵ Por tanto, quizá cupiese entender que, a un primer nivel de orden monetario, que relaciona las ofrendas con la financiación del proceso, ceremonia y fiesta de canonización, se le pueda superponer una segunda lectura simbólica según la cual serían vestigios de los ritos sacrificiales del judaísmo que la religión cristiana habría en cierto modo reemplazado por la santidad, razón por la cual se recalcan fastuosamente durante la celebración de la canonización.²⁶

Símbolos parlantes para una iconografía de la canonización

Para señalar el valor iconográfico de estas ofrendas es necesario regresar sobre algo que ya dejamos esbozado al principio del presente estudio: la presencia en las ceremonias litúrgicas de gestos corporales y elementos materiales que por su potencia visual fueron sistemáticamente seleccionados por los artistas, de modo que funcionaban como una suerte de iconos estables de una celebración determinada. Así, al igual que de entre las decenas de ceremonias que tienen lugar durante la misa, la de la elevación de la hostia consagrada quedó como la preferida por los pintores, en una suerte de metonimia visual que representaba iconográficamente el sacrificio de la misa en su completo desarrollo, creemos que estas ofrendas singulares alcanzaron el estatus de símbolos parlantes para el reconocimiento e identificación de la canonización plásticamente representada. Cabe pensar que la predicación del papa, que rara vez acontecía y sin embargo era acostumbrada en esta ceremonia, la procesión de entrada con el estandarte, u otras escenas que también se podrían haber escogido del rito de canonización, careciesen de la singularidad y fuerza expresiva de este ofertorio.²⁷ Así, incluso cuándo el artista optaba por otro momento de la celebración, se asegura de que la credencia con las ofrendas quede netamente visible, como una suerte de símbolo parlante. Será el caso de tres frescos romanos realizados entre 1589 y los primeros años del

25. El evangelista san Lucas relata el episodio histórico de la presentación del Niño Jesús al Templo: “También debían ofrecer un sacrificio un par de tórtolas o de pichones de paloma, como ordena la Ley del Señor”, Lucas, 2, 24.

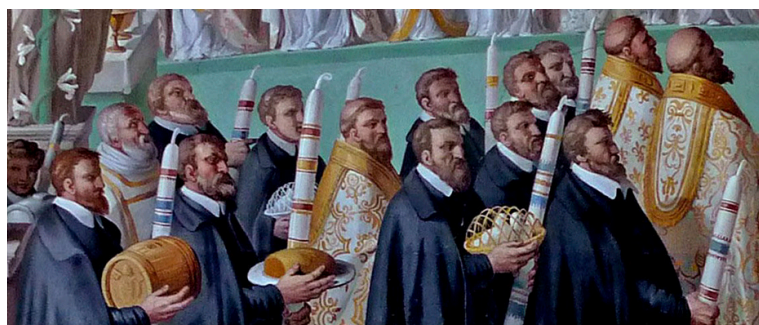
26. GIRARD, R., *El sacrificio*, Madrid, Encuentro, 2012, págs. 75 y ss.

27. PARAVICINI BAGLIANI, A., “Il rito pontificio di canonizzazione e l’inerranza della Chiesa”, en PICASSO, G. y ROMAGNOLI, A. (coords.), *La canonizzazione di Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età Moderna*, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2013, págs. 3-19.



Fig. 02. Giovan Battista Ricci, *Canonización de San Carlos Borromeo*. Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, 1610-1611.

Fig. 03. Giovan Battista Ricci, *Canonización de San Carlos Borromeo*. Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, 1610-1611. Pormenor.



siglo XVII, que representan la Canonización de san Jacinto de Cracovia, la de san Diego de Alcalá y la de santa Francisca Romana. La primera de ellas, realizada por Federico Zuccari en la capilla Bernieri de la basílica de Santa Sabina en el Aventino, dispone de forma pionera un encuadre lateral de la escena, lo que permite aumentar la visibilidad de los perso-

najes participantes.²⁸ La canonización de san Diego, de Cesare Conti, ocupa la sobrepuerta de la primera estancia de la librería secreta de la Biblioteca Apostólica Vaticana.²⁹ Por último, Giovan Battista Ricci sería el encargado de realizar la pintura que plasma la ceremonia de canonización de santa Francesca Romana, ubicada en la primera sala Paolina de la Biblioteca Apostólica Vaticana, y de la cual se conserva un dibujo preparatorio en el Louvre.³⁰ En todas estas obras observamos que las ofrendas ocupan aún la credencia, tratándose por tanto de un momento previo a la procesión que culmina con la entrega de aquellas al romano pontífice.

Pero la fuerza expresiva de la procesión de los procuradores de la causa portando los vistosos dones no escapó a los pintores, que supieron explotar sus muchas posibilidades plásticas. Será el caso de pinturas murales como la que representa la canonización de san Carlos Borromeo (figura 2), en la primera Sala Paolina de la Biblioteca Apostólica Vaticana, quizá el ejemplo más elocuente de cuantos podamos tratar al respecto. Su autor, Giovan Battista Ricci, la realizó entre los años 1610 y 1611, ocupando el testero justamente contrario al de la canonización de santa Francesca Romana, al que ya nos referimos anteriormente.³¹ La elección por parte de Ricci del momento de la celebración en que tiene lugar la procesión con las ofrendas es substancial, ya que al centrar la escena, atrae todo el protagonismo de la pintura, cuya fuerza iconográfica parte de la presencia, altamente descriptiva, de los integrantes del cortejo portando los cirios decorados, las colleras de palomas y tórtolas, las piezas de pan y los dos barriles decorados de

28. ACIDINI LUCHINAT, C., *Taddeo e Federico Zuccari. Fratelli pittori del Cinquecento*, Milán, Jandi Sapi, 1999, págs. 234-246; FUSCO, R., “Modelli iconografici giacintiani nelle pale d’altare in Italia fra tardo-manierismo e la prima età barocca”, en FUSCO, R. y NOCON, A. (coords.), *Seminatore della parola. San Giacinto Odrowaz, apostolo del nord Europa*, Todi, Tau, 2010, págs. 51-90; CASALE, V., *L’arte per le canonizzazioni. L’attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni del Seicento*, Turin, Umberto Allemandi, 2011, pág. 94.

29. ZUCCARI, A., “Il cantiere pittorico della Biblioteca Sistina: i cicli di affreschi e alcuni progetti grafici”, en CERESA, M. (coord.), *La Biblioteca Vaticana tra Riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535-1590)*, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, pág. 408; ZUCCARI, A., “Una Babele pittorica ben composta. Gli affreschi sistini della Biblioteca Apostolica Vaticana”, en AA.VV., *La Biblioteca Apostolica Vaticana*, Milán, Jaca Book, 2012, págs. 272-273, 304-306; FRASCARELLI, D., “Gli affreschi sistini: Il programma iconografico”, en AA.VV., *La Biblioteca Apostolica Vaticana*, Milán, Jaca Book, 2012, págs. 178-265.

30. FUMAGALLI, E., “La decorazione pittorica: progetti e realizzazioni”, en MONTUSCHI, C. (coord.), *La vaticana del Seicento (1590-1700). Una biblioteca di biblioteche*, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2014, págs. 659-662.

31. *Ibidem*, págs. 660-662.

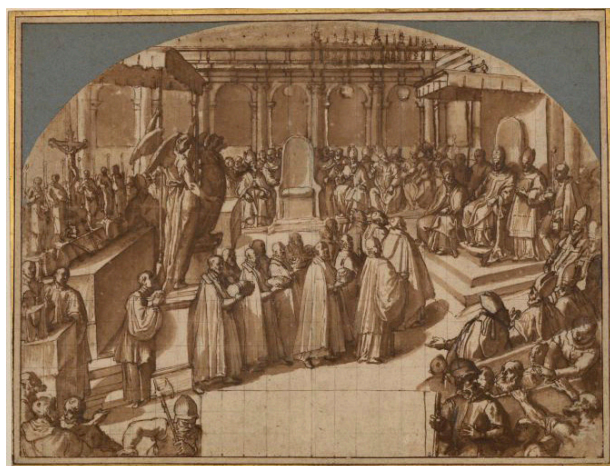


Fig. 04. Giovan Battista Ricci,
Canonización de San Carlos
Borromeo. Dibujo preparatorio.
Museo de Bellas Artes de
Anger, 1610.

Fig. 05. Francesco Vanni.
Canonización de Santa Catalina
de Siena. Santuario de Santa
Catalina. Siena, 1600.

plata y oro (figura 3). Si se compara el resultado final del fresco con el dibujo preparatorio (figura 4), conservado en el Museo de Bellas Artes de Anger, puede observarse cómo la escala ha aumentado, de modo que el cortejo aparece más cercano al espectador, con más detalles y con las propias ofrendas redimensionadas, lo que les lleva a tomar aún mayor protagonismo.³² Como ha sido señalado por el padre Rasmussen, Ricci representó al fresco una suerte de imagen casi “fotográfica” de la ceremonia de canonización de Borromeo, a la que probablemente habría asistido, dado que ésta tuvo lugar en noviembre de 1610, cuando tanto él como sus colaboradores estaban ya trabajando en la biblioteca.³³

Pero, a pesar de que podamos considerar esta obra de Ricci como el modelo paradigmático, hay que señalar que no fue la primera pintura donde la procesión con los dones tenía una presencia destacada. Así sucede en la pintura que preside el oratorio de la cocina del santuario de la casa de santa Catalina (figura 5), obra dedicada a la canonización de la santa por el papa Pío II, que fue realizada por Francesco Vanni en 1600.³⁴ A diferencia de la conocida obra del mismo tema que un siglo antes pintase Pinturicchio para

32. *Ibidem*, pág. 660.

33. RASMUSSEN, N. K., “Iconography and Liturgy at the Canonization of Carlo Borromeo”, *Analecta Romana Instituti Danici*, 15, 1986, págs. 119-150.

34. MARCIARI, J., “Francesco Vanni. Artistic Vision in an Age of Reform”, en BOORSCH, S. y MARCIARI, J., *Francesco Vanni. Art in Late Renaissance Siena*, New Haven, Yale University Art Gallery, 2013, pág. 22; CHANDLER KIRWIN, W., “The Oratory of the Sanctuary of Saint Catherine in Siena. Revised Dating for the Paintings”, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 16, 1972, págs. 210-211.

la Biblioteca Piccolomini de la misma ciudad, donde el cuerpo presente de la santa sienesa, rodeado de eclesiásticos y seglares con velas encendidas configura un conjunto de difícil identificación temática si se carece de elementos de conocimiento previos, la obra de Vanni es fácilmente reconocible gracias a los personajes que, alineados, se disponen a entregar al pontífice un cirio, una collera de palomas, una pieza de pan y otros dones.³⁵ Si bien esta pintura parece prescindir de las pretensiones descriptivas que albergaba el fresco vaticano de Ricci, la inclusión de la procesión de las ofrendas, con su potente carga emblemática, contribuyó a consolidar un modelo iconográfico de éxito.

También representa la ceremonia de canonización de la terciaria el óleo de Mattia Preti conservado en la iglesia de Santo Domingo de Siena (Figura 6), que data de hacia 1673 y que alcanzaría notable eco a mediados de la siguiente centuria, cuando fue reproducido en un grabado anónimo abierto en Florencia.³⁶

Preti, que sitúa la celebración en el sagrario de una gran basílica, esto es, insólitamente al aire libre, aprovecha las posibilidades que el tema proporciona, para permitirse introducir en la escena, en la figura del



Fig. 06. Mattia Preti. *Canonización de Santa Catalina de Siena*. Iglesia de Santo Domingo, Siena, 1673.

35. ACIDINI LUCHINAT, C., "Pintoricchio", en AA.VV., *Pittori del Rinascimento*, Florencia, Scala, 2004, págs. 217 y 226-228.

36. SPIKE, J. T., *Mattia Preti: Catalogo ragionato dei dipinti*, Taverna, Museo Civico di Taverna, 1999, págs. 279-280, n. 216.



Fig. 07. Giacinto Gimignani.
Canonización de San Francisco de Borja. Iglesia del Smo. Nombre de Jesús. Roma, 1671 ca.

porteador de uno de los barriles de vino, a un arrumbador de taberna, una licencia artística tan extraña al decoro como habitualmente tolerada durante el barroco. Igualmente, Giacinto Gimignani escogió, al representar la Canonización de San Francisco de Borja que se encuentra en la antesacristía del Gesù de Roma (figura 7), el momento de la procesión con las ofrendas, donde aparecen tres jesuitas que llevan jaulas doradas y plateadas de bulboso diseño y otros dos portando gruesos cirios decorados. Con una ambientación que trata de ser fiel al acontecimiento, la escena tiene lugar en el crucero de la basílica de San Pedro, junto al pilar de la Verónica, donde para la ocasión se ha ubicado el trono del papa, que comienza a recibir los dones de manos de los postuladores jesuitas de la causa. Se trata de una obra posterior a 1671 de la cual también se conserva un dibujo preparatorio en la Galería de Arte de Ontario.³⁷ Otras dos pinturas anónimas del siglo XVII, que parecen versiones de una fuente común, acaso flamenca, representan la quintuple canonización de 1622, la llamada “de los santos españoles”. Se encuentran en la antesacristía de Il Gesù en Roma –frente a la anteriormente descrita– y en la escalera

37. FISCHER PACE, U. V., “Inediti di Giacinto Gimignani in Chiese romane”, en BERNARDINI, M. G., (coord.), *Studi sul Barocco romano. Scritti in onore di Maurizio Fagiolo dell’Arco*, Milán, Skira, 2004, págs. 215-216, lám. LXXXVII.

de acceso al camarín del monasterio de las carmelitas descalzas de Alba de Tormes (Salamanca).³⁸ Ambas representan al cardenal Ludovisi ante Gregorio XV, que acaba de leer la bula de canonización, tratándose por tanto de los instantes previos a la procesión con las ofrendas, cuyos participantes —carmelitas en la de Alba de Tormes y jesuitas en la de Roma— aparecen preparados para iniciarla, adivinándose la presencia de los portadores de cirios y de una jaula dorada con palomas. Por último, conviene también señalar la extensión de estos símbolos parlantes a obras de carácter más popular y vernáculo, donde las ofrendas se presentan al espectador con la misma intención que en las obras analizadas. Será el caso, por ejemplo, de la Canonización de Santo Domingo de la Pinacoteca Diocesana de Rieti, obra de Antonio Concioli, de 1791.³⁹ Curiosamente, la jaula representada en esta pintura guarda cierto parecido formal con la de primorosa talla barroca que se conserva en la Galería Doria Pamphilj de Roma, que se tiene por utilizada en las canonizaciones de Clemente XIII de julio de 1767.⁴⁰

También en escultura será constante la presencia de los singulares dones, que contribuyen a facilitar la inmediata identificación de la escena representada. Volviendo a la iglesia romana del Smo. Nombre de Jesús, en el crucero del lado del evangelio, flanqueando el altar de san Ignacio, existen dos grandes relieves marmóreos, de los cuales, el de la derecha representa la canonización del fundador de la Compañía (figura 8). Se trata de la primera obra conocida del escultor Bernardino Cametti, que la habría realizado entre de 1695 y 1698 bajo la dirección del padre Andrea Pozzo.⁴¹ El momento elegido es una vez más el de la entrega de los dones al papa tras la procesión con los mismos. Aquí en

38. GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L., “Canonización de Santa Teresa en Roma. 1622”, en DOBADO FERNÁNDEZ, J. y MARTÍN LOZANO, J. E., *Teresa de Jesús, maestra de oración*. [Catálogo de obras], Valbuena de Duero, Fundación Las Edades del Hombre, 2015, págs. 436-437.

39. TOZZI, I., “Un pittore per San Domenico: Il cavaliere Antonio Concioli da Pergola e la tela della Canonizzazione”, *Italia da conoscere*, 20 de agosto de 2015.

40. La atribución de la finalidad litúrgica de esta jaula la tomamos de Vittorio Casale, quien también pone en relación con la mencionada pieza un pequeño barril, tallado y con escudo de armas, que incluso reproduce fotográficamente. A pesar de ello, al actual conservador del Palacio Doria Pamphilj le resulta una pieza completamente desconocida y ajena a los fondos de esta colección romana. Agradezco esta información al Trust Doria Pamphilj y, en particular, a la doctora Barbara Marini Clarelli. CASALE, V., “Addobbi per beatificazioni e canonizzazioni: la rappresentazione della Santità”, en FAGIOLO, M. (coord.), *La Festa a Roma dal Rinascimento al 1870. Atlante*, Turín, Umberto Allemandi, 1997, pág. 62.

41. BERTOLOTTI, A., *Artisti subalpini in Roma nei secoli XV, XVI e XVII. Ricerche e studi negli archivi romani*, Mantua, Mondovi, 1884, pág. 209; FERRARI, O. y PAPALDO, S., *Le sculture del Seicento a Roma*, Roma, Bozzi, 1999, pág. 100.



Fig. 08. Bernardino Cametti.
Canonización de San Ignacio de Loyola. Altar de San Ignacio.
Iglesia del Stmo. Nombre de Jesús. Roma, 1695-1698.

concreto, mientras que un jesuita ofrece al papa uno de los cirios, otro aguarda el momento de hacerle entrega de la collera de palomas que lleva consigo. El encargado de ejecutar el relieve que con éste hace *pendant*, Angelo de Rossi, fue también autor, en 1725, del relieve del cenotafio del papa Alejandro VIII de la basílica vaticana (figura 9), que representa la canonización de los santos Juan de Sahagún, Pascual Bailón, Lorenzo Justiniani, Juan de Capistrano y Juan de Dios en 1698.⁴²

42. CASALE, V., *L'arte per le canonizzazione...*, pág. 189; OLSZEWSKI, E. J., *Cardinal Pietro Ottoboni (1667-1740) and the Vatican Tomb of Pope Alexander VIII*, Filadelfia, American Philosophical Society, 2004, págs. 95-122; NOË, V., *Le tombe e i monumenti funebri dei papi nella Basilica di San Pietro in Vaticano*. Roma, Franco Cosimo Panini,



La decisión de prescindir de las jaulas, mostrando las aves en una disposición de aparente libertad sobre la bandeja en que son ofrecidas al papa (figura 10), es un recurso que acaso podría haber tomado el escultor de la obra de Cametti, que necesariamente habría conocido al complementar la suya en *Il Gesù*. De Rossi, que resuelve el relieve con auténtica maestría, compone un conjunto cargado de plasticidad, monumentalidad y dinamismo e, iconográficamente, recurre una vez más a exponer los dones como elementos parlantes —están presentes en esta ocasión los cirios, una collera de pájaros, un barril de vino y un par de vasos que habrían de contener los panes— que definen iconográficamente la escena. Por último, al igual que constatamos la filtración de los paradigmas iconográficos consagrados por la pintura en autores secundarios y ámbitos periféricos, el fenómeno se constata también en la escultura, pudiendo ponerse de ejemplo paradigmático de ello la teatral representación



Fig. 09 y 10. Angelo de Rossi. *Canonización de los santos Juan de Sahagún, Pascual Bailón, Lorenzo Justiniani, Juan de Capistrano y Juan de Dios*. Cenotafio de Alejandro VIII. Basílica de San Pedro del Vaticano. Roma, 1725.

2000, págs. 45-54; PASCORI, L., *Vite de' pittori, scultori ed architetti moderni* (Ed. crítica de A. Marabottini), Perusa, Electa Editori Umbri, 1992, págs. 379-380, n. 7.



Fig. 11. Dionigi Bussola. *Canonización de San Francisco de Asís*. Sacro Monte de Orta (Novara), 1661 ca.

de la canonización de san Francisco de Asís en la vigésima capilla del Sacro Monte de Orta (Novara) (figura 11), donde a partir de 1661 el escultor Dionigi Bussola desplegó, con medio centenar de esculturas de terracota, una impresionante recreación de la ceremonia de 1228 en Asís, pero desbordante de candorosos anacronismos, al inscribirse la escena en una ambientación arquitectónica barroca donde los personajes visten como prelados, eclesiásticos, nobles y criados del siglo XVII.⁴³ El desconocimiento del desarrollo del rito por parte de Bussola, que hace recoger al papa uno de los cirios de manos del diácono, no le impide reconocer las ofrendas como elementos necesarios para la identificación de la ceremonia, e introduce una pareja de niños pajes que portan sendas colleras de aves —palomas y tórtolas seguramente, aunque la identificación no es fácil— en unas cestas que recuerdan a las de la pintura de Francesco Vanni en Siena.

43. MATTIOLI CARCANO, F., "L'opera di Dionigi Bussola al Sacro Monte di san Francesco d'Orta", en *Un artista del Seicento tra Piemonte e Lombardia. L'opera dello scultore Dionigi Bussola nei Sacri Monti*, Gravellona Toce, Regione Piemonte, 2006, págs. 52-53; CASATI, A., "Riflessioni sul naturalismo lombardo e una proposta per Dionigi Bussola. Sculture in Terracotta in area lomellina nel Seicento", *Viglevanum*, 25, 2015, pág. 53.

Una búsqueda detenida y pormenorizada seguramente podría aportar nuevos ejemplos pictóricos y de escultura con los que apuntalar la idea reiteradamente expuesta, basta echar un superficial vistazo a muchas de las estampas grabadas por Antonio Tempesta, Giovanni Battista Falda o Pierre Mortier, entre otros, donde no suelen faltar los dones tantas veces aludidos.⁴⁴ Resulta además especialmente significativo que aparezcan representadas las ofrendas incluso en las medallas conmemorativas labradas con motivo de estas fastuosas celebraciones, dado el escaso espacio disponible para la representación de la escena. En este sentido, cabe destacar las acuñadas por Gasparo Mola con motivo de la canonización de san Andrea Corsini en 1629, donde, a pesar de que el momento inmortalizado sea el de la lectura de la bula de canonización por parte de Urbano VIII, el escultor dispuso en primer plano la credencia con los dones claramente visibles.⁴⁵

En definitiva, unos artistas describirán estas singulares ofrendas con más detalle, otros más sucintamente; fidelidad a la ceremonia litúrgica y sus ritos, o licencias y libertades al representarlos; pormenorizadamente o como un mero apunte pictográfico, pero en general todos recurren a estos dones, y más particularmente a los animales, como eficaces elementos parlantes de identificación iconográfica. Así lo vio en 1862 monseñor Stefano Ciccolini, quien fuese prefecto de la Biblioteca Vaticana, cuando, con notable sagacidad, apuntase que

“es verdad que de los animales en las memorias de las canonizaciones siempre se hace mención [...], como de algo especial de aquel rito se valen de ellos los artistas para indicar la extraordinaria solemnidad, y la pintura lo retrató en el Vaticano, en la sala de Paulo V, para que permaneciese la memoria de la canonización de Carlos Borromeo, llevada a cabo por aquel pontífice en 1610, y la escultura lo hizo en relieve en la urna que guarda los restos mortales de Alejandro VIII, que la misma ceremonia, con gran solemnidad de pompa, en 1690 había celebrado”.⁴⁶

44. CASALE, V., “La Basilica di S. Pietro nelle cerimonie di beatificazione e di canonizzazione del Seicento”, en MORELLO, G. (coord.), *La Basilica di San Pietro. Fortuna e immagine*, Roma, Gangemi Editore, 2012, págs. 445-454.

45. CASALE, V., *L'arte per le canonizzazioni...*, pág. 129.

46. CICCOLINI, S., *Delle oblazioni presentate al Sommo Pontefice nella canonizzazione de' beati*, Roma, Fratelli Monaldi, 1867, págs. 81-82.

Il Santo in gloria: la santità rivelata nell'arte della Compagnia di Gesù

The Glory of the Saint : the Jesuit Contribution

Lydia Salviucci Insolera

Pontificia Università Gregoriana, Roma. Italia

salviucci@unigre.it

Riassunto

L'obiettivo di questa ricerca è analizzare il significato dell'iconografia della *Gloria del Santo*, che nell'età barocca si diffonde notevolmente anche grazie alle committenze dei Gesuiti. Viene indagata l'origine iconologica e stilistica di tale soggetto, che risale all'*Ascensione di Gesù*. Si analizza la struttura compositiva, intesa come un teatro sacro, nelle opere della Compagnia di Gesù da Bernini a Pozzo. Questo tema della santità rivelata si arricchisce di ulteriori soluzioni iconografiche con l'aggiunta di piccole scene intorno. Si conclude spiegando nuove elaborazioni iconografiche legate al nuovo santo spagnolo della Compagnia di Gesù del pieno Barocco, ossia a san Francesco Borgia che riconosce la santità del giovane Stanislao Kostka.

Parole chiave

Arte barocca italiana e spagnola; arte gesuitica; Gloria del Santo; Ascensione di Gesù; agiografia; Gianlorenzo Bernini; Andrea Pozzo; Compagnia di Gesù, san Francesco Borgia, san Stanislao Kostka

Abstract

The aim of this research is to analyze the meaning of the iconography of «The Glory of the Saint». During the Baroque age Jesuits contribute to the spread of this iconography. The origin of the iconology and the style of the Saint in glory comes from the Ascension of Jesus. There are also small scenes, very decorated, around the main subject. Very interesting is the particular iconography of St. Francisco Borgia who recognizes holiness in the young Stanislao Kostka.

Key words

Italian and Spanish Baroque art; Jesuit Art; The Glory of the Saint ; Ascension of Jesus ; Gianlorenzo Bernini; Andrea Pozzo; Society of Jesus ; St. Francisco Borgia ; St. Stanislao Kostka

Una caratteristica assai diffusa nell'arte dell'età barocca —e come vedremo la Compagnia di Gesù lo farà in modo molto caratteristico— è quella di raffigurare il "Santo in gloria". Nei secoli passati questo soggetto iconografico che presuppone la presenza di angeli che accompagnano il santo nella gloria paradisiaca, non si trova raffigurato in tante occasioni. Al 1523 circa risale la raffinata testimonianza di una variante tematica molto originale, ossia quella del trasporto del corpo di santa Caterina per esser sepolto dagli angeli. Il corpo morto della santa trasportato dagli angeli viene dipinto da Bernardino Luini con grande delicatezza, riuscendo a trasformare una scena di dolore in un racconto quasi fiabesco¹.

Prima di entrare nel dettaglio iconografico e stilistico delle opere che si andrà esaminando, credo che risulti importante spiegare, seppur in modo alquanto schematico, la motivazione teologica dalla quale deriva tale soggetto iconografico: questa si sviluppa in due principali tipologie iconografiche, utilizzate per esprimere tale concetto. Innanzitutto va chiarito che la realizzazione stilistica del *Santo in gloria* avviene attraverso un preciso percorso iconografico, strettamente connesso alla dimensione del percorso spirituale dell'*Imitatio Christi*, compiuta da ogni santo. La santità si intraprende riuscendo a vivere e ad agire come Cristo, "imitandolo" nel suo amore e sacrificio. Il compimento della missione di Cristo corrisponde così al compimento della vita offerta per fede da ogni santo. L'ispirazione del tema del santo in gloria, quindi, prende le mosse dal compimento proprio di questa situazione. Il santo che si vuole raffigurare dopo la sua morte, viene assimilato, perciò, a Cristo nell'ultima testimonianza della sua missione. Dopo la resurrezione Cristo viene accolto dal Padre in Paradiso, nel famoso e ultimo episodio della *vita Christi*, ossia quello dell'Ascensione.

Genesi della tipologia della santità rivelata: dalla gloria di Cristo alla gloria del santo

L'iconografia del *Santo in gloria*, che trova nell'età barocca una diffusione molto estesa, deriva perciò dalla trasposizione e rielaborazione di quella dell'Ascensione. Quaranta giorni dopo la resurrezione e dopo essere apparso agli apostoli (con gli episodi della cena di Emmaus

1. LUINI, Bernardino, *S. Caterina sepolta dagli angeli*, affresco staccato da Villa Rabia alla Pelucca, ora conservato alla Pinacoteca di Brera a Milano. "The angels in this picture are almost unequalled in art for tenderness and lightness in the air": DE BLES, A., *How to distinguish the saints in art*, New York, Art Culture Publications, 1925, pág. 99.

e dell'incredulità dell'apostolo Tommaso), Cristo ascende definitivamente al cielo, accolto in gloria da Dio. La liturgia antica prevedeva una serie di solenni celebrazioni per mantenere viva la memoria di tale festa², tramandata anche da una notevole diffusione iconografica già dai primi secoli. Si deve fare, però, una dovuta distinzione tra le due tipologie formatesi per definire tale soggetto cristologico. La prima iconografia dell'Ascensione, viene sviluppata dalla Chiesa d'Oriente, e privilegia il tema della glorificazione divina di Cristo, inteso cioè come *rex gloriae*. Gesù viene mostrato nella sua natura divina, ossia re della gloria, mentre sale in cielo aiutato da schiere angeliche³. Questa origine orientale dell'iconografia dell'Ascensione passa naturalmente anche in Occidente, come ad esempio lo testimonia uno dei riquadri del V secolo che ornano la porta lignea della basilica romana di S. Sabina: qui in un altro riquadro viene privilegiato anche il carattere teofanico dell'evento, inserendo Cristo in gloria in una composizione più complessa da un punto di vista teologico⁴.

2. Gaetano Moroni descrive la tradizione liturgica romana per *Il Vespero dell'Ascensione*: si celebra nella cappella palatina del palazzo dove risiede il papa (all'epoca si riferisce alla cappella Paolina nel palazzo del Quirinale), a volte anche nella cappella al Laterano o nella Sistina; l'arazzo dell'altare rappresenta l'Ascensione del Signore. Il Pontefice, in piviale bianco e mitra di lana d'oro, è portato in sedia gestatoria, vi canta messa un cardinale dell'ordine dei vescovi, con i paramenti bianchi, essendo di questo colore il paliotto, la coltre del trono e la coltrina della sedia papale. Di solito il sermone lo teneva un chierico o un prete secolare e il sermone veniva spesso volte pubblicato. Dopo il vangelo si spegne il cero pasquale per indicare la partenza di Cristo dagli apostoli. All'offertorio si canta il mottetto *Viri galilei* di Giovanni da Palestrina e dopo la messa il pontefice viene condotto alla loggia della benedizione. Per tutto questo cfr. MORONI, G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, Tipografia emiliana, 1846, págs. 37-40.
3. Nel trattato di Dionisio da Furnà, compilato per i monaci del monte Athos entro la metà del 1700 e contenente argomenti legati all'antica pittura bizantina, il tema dell'Ascensione viene descritto, seguendo innanzitutto la narrazione evangelica: "Un monte con molti ulivi e su di esso gli apostoli che guardano in su e tendono le mani con ammirazione e in mezzo a loro la madre di Dio, che guarda anch'essa in su; e ai due lati di lei due angeli biancovestiti, che indicano agli apostoli Cristo in alto, tenendo anche cartigli; il cartiglio di uno dice "Uomini di Galilea, perché state guardando verso il cielo?"; il cartiglio di un altro dice: "Quel Gesù che, partito da voi, se n'è salito al cielo, di nuovo verrà nello stesso modo con cui lo avete visto andare verso il cielo". È interessante constatare che venga aggiunta anche un'annotazione legata alla gloria di Gesù: "E sopra di loro Cristo, seduto sulle nubi e scortato da angeli con trombe, timpani e molti altri strumenti, sale al cielo" (Atti 1, 9-11; Marco 16, 19; Luca 24, 50-55): GRASSO, G. D., coord., Dionisio da Furnà, *Ermeneutica della pittura*, Napoli, Fiorentino, pag. 147.
4. Cfr. le recenti considerazioni in Muzj, M.G., *Elementi luminosi teofanici e ambientazione liturgica nella Roma paleocristiana*, in SALVIUCCI INSOLERA, L. y DALL'ASTA, A., coord., *Dolce è la luce. Arte, Architettura, Teologia*, Actas Congreso Internacional *Dolce è la luce. La luce esperienza di Dio nella storia* (Roma, 5-6 marzo 2018), Roma, Artemide, 2019, págs. 69-70.

L'altra iconografia dedicata all'Ascensione si sviluppa nella Chiesa d'Occidente, dove l'attenzione si sposta principalmente sulla resa letterale dell'episodio evangelico, privilegiando l'attenzione teologica sulla natura umana di Cristo⁵. Di conseguenza la resa iconografica, secondo una tradizione consolidata, preferisce mostrare la narrazione evangelica osservata sulla terra e non fissando lo sguardo sull'evento glorioso avvenuto in Paradiso. Si privilegia quindi il punto di vista degli Apostoli, seppure con modalità differenti a seconda del contesto storico.

Il modello iconografico orientale originario nel corso dei secoli continua però ad incidere anche in Occidente dove possono avvenire diverse contaminazioni tra i due generi di immagine: dagli affreschi del primo Rinascimento di Melozzo da Forlì per l'abside della basilica dei SS. Apostoli a Roma, (si ricorda che ora il particolare staccato con *Cristo che ascende al cielo* si trova nella cappella del palazzo del Quirinale) fino a quelli con la scena dell'Ascensione sulla volta della cappella Sacchetti nella chiesa di S. Giovanni dei Fiorentini degli anni Venti del Seicento ad opera del bolognese Giovanni Lanfranco. Inoltre si possono elaborare soluzioni stilisticamente molto valide, come quelle nel *Redentore in gloria con angeli* di Correggio, ora presso la Pinacoteca Vaticana⁶.

Il Santo in gloria, in particolare nell'età barocca

Dal modello iconografico dell'Ascensione sviluppato in Oriente – Cristo inteso come *rex gloriae* – scaturisce soprattutto nell'età barocca l'ispirazione primaria per sviluppare il tema della gloria del santo: questi viene raffigurato direttamente in Paradiso circondato da una moltitudine di angeli e a volte anche accolto da Gesù e dalla Vergine.

L'agiografia viene mostrata dall'arte figurativa in termini differenti nel corso dei secoli, a seconda dell'accento che la Chiesa e la storia teologica e spirituale desiderano mettere. I santi costituiscono l'esempio di "modelli di vita" da seguire e la prova concreta che si può riuscire a seguire le scelte di Cristo. L'*imitatio Christi* perseguita dai santi fa comprendere ai fedeli l'esito positivo e vittorioso di tale cammino. Nel Rinascimento la Chiesa –riflessione che viene confermata durante il Concilio di Trento e attuata in modo sistematico subito dopo– privilegia di diffondere il

1. A. Pozzo, altare S. Ignazio, chiesa del Gesù, Roma

5. *Enciclopedia Cattolica*, voce *Ascensione*, Firenze, Sansoni, 1949, coll. 84-87.

6. EKSERDJIAN, D., coord., *Correggio e Parmigianino. Arte a Parma nel Cinquecento*, Milano, Silvana Editoriale, 2016, scheda n. 18, pag.193 con bibliografia.



sacrificio eroico del martirio di un santo, mostrandolo in ogni dettaglio cruento, proprio per fortificare il senso di emulazione. Si arriva così alle forme pittoriche più estreme, come quelle di uno stesso Caravaggio. Poi lentamente nel corso del Barocco l'attenzione si sposta alla ricompensa finale che avviene appena muore, al premio eterno della salvezza dell'anima e quindi della sua acclamazione gloriosa in cielo. Il santo si mostra dopo la morte avvenuta in modo tragico: ora è accolto trionfante, come Cristo quando ascende al cielo circondato dagli angeli. La scelta di questa tipologia iconografica significa teologicamente voler fortificare il fedele nella sua fede. È una scelta di pensiero che è rivolta ad una crescita della conoscenza di Dio per essere "messi in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce", così come è bene espresso nelle parole di esortazione di S. Paolo⁷. Si possono citare la trecentesca *Gloria di S. Domenico* di Francesco Traini a S. Caterina a Pisa, oppure la *Gloria di S. Nicola* dipinta da Lorenzo Lotto per la chiesa del Carmine a Venezia nel 1529.

Per trovare raffigurata la gloria paradisiaca di un santo descritta in tutte le sue sfaccettature bisogna, come si è detto, aspettare naturalmente l'invenzione propria della pittura barocca, non solo in Italia, ma in tutte le sue varianti in Europa. Nell'età barocca, infatti, si va strutturando una specifica iconografia, dove si raffigura il santo accolto trionfante—in gloria— nel paradiso tra gli angeli. Il *Santo in gloria*, quindi, non è altro che un modo di mostrare la santità rivelata. Si riscontra con una certa frequenza tale modello agiografico, accettato di comune accordo dalle diverse committenze e realizzato da una folta schiera di artisti: ad esempio Guido Reni nel 1613-15 dipinge la *Gloria di S. Domenico* nella calotta absidale della chiesa di S. Domenico a Bologna; Lanfranco, dipinge la *Gloria dei beati* nella cappella di S. Gennaro nel duomo di Napoli. Si possono ricordare anche pittori meno conosciuti come Giacinto Brandi che per la cattedrale di Gaeta dedicata ai santi Erasmo e Marciano, dipinge tra il 1660-66 la *Gloria di S. Erasmo e altri santi*, oppure Antonio Gabbiani che verso la fine del Seicento dipinge per la chiesa dei SS. Apostoli a Firenze *S. Francesco di Sales in gloria*. Il discorso non si può ora allargarlo al resto d'Europa perché implicherebbe ulteriori analisi storiche e stilistiche. In ogni caso è evidente che per quanto riguarda la situazione in Spagna—tema principale di questo convegno—i pittori dell'età barocca hanno avuto occasione di compiere numerose riflessioni sui diversi tipi di iconografia legata anche ai nuovi santi da esportare poi in America Latina⁸.

7. Lettera ai Colossesi, 1,12.

8. Oltre ai numerosi contributi proprio all'interno di questi Atti, cfr. il recente libro di

Nell'arte della Compagnia di Gesù

Per rimanere nello specifico dell'argomento prescelto da trattare, si ricorda che l'iconografia della *Gloria del Santo* si diffonde notevolmente nell'età barocca anche grazie alle committenze della Compagnia di Gesù. L'adesione al modello iconografico della gloria non è immediato, prima passa attraverso quella riflessione teologica sopracitata e voluta dalla Chiesa, dove viene esaltata soprattutto l'origine della santità del santo, ossia il martirio. Si pensi solo al progetto per la chiesa romana di S. Vitale a Roma per i gesuiti novizi. Nell'abside, come in ogni altra parte della decorazione pittorica della fine del Cinquecento, pur essendo dedicata a varie scene di primi santi martiri, non compare nessun elemento di gloria e la dimensione celeste è indicata solo dalla presenza di due angeli reggi corona del martirio. Dal martirio, ossia la morte, si passerà poi nel corso degli anni a privilegiare il tema della gloria⁹. La Compagnia di Gesù opera questo spostamento di prospettiva usando principalmente gli accorgimenti scenici in vigore nelle sacre rappresentazioni: il teatro, infatti, viene molto praticato nei collegi gesuiti a fini didattici-catechetici. La struttura compositiva per raffigurare un santo verrà intesa, quindi, come un teatro sacro, a partire soprattutto dalle opere gesuitiche successive, ossia quelle del Seicento commissionate da Gian Lorenzo Bernini fino a quelle della fine dello stesso secolo per opera del gesuita Andrea Pozzo.

Bernini realizza l'iconografia della *Gloria del Santo* nella zona absidale della nuova chiesa dei novizi, S. Andrea al Quirinale e il confronto con l'abside di S. Vitale —ovviamente con le dovute distinzioni stilistiche— è davanti agli occhi di tutti. Bernini usa le sue capacità scenografiche realizzando vere opere d'arte con materiale prezioso: oro, marmi, lapislazzulo, ecc. Al centro dell'abside affida a Jacques Courtois, detto il Borgognone, la pala d'altare con il santo descritto nel pieno del martirio sulla croce; estende quindi la narrazione agiografica con quanto avviene dopo la sua morte, ossia con il soggetto della gloria su in alto verso la cupola. Il santo che ascende al cielo, reso con l'effetto della purezza candida della scultura, si rifà al tema dell'ascensione di Cristo, come si è spiegato prima, mentre le decorazioni allegoriche volute da Bernini

QUILES GARCÍA, F., *Santidad Barroca, Roma Sevilla y América hispana*, Sevilla, 2018, con ricca bibliografia.

9. Cfr. le parole di Gesù nell'episodio della resurrezione di Lazzaro: "Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me anche se muore vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno", in Giovanni 11, 25-26.



2. A. Pozzo, *Perspectiva pictorum et architectorum*, Roma 1700, II, 62

nella cupola servono ad esaltare la glorificazione celeste della santità dell'apostolo Andrea¹⁰.

Qualche anno dopo a Mondovì, vicino Cuneo, invece, Pozzo, rinuncia ai marmi preziosi e per l'altare maggiore della chiesa dedicata a san Francesco Saverio, dipinge ogni cosa su teleri come fossero quinte teatrali. Il santo poi ascende al cielo tra cori angelici, occupando l'intero impianto pittorico prospettico illusorio della volta della chiesa e culminando all'interno della finta cupola¹¹. Mentre la sfida di Bernini consiste nell'utilizzare una varietà eterogenea di materiali per poi ricomporli in un armonico effetto visivo e costruttivo, secondo il principio dell'unità delle arti, Pozzo, invece, vuole colpire l'occhio del fedele in un continuo stupore che può suscitare anche sconcerto, come avviene appunto a Mondovì, ma

soprattutto nei progetti che realizzerà durante il suo soggiorno romano nella seconda metà del Seicento.

La gloria, quindi, passa necessariamente per la morte del santo da raffigurare, e questo avviene in modo ancora più esplicito quando si tratta di mostrare la gloria del santo fondatore. Nell'altare dedicato a sant'Ignazio di Loyola ideato e compiuto da Pozzo nella chiesa del Gesù a Roma abbiamo l'urna del Santo, ossia la morte e anche il compimento

10. Cfr. il recente saggio di Marcello Fagiolo, dove riprendendo tutti i suoi studi berniniani riesce a cogliere e a interpretare criticamente le novità tecniche emerse dal restauro dell'interno della cupola della chiesa: FAGIOLO, M., "Sant'Andrea, il Quirinale e i "Monti": dal Mare di Salvezza al Concerto di Gloria", in BEVILACQUA, M. y CAPRIOTTI, A., coords., *Sant'Andrea al Quirinale. Il restauro della decorazione della cupola e nuovi studi berniniani*, Roma, De Luca, 2016, págs. 43-51.

11. PFEIFFER, H. W., coord., *Andrea Pozzo a Mondovì*, Milano, Jaca Book, 2010.

dell'entrata in cielo, con l'affresco di Baciccio nel sottarco¹². Lo stesso Pozzo aveva già elaborato questo progetto tematico nel Corridoio antistante le camerette dove visse e morì sant'Ignazio¹³. Sulla volta del Corridoio inserisce in una semplice successione tre scene in riquadri pittorici, seppure all'interno di una straordinaria finzione prospettica. Abbiamo così lo svolgimento dei momenti cruciali di sant'Ignazio da cogliere con un solo sguardo: la scena della morte di Ignazio, l'urna con il suo corpo e la sua entrata in cielo nella gloria. Si tratta di un effetto illusorio pittorico certamente riuscito in modo esemplare, pur nella sua resa apparentemente didascalica. Al contrario nell'altare del santo nella chiesa del Gesù, Pozzo costruisce gli eventi utilizzando spazio tridimensionale reale con l'urna, fino a quello illusorio con l'affresco di Baciccio.

Questo *iter* spirituale, dalla morte alla vera vita, mostrata nella sua gloria, costituisce uno dei progetti iconografici più innovativi della Compagnia di Gesù, legati alla raffigurazione di un santo, la cui ispirazione appunto deriva dall'episodio specifico dell'Ascensione di Gesù. È evidente che anche nelle committenze di altri ordini religiosi si possono ritrovare questi soggetti combinati insieme in riuscite rese stilistiche, ma si tralascia tale confronto per concentrarsi esclusivamente sulle invenzioni adottate dai Gesuiti.

Si è potuto constatare che Andrea Pozzo è l'artista che più di tutti ha sviluppato tali soluzioni scenografiche, pur essendo state pensate qualche anno prima da Bernini. Pozzo lascia a Roma un'ultima lettura di questo tema nell'altare dedicato al beato Luigi Gonzaga. Anche in questo caso abbiamo l'urna con il corpo del santo e invece la gloria del santo accolto nei cieli si trova raffigurato come paliotto marmoreo al centro dell'altare, scolpito da Pierre Le Gros. Pozzo —lo sappiamo già da tempo dagli studi critici¹⁴— ha elaborato a lungo, come suo solito, il progetto prima di procedere in modo spedito nell'esecuzione. È conservato ancora il modelletto dell'intero altare (Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, Roma); mentre le varianti non accettate per il soggetto del paliotto marmoreo, proposte sempre dall'artista gesuita sono ancora

12. Cfr. BÖSEL, R., y SALVIUCCI INSOLERA, L., coords., *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo, pittore e architetto gesuita*, Roma, Artemide, 2010, págs. 137-145. Sull'impatto di quest'opera all'epoca cfr. in particolare LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2004.

13. SALVIUCCI INSOLERA, L., *Andrea Pozzo e il Corridoio di S. Ignazio*, Roma, Artemide, 2014, págs. 87-91.

14. BÖSEL, R., y SALVIUCCI INSOLERA, L., coords., *Mirabili disinganni...*, págs. 132-134, con bibliografia.

visibili all'interno del secondo volume del suo trattato *Perspectiva pictorum et architectorum*¹⁵.

Non sempre, infatti, il risultato è conforme alle aspettative, come si è constatato con le varianti di Pozzo per l'altare del beato Gonzaga. Ancora di più il tema del passaggio dalla morte alla gloria di un santo sembra non essere perfettamente riuscito nella cappella dedicata a san Stanislao Kostka nella chiesa nominata prima di S. Andrea al Quirinale¹⁶. In basso dell'altare centrale ci sta l'urna, lineare nel disegno, e sopra nel sottarco il santo nella gloria dipinto dall'allievo del Baciccio, Giovanni Odazzi¹⁷. Il risultato non sorprende, non meraviglia, non trasporta lo sguardo del fedele in alto ad ammirare il santo in gloria. Manca quella unità delle arti berniniana e anche quella sintesi d'effetto operata da Pozzo. Forse questa considerazione di un mancato effetto spirituale più coinvolgente si può allargare anche alla cappella dedicata a san Francesco Saverio sempre nella chiesa di S. Andrea al Quirinale, anche se naturalmente qui manca il corpo del santo, che viene "sostituito" dalla pala centrale di Baciccio, raffigurante, infatti la *Morte di S. Francesco Saverio* (1676)¹⁸.

La gloria del santo incorniciata da episodi esplicativi

Possiamo constatare inoltre che alcune volte la composizione teatrale del santo in gloria, che dalla sua morte passa alla sua salita in cielo, è accompagnata da una serie di episodi esplicativi la sua santità. Naturalmente è quanto si trova di solito nelle immagini realizzate per le cerimonie di beatificazione e di canonizzazione: basti pensare a quella famosissima del 1622 con i più importanti santi tra i quali Ignazio di Loyola e Francesco Saverio. Risulta però molto più interessante quando questa idea viene abilmente trasportata all'interno di complessi monumentali. Le piccole

15. POZZO, A., *Perspectiva pictorum et architectorum*, Roma, Giovanni Giacomo Komarek, 1700, tavv 62-66.

16. Stanislao Kostka viene canonizzato nel 1726 da papa Benedetto XIII insieme a Luigi Gonzaga.

17. 1663-1731. La pala d'altare è di Carlo MARATTI, *Stanislao Kostka riceve Gesù Bambino dalla Vergine*, mentre quelle ai due lati sono di Ludovico MAZZANTI: *Comunione mistica del santo e Visione del santo con Gesù Bambino*. Cfr. GIACHI G., y MATTHIAE, G., *S. Andrea al Quirinale*, Roma, Marietti, 1969, págs. 59-61.

18. La cappella è la prima a destra: le pale ai lati, sempre di BACCICCO (1705) sono: *Pre-dicazione del santo* a destra e a sinistra *Battesimo di una regina pagana*. Nel sottarco Filippo BRACCI, *Gloria del santo* (1746). Ibidem, págs.51-53.

scene esplicative possono diventare, a seconda dei casi, delle innovative intuizioni stilistiche dipinte o scolpite.

La volta della sagrestia della chiesa di S. Andrea al Quirinale è progettata in modo molto articolato e conclusa nel 1670¹⁹. La mente progettuale è sempre quella di Gian Lorenzo Bernini e l'artista che ha reso in pittura le sue indicazioni è un suo collaboratore francese, Jean de La Borde. Si tratta di una studiata architettura illusionistica in armonia con elementi decorativi floreali e narrativi: al centro si trova un grande dipinto con sant'Andrea in gloria con al lato ben visibile l'attributo del suo martirio, la croce, e intorno dipinti come finti bassorilievi sei ovali monocromi inneggianti il tema della croce in riferimento ad alcuni episodi selezionati della vita di alcuni santi gesuiti: *La visione di S. Ignazio a La Storta* e *S. Luigi Gonzaga in preghiera con la corona ai piedi*; *S. Francesco Borgia in adorazione dell'Eucarestia* e *la Comunione spirituale di S. Stanislao*; i *Martiri giapponesi* e la *Morte di S. Francesco Saverio*. La croce diventa, quindi, il punto di contatto, la relazione, tra Andrea, uno dei più antichi santi martiri e la Compagnia di Gesù.



3. Bernini, De La Borde, volta sagrestia chiesa S.Andrea al Quirinale, Roma

Andrea Pozzo svolge ulteriormente quest'idea nel Corridoio antistante le stanze di sant'Ignazio: sulla volta fa circondare i riquadri centrali da una serie di immagini più piccole, che servono per facilitare la memoria della vita del santo, per prepararsi ad entrare nei "luoghi sacri" ignaziani, ossia le stanze dove ha vissuto ed è morto Ignazio di Loyola. Pozzo mantiene la stessa intuizione compositiva anche anni dopo, per la volta del refettorio di Trinità dei Monti, committenza ricevuta dai

19. Tra le scene ci sono alcune finestre in finta prospettiva con angioletti che sorreggono fiori e panneggi.

padri Minimi con i quali intrattiene uno scambio di interessi culturali²⁰. Il pittore gesuita inserisce sulla volta due santi in gloria: san Francesco di Paola, il fondatore dei Minimi e san Francesco di Sales che si era fortemente prodigato per la sua causa di canonizzazione. Intorno sono ripartite varie scene, legate in questo caso non solo alla storia del santo, ma a quella del convento romano, voluto dalla casa reale francese.

L'esempio più esplicito compiuto da Pozzo risulta però essere l'altare dedicato a S. Ignazio nella chiesa del Gesù. Questa volta l'inserimento di scene esplicative in monocromo è realizzato, per così dire, più concretamente: i bassorilievi sono realmente scolpiti in marmo, in alabastro e fusi in metallo dorato. L'insieme di questi rilievi marmorei, nonostante la poca visibilità, amplificano concettualmente l'affermazione di santità destinata a Ignazio, perché appunto ne documentano la testimonianza. Le scene non illustrano, ma certificano la gloria del santo, diventando così parte integrante del progetto artistico di questa grandiosa macchina barocca che è l'altare di Ignazio di Loyola.

I sette rilievi in basso sulla base dell'altare sono i più conosciuti, perché come ho potuto ricordare anche io nel mio studio sul Corridoio, si riferiscono alle pitture già eseguite dallo stesso Pozzo nelle pareti del Corridoio, tranne uno che invece lo dipinse Courtois nello strombo della prima finestra. Ai lati dell'altare, invece, quasi a metà, a sinistra è raffigurata la *Conferma della regola* che si può confrontare con il monocromo che Pozzo ha dipinto nel refettorio sopracitato di Trinità dei Monti con la conferma della regola dei Minimi. Sulla destra invece la *Canonizzazione di Ignazio di Loyola*. In alto, ai lati delle finestre, meno visibili ma altrettanto interessanti, sono gli altri rilievi in marmo con due apparizioni della Vergine a Ignazio: a sinistra durante la preghiera del santo e a destra mentre scrive gli *Esercizi Spirituali*. Invece, ai lati del sottarco con il grande dipinto di Baciccio con la *Gloria di S. Ignazio*, ci sono altri due rilievi marmorei, di difficile visione: a sinistra è raffigurato *Ignazio che libera un indemoniato* e a destra *Ignazio in estasi durante la santa messa*²¹.

20. SALVIUCCI INSOLERA, L., "Andrea Pozzo e collaboratori nel convento di Trinità dei Monti", in DI MATTEO, C. y ROBERTO, S., coord, *La chiesa e il convento della Trinità dei Monti. Ricerche, nuove letture, restauri*, Roma, De Luca, 2016, págs. 201-209.

21. Lo stesso discorso si potrebbe fare con l'ultimo altare di Pozzo a Roma, quello di S. Luigi Gonzaga nella chiesa di S. Ignazio. In alto ci sono alcuni rilievi marmorei difficili da vedere a occhio nudo, ma molto interessanti. Il confronto della composizione iconografica di questi due altari sarà l'oggetto di una mia prossima ricerca.

Modello particolare di santità rivelata

Si desidera concludere questo breve excursus sul tema della santità rivelata con un'ultima riflessione. Oltre all'iconografia del *Santo in gloria*, il tema della santità rivelata si può declinare in ulteriori soluzioni iconografiche, elaborate sempre all'interno dell'agiografia barocca gesuitica. Mi riferisco in particolare all'episodio terreno di un futuro santo accolto da un altro santo nell'Ordine, ossia al tema della riconoscibilità da parte di un gesuita, già di per sé "santo", della potenziale santità di qualcuno che desidera entrare nella Compagnia di Gesù. Questo originale tema iconografico riguarda in modo particolare il nuovo santo del pieno Barocco, lo spagnolo san Francesco Borgia. In verità Francesco Borgia si trova coinvolto in una duplice circostanza di santità rivelata: quando viene accolto da sant'Ignazio e quando, a sua volta, accoglie il giovane Stanislao Kostka.

Nel primo caso, il più famoso dipinto si trova nell'abside della chiesa di S. Ignazio a Roma: Andrea Pozzo finge di inserire tre pale d'altare, che sono invece delle pitture su muro; al centro la *Visione di La Storta*, a sinistra *L'invio di san Francesco Saverio nelle Indie*, e sulla destra, appunto *Sant'Ignazio che accoglie san Francesco Borgia*. Si tratta di un episodio che rimarrà nella storia della Compagnia: il 23 ottobre del 1550, anno santo, sant'Ignazio accoglie il duca di Gandia, che si inginocchia ai suoi piedi. A fianco, sempre in ginocchio si vede Giovanni, uno dei suoi figli. Lo sguardo benevolo di Ignazio è sottolineato dal volto risplendente di santità; le braccia aperte, pronte ad indicare al duca la soglia dove entrare, dimostrano la pronta riconoscibilità della santità *in nuce* del nuovo novizio. Questo intimo momento di incontro tra i due santi viene dal pittore Pozzo come incorniciato da una solenne quantità di personaggi illustri, che hanno accompagnato Francesco Borgia. Si trova raffigurato, infatti, il seguito dell'ambasciatore di Spagna, don Diego Hurtado de Mendoza e del principe Fabrizio Colonna, che dalla porta del Popolo scortano il futuro santo, percorrendo la via Lata, fino alla Casa Professa, dove risiedeva Ignazio, presso l'antica chiesa di santa Maria della Strada (l'attuale chiesa del Gesù)²². A sua volta il san Francesco Borgia, dopo poco, accoglie il giovane Stanislao Kostka, riconoscendo in lui già le tracce della santità. Questo soggetto è abbastanza difficile da ritrovare: nella produzione pittorica di Andrea Pozzo

22. TACCHI VENTURI, P., *S. Ignazio di Loyola nell'arte dei secoli XVII e XVIII*, Roma, Casa Editrice Alberto Stock, 1929, n. XXXI, pag. 37.

si ha una pala d'altare a lui attribuita, che può interessare soprattutto per la composizione iconografica²³.

23. Bianchi, E., Cattoi, D., Dardanella, G., Frangi, F., coord., *Andrea Pozzo (1642-1709), pittore prospettico in Italia settentrionale*, Trento, Temi, 2010, págs. 162-165. La pala si trova a Cuneo nell'Azienda Ospedaliera Santa Croce e Carle. Per maggiori approfondimenti su questa iconografia rimando ad una mia prossima pubblicazione sulle pale romane dipinte da Andrea Pozzo, alcune delle quali per l'appunto inedite e proprio con questo soggetto.

Santidad francesa en la corte española: Juana de Chantal

French Holiness at the Spanish Court: Jane de Chantal

Guillermo Nieva Ocampo

CONICET / UNSA (Argentina)

guillermo.nieva@conicet.gov.ar
Id Orcid 0000-0001-9610-7264

Resumen

El objetivo de este artículo es estudiar las ediciones en español de las biografías de Juana de Chantal, fundadora de la Orden de la Visitación de Santa María, con el fin de comprobar la progresiva influencia religiosa de este tipo de literatura producida en Francia en el medio cortesano español durante el reinado de Carlos II y, sobre todo, en la corte de los reyes de Borbón, quienes promovieron decididamente los emprendimientos vinculados a la Visitación, incluida la fundación del Monasterio de las Salesas Reales de Madrid en 1747. A partir de una breve reseña biográfica de la madre Chantal y de su director espiritual, Francisco de Sales, el artículo analiza el contexto de producción de sus biografías en español, editadas en 1684 y en 1739, sus autores, sus traductores, sus promotores, su contenido y su impacto, destacando el notable cambio que esta nueva literatura proponía, desde un punto de vista devocional y antropológico. De hecho, además del culto a los nuevos santos franceses, esta literatura conectaba con otra devoción, centrada justamente en el amor de Cristo, la del Sagrado Corazón de Jesús, promovida por los jesuitas, pero muy vinculada a las monjas salesas y al programa iconográfico de su monasterio madrileño.

Palabras clave:

Santa Juana de Chantal, Hagiografías, Monasterio de las Salesas reales de Madrid, Siglo XVIII, Dinastía española de Borbón, Sagrado Corazón de Jesús.

Abstract

The aim of this paper is to study the Spanish editions of the biographies of Jane de Chantal, founder of the Order of the Visitation of Holy Mary, in order to check the progressive religious influence of this type of literature produced in France in the Spanish court during the reign of Charles II and, above all, in the court of the Bourbon kings, who decidedly promoted the undertakings linked to the Visitation, including the foundation of the Monastery of the Royal Salesas of Madrid in 1747. From a brief biography of Mother Chantal and her spiritual director, Francisco de Sales, the article analyses the production context of her biographies in Spanish, published in 1684 and 1739, their authors, their translators, their promoters, their content and its impact, highlighting the remarkable change that this new literature proposed, from a devotional and anthropological point of view. In fact, besides the cult of the new French saints, this literature connected with another devotion, centred precisely in the love of Christ, the Sacred Heart of Jesus, promoted by the Jesuits, but closely linked to the Salesian nuns and the iconographic program of their Madrid's monastery.

Keywords: St. Jane de Chantal, Hagiographies, Monastery of the Royal Salesas of Madrid, 18th Century, Bourbon Dynasty, Sacred Heart of Jesus.

Francisco de Sales, Juana de Chantal y la Visitación de Santa María

En Francia, a partir del siglo XVII, la espiritualidad y la mística, tradicionalmente dominio de monjes y frailes, dejó de serlo. Hombres y mujeres, laicos deseosos de perfección (o de “devoción”, como diría Francisco de Sales) se colocaban voluntariamente bajo la guía de un director espiritual, con frecuencia distinto al propio confesor, para solicitarle consejos acerca de la vida espiritual, pero también de la vida moral, familiar o incluso profesional, cuando tenían dudas acerca de una decisión a tomar¹. Un lugar especial en la promoción de este fenómeno lo ocuparon personajes provenientes de la nobleza, residentes, indistintamente, en la corte real o en las provincias, coincidiendo con el origen social del mismo episcopado francés, comprometido también en dicha renovación².

De hecho, más allá de algunas congregaciones de clérigos, como los padres del Oratorio francés o los jesuitas, que desarrollaron una notable *expertise* en el campo de la dirección espiritual y desplegaron por ello una enorme influencia social, la figura de Francisco de Sales, obispo de

1. Un fenómeno que se desarrolló rápidamente a partir de los reinados de Enrique IV y de Luis XIII. En el caso específico de las religiosas, «à partir du début du XVII^e siècle, la direction est considérée comme indispensable pour quiconque cherche Dieu sérieusement. Cette évolution aura des conséquences pour notre sujet, car du fait que la distinction entre for externe et for interne n'est pas encore bien nette, le directeur spirituel sera facilement amené à gouverner. Or la direction spirituelle telle qu'elle s'est systématisée au XVI^e siècle est très liée à la confession; elle est donc sacerdotale [...] la direction appartient en propre au prêtre, et n'envisage le recours à la supérieure dans le cas de religieuses que comme une suppléance fatalement incomplète. Il s'ensuit qu'à partir du XVII^e siècle le directeur spirituel tend à remplacer la supérieure ou plutôt à la doubler», FRIEDLANDER, C., “Les Pouvoirs de la Supérieure dans le cloître et dans le monde du Concile de Trente à nos jours”, en BOUTER, N. (ed.), *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours*, Saint-Etienne, Publications de l'Université Saint-Etienne, 1994, págs. 239-148 [243]. Véase también GOUJON, P., “Femmes et direction spirituelle au XVII^e siècle”, *Revue Christus*, n° 255 (2017), págs. 46-56; CHADUC, P., “Le rôle de la direction spirituelle dans l'avènement du catholicisme moderne”, en BROOKS, W. (ed.), *Religion, Ethics and History in the French Long Seventeenth Century. La Religion, la morale, et l'histoire à l'âge classique*, Oxford, Peter Lang, 2007, págs. 131-144. Para una visión de conjunto: BERTRAND, R., “Les modèles de vie chrétienne”, en MAYEUR, J.-M., PIETRI, L., VAUCHEZ, A., VENARD, M. (dirs.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours. Tome IX. L'âge de raison (1620/30- 1750)*, Paris, Desclée, 2000, págs. 837-930.

2. «Avec le règne de Henri IV et plus encore sous celui de son successeur, la part de la noblesse se renforce de nouveau, surtout par l'apport des anoblis. Au plus de quatre cinquièmes de l'épiscopat. Cela ne contredit pas l'idéal réformateur, bien au contraire puisque la noblesse jointe aux talents et aux vertus de demande le grand apôtre dans les pasteurs des troupes de Jésus-Christ, est une des qualités les plus propres à les faire respecter du peuple», HOURS, B., *L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2000, pág. 196.

Ginebra, es particularmente interesante, no sólo porque fue un director reputado y particularmente requerido, sino también porque dejó —al igual que Vicente de Paul (1581-1660)— una copiosa correspondencia de dirección espiritual escrita con ese objetivo, así como un conjunto de tratados destinados al perfeccionamiento de las almas³.

Francisco había nacido el 21 de agosto de 1567 en el Castillo de Thorens, en el Ducado de Saboya. Como provenía de una familia de la nobleza provincial, que había prestado servicios de armas y diplomáticos a la Casa ducal, aprendió el uso de la espada, la danza y tomó como modelo de caballero a Luis IX de Francia. Hasta los quince años se educó entre los franciscanos y luego viajó a París para estudiar con los jesuitas, en el Colegio de Clermont, donde permaneció durante seis años, hasta 1588, y donde pudo adquirir una formación humanista, gracias a la influencia ejercida, sobre todo, por los padres italianos de esa congregación⁴. A los dieciocho años comenzó a estudiar también Teología⁵.

3. Existe una amplia bibliografía sobre Francisco de Sales. Sin embargo, la biografía más completa, desde un punto de vista histórico, sigue siendo el estudio realizado por el dominico LEJEUNIE, E.-J., *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, Paris, Guy Victor, 1966, 2 vols.

4. El Colegio de Clermont había abierto sus puertas en 1564. Particularmente durante el reinado de Enrique III gozó de un amplio apoyo político, eclesiástico y financiero. El éxito que tuvo el pensionado del colegio fue consecuencia de la respuesta positiva que dieron los jesuitas a dos exigencias puestas por las familias de la aristocracia francesa: un nuevo contenido educativo y un cuidado atento de las almas y cuerpos de los escolares. Exigencias a las que los padres podían responder gracias a la experiencia pedagógica desarrollada en Italia y también por el carácter misional de su propia formación. «Rappelons tout d'abord son caractère aristocratique [...] Quant aux quelques noms d'élèves du collège que nous connaissons pour l'époque, ce sont ceux de personnages qui ont fait par la suite, dans l'Église, une carrière plus ou moins brillante: tels par exemple le futur évêque de Genève François de Sales, le futur cardinal Pierre de Bérulle (dont les études furent interrompues par la fermeture du collège en 1595), ou encore le futur jésuite Sinson, boursier du roi, qui finit ses jours comme prédicateur à La Flèche en 1605 [...] Doté dès 1565, on l'a vu, de quatre classes «ordinaires» (logique et rhétorique, plus deux classes de grammaire) et de trois cours «extraordinaires» (grec, «emblèmes» et métaphysique), le collège offre en 1583 un cursus complet de six classes d'humanités et trois classes de philosophie et dispose en outre de deux professeurs de théologie scolastique, d'un professeur de cas de conscience, et de deux enseignants de catéchisme, le tout pour un effectif estimé à quinze cents élèves. Quatre ans plus tard, le Père Maggio trouve lors de sa visite dix classes en tout, six d'humanités, trois de philosophie, une de théologie et casuistique, pour un effectif identique: le nombre d'élèves par classe est évidemment très élevé, mais n'oublions pas que l'organisation pédagogique du pensionnat prévoit des répétitions, ce qui éclaire sur la faveur des familles —du moins celles que en ont les moyens— pour cette formule éducative», BRUTER, A., Marie-Madeleine Compère, «Collège jésuite. Clermont (1564-1582), Louis-Le-Grand (1682-1762)», en *Les collèges français 16e-18e siècle Répertoire 3 Paris*, Paris, Institut National de Recherche Pédagogique, 2002. págs. 359-407 [367, 368 y 369].

5. «François de Sales a été initié lui aussi, dès sa jeunesse, aux règles du savoir-vivre

Jean Calvet considera que un momento clave en la vida del joven Francisco se produjo durante ese período, ya que el estudio de San Agustín y sobre todo el de Tomás de Aquino, así como los debates universitarios en torno a la gracia y a la predestinación habían causado una grave crisis en él⁶. Pensaba que se encontraría entre los condenados por la eternidad. Sin embargo, un episodio ocurrido en la iglesia de Notre-Dame-des-Grés, le devolvió la paz, y le permitió adherir a las tesis, es decir: que Dios quiere salvar a todos los hombres y que es en previsión de su actividad meritoria, bajo el impulso de la gracia impartida a todos, que él los predestina a la salvación⁷. Este pensamiento, embebido de molinismo⁸, que caracterizará su personalidad espiritual, es el que enseñará a sus discípulos (sobre todo del sexo femenino) y que da a toda su obra un acento de suavidad.

En 1588 se dirigió a estudiar derecho en Padua. De todos modos, allí seguirá estudiando Teología bajo la dirección espiritual del misionero y diplomático jesuita Antonio Possevino (1534-1611), que le hizo conocer la obra de Duns Escoto, muy presente luego en su pensamiento. Bajo la dirección de Possevino, Francisco compuso una regla de vida, que llamó “ejercicios espirituales”, para ayudarlo a profundizar en su vida espiritual en medio de las disipaciones del mundo estudiantil paduano. Al regresar a Annecy, donde tomó el título de señor de Villaroget, estaba ya decidido a ser sacerdote, pero sabía que para ello no contaría con la aprobación paterna. Recién en 1593 venció las resistencias de su padre

que les Jésuites dispensaient par effet de ricochée, dans les collèges, aux enfants de la bonne société dont ils avaient la charge. En effet, son secrétaire François Favre nous a laissé la copie d'un *memorandum* en six points sur les Règles pour les conversations et rencontres que l'étudiant savoyard dut rédiger à Padoue, alors qu'il n'avait que vingt et un ans. Les règles cléricales de la *bona et honesta conversatio* qui distinguent, à l'instar de Cicéron, moment, lieu et personnes font l'objet d'une réflexion systématique en six points», MELLINGHOFF-BOURGERIE, V., *François de Sales, 1567-1622: un homme des lettres spirituelles*, Ginebra, Librairie Droz, 1999, págs. 63. Véase también, RAVIER, A., *Francis de Sales Sage & Saint*, Nueva York, The Sales Resource Center, 2007, págs. 27-33.

6. CALVET, J., *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Paris, Del Duca, 1956, págs. 23-24.

7. Sobre los debates en el interior de la Compañía en torno a la experiencia mística y la construcción de una identidad y espiritualidad ignaciana véase, SLUHOXSKY, M., “Mysticism as an Existential Crisis: Jean-Joseph Surin”, en MARYKS, R. A. (dir.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden, Brill, 2017, págs. 139-165; GOUJON, P., “La mystique jésuite au 17e siècle Perspectives et situations”, publicado en su página de Academia.edu: https://www.academia.edu/21944893/La_mystique_j%C3%A9suite_au_17e_si%C3%A8cle_Perspectives_et_situations

8. Debe su nombre al teólogo jesuita español Luis de Molina (1535-1600), cuya doctrina trata del “conocimiento medio” y es un intento para armonizar la soberana omnisciencia de Dios y el libre albedrío del hombre.

y pudo ser ordenado y nombrado preboste del capítulo catedralicio de Ginebra, exiliado en Annecy. A partir de ese momento, ejerció el sacerdocio con bastante trabajo y dedicación. Tomó como ejemplos de vida a san Francisco de Asís y a san Felipe Neri, con lo que desarrolló una personalidad alegre, paciente y optimista.

En 1594 fue enviado al Chablais, región dominada por calvinistas. Tras cuatro años de misión, debido a su carácter amable y paciente y a unos folletos hechos a mano y distribuidos casa por casa, en los que refutaba las ideas calvinistas, logró cautivar a los pobladores del lugar y convertirlos al catolicismo. La minoría calvinista que quedó en ese valle fue exiliada por el duque de Saboya. Su labor quedó manifestada con la visita del obispo Granier a la región, cuatro años más tarde, donde fue recibido por un gran número de católicos, hecho que antes hubiera sido imposible. Los escritos de los que se sirvió fueron los que hicieron su primer libro de *Controversias* y revelaron el carácter de escritor de Francisco.

Su fama había crecido y el obispo de Ginebra le nombró coadjutor y lo envió a Francia para tratar asuntos relativos al País de Gex, unido a ese reino, pero perteneciente a su diócesis. En París llegó a hacerse amigo del secretario de Enrique IV, del cardenal de Béruille y del grupo liderado por Mme. Acarie, amantes de Santa Teresa y de los místicos flamencos. En relación con ese entorno cortesano, y sobre todo con las damas que solicitaban su consejo, descubrió su vocación como director espiritual. Asimismo, en contacto con el grupo Acarie, que creía que solamente se podía alcanzar la perfección en un claustro, es decir, abandonando el mundo, Francisco de Sales pudo precisar su camino y misión, pues él sostenía lo contrario, es decir, que era el mundo el necesitado de amor. De allí que desarrollase una febril actividad como predicador.

En 1602 el obispo Granier murió y Francisco tomó su lugar. Su estilo de vida y carácter cobraron mayor fama ya que se reveló como un gran organizador de su diócesis: dirección del clero, sínodos, visitas de parroquias, predicaciones en su catedral y en diversas iglesias, llevando una vida austera y con suma preocupación por los pobres y por la formación de sus feligreses. Por ello empezó a escribir libros con un lenguaje sencillo que gustaron a todos.

Algunos días antes de ir a predicar a Dijon la cuaresma de 1604, Francisco tuvo una visión, por la que tomaba conocimiento que sería fundador de una orden de religiosas y de las personas que intervendrían en la creación de dicha orden. El 5 de marzo, en la Saint-Chapelle de los duques de Borgoña, reconoció entre los asistentes a la persona que, en su visión precedente, se le había aparecido como la directora de las religiosas. Se trataba de la viuda del barón de Rabutin-Chantal⁹.

Juana Francisca Fremyot habría nacido en Dijon en el año 1572. Miembro de una familia de la nobleza de toga —ya que su padre, el señor de Thoste, había sido *conseiller maître à la chambre des comptes* y luego presidente del Parlamento de Borgoña—, había recibido una cuidada educación religiosa, que se puso a prueba en 1587 cuando le tocó vivir con su hermana mayor y su esposo en Poitou, en un medio que consideró frívolo y donde había rechazado a un caballero por ser este hugonote. Finalmente, en 1592 volvió a Borgoña, ya que su padre había acordado su matrimonio con un joven perteneciente a una antigua familia de la nobleza de espada, Christophe de Rabutin, baron de Chantal (1563-1601). De este matrimonio nacieron seis niños: dos que murieron al nacer, luego Celse-Bénigne (1596), Marie-Aimée (1598), Françoise (1599) y Charlotte (1601). La familia vivía en el castillo de Bourbilly, cerca de Semur-en-Auxois. Como heredera de las virtudes burguesas, Juana puso rápidamente en orden los negocios y las cuentas de su marido. Piadosa y sabia, caritativa hacia los pobres y los enfermos de su señorío, la baronesa de Chantal se nos presenta como una buena madre de familia y una excelente cristiana.

Sin embargo, la armonía familiar duraría poco, ya que en 1601 murió Christophe de Rabutin, víctima de un accidente de caza. La joven viuda, después de un período de luto marcado por el rencor y la desesperación, sintiéndose llamada por Dios, va en busca de un director espiritual. Mientras tanto, había tenido que mudarse a vivir a casa de su suegro, al castillo de Monthelon perteneciente a la Baronía de Chantal, cerca de Autun, ya que este quería vigilar la educación de sus nietos. El barón vivía en concubinato con una de sus doncellas, que trataba mal a la joven viuda. Fue una etapa de prueba para Juana, que sufrió con paciencia y gentileza. Por otra parte, el religioso que había tomado

9. DEVOS, R., «Jeanne-Françoise de Chantal (sainte), fondatrice de la Visitation, 1572-1641», *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, vol. 8, col. 859-869; SCATTIGNO, A., «Juana de Chantal: la fundadora», en Giulia Calvi (ed.), *La mujer barroca*, Madrid, Alianza, 1995, págs. 157-188; RAVIER, A., *Santa Giovanna di Chantal. Una vita in breve*, Roma, San Paolo, 1993.

como director espiritual no había hecho más que aumentar, con las mortificaciones a las que la sometía, su sentido de culpa y pena. De todos modos, y a pesar de ser joven (tenía 29 años) había jurado no volver a casarse.

Durante la cuaresma de 1604 viajó a Dijon, a casa de su padre, y allí se produjo su encuentro con Francisco de Sales. Este se convirtió en su director espiritual y, por su consejo, Juana moderó sus devociones y actos piadosos para poder cumplir con sus obligaciones como madre, hija y nuera. Por otro lado, esta amistad dio como resultado la fundación de la Orden de la Visitación de Santa María, el 6 de junio de 1610.

Antes de iniciar su vida como religiosa y fundadora, Juana Francisca casó a su hija mayor con el barón de Thorens, hermano de san Francisco de Sales, y se llevó consigo al convento a sus dos hijas menores; la primera murió al poco tiempo y la segunda se casó más tarde con el señor de Toulonjon. Celso Benigno, el hijo mayor, quedó al cuidado de su abuelo paterno y de varios tutores. No obstante, a través de una proficua relación epistolar, Juana siguió dirigiendo la vida de su hijo, con quien mantuvo un estrecho vínculo afectivo y espiritual. En palabras de Bertrand Landry, en Juana de Chantal se verificó una continua interacción entre piedad y maternidad¹⁰.

La primera fundación de la Visitación se realizó en Annecy, sede del obispo de Ginebra en el exilio. La nueva Orden religiosa estaba destinada a acoger a mujeres jóvenes y viudas que querían vivir el llamado de Dios sin la rigurosidad de los conventos monacales, es decir, sin clausura y, además, dedicadas a servicios caritativos, con visitas domiciliarias a pobres y enfermos, que en realidad Juana llevaba practicado desde hacía muchos años. La oposición del obispo de Lyon a este novedoso tipo de congregación les obligó a aceptar, a partir de 1618, la clausura solemne y a redactar unas nuevas Constituciones. Las visitas a los enfermos fueron reemplazadas por la educación de jovencitas pensionarias¹¹.

10. LANDRY, B., "Piété moderne et «directrices de conscience»: le cas de la Mère de Chantal et de Madame de Sévigné", en BROOKS, W. (ed.), *Religion, Ethics, and History in the French long Seventeenth Century*, Oxford, Peter Lang, 2007, págs. 189-206.

11. DESCARGUES, M., "Aux origines de la Visitation", *Nouvelle Revue Théologique* 73 (1951), págs. 483-513; WRIGHT, W. M., "The Ambiguously Gendered Ideal of a Seventeenth Century Community of Women Religious. The Visitation of Holy Mary", *Journal of Religion & Society, Supplement Series*, 5, 2009, págs. 103-113.

A partir de 1610, y sobre todo desde 1618, Juana de Chantal se abocó a promover, animar y dirigir los nuevos monasterios que se iban fundando en Francia y en Saboya. Francisco de Sales alcanzó a ver el primer desarrollo y expansión de la nueva orden religiosa y también a dejar a las monjas una nutrida obra de teología espiritual, centrada en el misterio de la Visitación y en el tema de la verdadera amistad, es decir, en el amor al prójimo que alcanza su plenitud con la reciprocidad o “amor de amistad”¹². Después de una temporada atendiendo a las comunidades religiosas de su diócesis, fatigado a causa de una extenuante campaña apostólica, Francisco de Sales murió a los 55 años de edad, en 1622.

La Orden había recibido sus Constituciones de manos del obispo Francisco de Sales y el apoyo de la red de sus discípulos y amigos. Entre ellos, de Vicente de Paul, quien también había fundado su congregación de misioneros en 1607 gracias al sostén de la madre Chantal y que se convirtió, tras la desaparición de Sales, en guardián espiritual y visitador eclesiástico de la Visitación, así como en director espiritual de la fundadora¹³. Por otro lado, a partir de 1622, Juana se encargó que la

12. «Tout amour n'est pas amitié ; car, 1. on peut aymer sans estre aymé, et lhors il y a de l'amour, mais non pas de l'amitié, d'autant que l'amitié est un amour mutuel, et s'il m'est pas mutuel, ce n'est pas amitié. 2. Et ne suffit pas qu'il soit mutuel, mais il faut que les parties qui s'entr'ayment sçachent leur réciproque affection, car si elles l'ignorent elles auront de l'amour, mais non de l'amitié», *Introduction à la vie dévote*, 3^o parte, cap. 17, en DE SALES, F., *Œuvres*, t. III, p. 189, citado por BORDES, H., “La méditation du Mystère de la Visitation par François de Sales et l'esprit de l'Ordre de la visitation”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (dir.), *Visitation et Visitandines aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Étienne, Universidad, págs. 69-88 [72]; CHORPENNING, J. F., “Mother of Our Savior and Cooperator in Our Salvation: *Imitatio Mariae* and the Biblical Mystery of the Visitation in St. Francis De Sales”, *Marian Studies*, 53, 2002, págs. 63-85.

13. “In 1637, he again ventured east, this time to Troyes. The negotiations for the house founded there, and in Annecy in Savoy two years later, were rooted in de Paul's spiritual camaraderie with other devotees of François de Sales in Paris, the center of which were the two convents of the Visitation order, instituted in the faubourg Saint-Antoine and faubourg Saint-Jacques in 1619 and 1626 respectively (a third convent was opened in 1660 in Saint-Denis). De Paul held an important position in the circle of Salesian disciples that lived in, visited, and provided resources for the convents, and it was their common affection for and reliance on the teaching of the late de Sales that brought him and the chief patron of Troyes and Annecy together. He owed his prominence to François de Sales, who had introduced him to the superior general of the Visitation (*sic.*), Jeanne Françoise de Chantal, with whom de Sales had founded the order in 1607, and had then agreed with her that they should appoint de Paul as the second ecclesiastical superior of the convents in 1622. In general, de Paul's duties as superior were those of a spiritual guardian, and he was obliged to attend the monthly chapters, carry out an annual visitation, attend professions and annual reviews of conscience, and so on. His ascension to the office was a genuine mark of the esteem in which de Sales and Chantal had come to hold him, and their trust in his abilities certainly raised his profile amongst the devout of Paris”, FORESTAL, A., *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 135, véanse también las págs. 136-139.

legislación aprobada fuese respetada por los obispos y prelados locales, allí donde se fundaban nuevas comunidades, y también se ocupó de la redacción de las Costumbres, el Directorio y el Ceremonial de la Orden. La madre debió viajar para que toda esta legislación fuese reconocida por todos los monasterios y también por los obispos, ya que no existía una superiora general, sino que cada comunidad estaba sometida al ordinario local, si bien se otorgaba una superioridad moral al monasterio de Annecy¹⁴. Juana se encargó incluso de supervisar el programa edilicio de los monasterios, que había sido diseñado poco tiempo antes de la muerte del fundador¹⁵. En todo caso, el instituto obtuvo un enorme éxito, pues al morir la fundadora en 1641 contaba ya con 86 conventos¹⁶.

En diversos momentos de su vida Juana de Chantal sufrió periodos de penas y angustias físicas y espirituales, que se agravaron tras la muerte de Francisco de Sales. Es notable, sin embargo, que sus sufrimientos no parecen haber obstaculizado su prodigiosa actividad fundacional, ni haber ocultado su juicio en la dirección y guía de sus hijas espirituales. En la línea de su propia experiencia, ella pensaba que “una oración de simple entrega a Dios” era el modo normal de actuar de las monjas de la Visitación. Para ella, los verdaderos criterios de santidad no eran tanto los fenómenos místicos, sino la humildad, el olvido de sí

14. BURNS, M.-P., “Jeanne de Chantal et la tradition”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (dir.), *Visitation et Visitandines...*, págs. 37-51.

15. Básicamente, el programa arquitectónico admitía el adorno y una bella decoración de la iglesia, para gloria de Dios, de la santa eucaristía y también para instrucción de los devotos, pero era austero en el diseño del convento, claustro y capilla de las monjas, al estilo capuchino. «De toutes les congrégations féminines sorties de la réforme post-tridentine, la Visitation est la seule à avoir formulé explicitement une véritable doctrine architecturale. L'incitative, on l'a vu, revient au fondateur, François de Sales, mais c'est la mère Chantal qui a tenu le rôle essentiel, faisant mettre au point un plan type, dont elle a non seulement assuré la diffusion et la pérennité, mais qu'elle a aussi marqué de son empreinte», LECOMTE, L., “Jeanne de Chantal «maitre de l'ouvrage» de son ordre”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (dir.), *Visitation et Visitandines...*, págs. 89-107.

16. En la expansión fundacional de los monasterios de la Visitación se destaca la actividad de patrocinio de varias reinas y princesas de diferentes monarquías católicas, también de obispos y de miembros encumbrados de las élites locales, así como de padres de la Compañía de Jesús. De hecho, la locación de las fundaciones coincidió con frecuencia con la existencia de una residencia de los jesuitas. Véase, JULIA, D., “L'expansion de l'ordre de la Visitation aux XVII^e et XVIII^e siècles”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (dir.), *Visitation et Visitandines...*, págs. 115-176. A pesar de contar con su casa central en la Annecy, no parece que la Casa de Saboya se identificase y simpatizase abiertamente con la orden, a la que consideraba más bien francesa. La rama de Carignano es la única que patrocinó sin reparos a las nuevas fundaciones que se desarrollaron en Piamonte y Saboya. Véase, MEYER, F., “La Maison de Saboya et la Visitation”, en HENNEAU, M.-É. (coord.), *Pour Annecy et pour le monde. L'ordre de la Visitation (1610-2010). Actes du colloque international d'Annecy (1^{er}- 3 juin 2010)*, Milano, Silvana, 2011, págs. 43-53.

mismo, el abandono efectivo a la voluntad de Dios y la “santa indiferencia”. Firmeza, resolución y alegría era lo que Juana esperaba de sus monjas. En su numerosa correspondencia (más de 2.800 cartas) con las monjas de su congregación, con clérigos y laicos, utilizando un lenguaje reposado y maternal, supo transmitir un auténtico salesianismo, pero a través de una experiencia personal original, un acabado conocimiento de la psicología humana (sobre todo de la femenina) y una gran capacidad de empatía¹⁷.

La propuesta espiritual realizada por Francisco de Sales, y seguida por Juana de Chantal, así como su impacto, especialmente en los medios cortesanos, puede colegirse de un panegírico realizado por Jacques Bossuet:

On reléguait dans les cloîtres la vie intérieure et spirituelle, et on la croyait trop sauvage pour paraître dans la Cour et dans le grand monde. François de Sales a été choisi pour l’aller chercher dans sa retraite, et pour désabuser les esprits de cette créance pernicieuse. Il a ramené la dévotion au milieu du monde. Mais ne croyez pas qu’il l’ait déguisée pour la rendre plus agréable aux yeux des mondains ; il l’amène dans son habit naturel, avec sa croix, avec ses épines, avec son détachement, et ses souffrances¹⁸.

Francisco de Sales sería beatificado por el papa Alejandro VII en el año 1662 y canonizado por el mismo pontífice en el año 1665¹⁹. Justamente fue a partir de estas últimas fechas que cobró notoriedad en el medio cortesano español la obra de este obispo francés y también la vida de su más célebre discípula, la madre Juana de Chantal.

17. BRIAN, I., “La lettre et l’esprit. Jeanne de Chantal directrice spirituelle”, en DOMPIER, B., JULIA, D. (dir.), *Visitation et Visitandines...*, págs. 53-67. El epistolario de la madre Chantal, con el correspondiente estudio crítico, ha sido editado por BURNS, M.-P., *Jeanne-Françoise Fremyot de Chantal, Correspondance. Edition critique*, 6 vols., Paris, Cerf, 1986-1996.

18. BOSSUET, J., *Panégryrique de Saint François de Sales*, en *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq IV, Paris, Desclée de Brouwer, 1922, pág. 328 sq.

19. Luego de la canonización de Francisco de Sales, el papa Alejandro VII comentó que, siendo nuncio en Münster durante las negociaciones de paz, en 1647, tuvo una visión del obispo a cuya intercesión había recurrido. En esa visión escuchó que Francisco de Sales decía: “Los negocios de la paz se terminarán dentro de poco a vuestra satisfacción. Usted regresará a Roma donde será hecho cardenal y luego papa, y Usted será quien me canonizará”, citado por ABBE DE BAUDRY, “Histoire de la canonisation de Saint François de Sales”, en *Œuvres complètes de François de Sales*, T. 1, Paris, Migne, 1861, col. 948. Sobre el proceso de beatificación y de canonización véase, BURNS, M.-P., “Le procès de canonisation de François de Sales”, en *Françoise-Magdeleine de Chaugy. Dans l’ombre et la lumière de la canonisation de François de Sales*, Annecy, Académie salésienne, 2002, págs. 70-75; SUIRE, É., *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVIème-XVIIème siècles)*, Burdeos, Presses Universitaire de Bordeaux, 2001, pág. 372.

La primera biografía en español de Juana de Chantal (1684)

Sonia Rouez ha estudiado las biografías de Juana de Chantal, en el marco del proceso de canonización y la promoción de su devoción impulsados por la misma Orden de la Visitación²⁰. Sin embargo, nada se dice acerca de las “vidas” de esta fundadora francesa publicadas en español. Las fuentes para la realización de las biografías de Juana se comenzaron a recopilar durante su vida y fue la hermana Françoise-Madelaine de Chaugy quien terminó de recoger los documentos para la redacción de unas memorias sobre la vida de la madre Chantal hacia 1642, proporcionando con ello la base para las publicaciones futuras²¹.

Entre los primeros biógrafos de la fundadora de las Hermanas de la Visitación se encuentran el padre jesuita Alexandre Fichet²² y el obispo-conde de Puy y limosnero mayor de la reina Ana de Austria, Henri de Maupas du Tour, quienes redactaron las dos primeras vidas entre los años 1643 y 1644. La primera a cargo del Monasterio de Annecy y la segunda del primer Monasterio de París, enclave patrocinado por la reina madre²³. De allí que esta última versión estuviera dedicada a la

20. ROUEZ, S., “La Visitation et la diffusion de la dévotion à sa fondatrice. La publication et la circulation des vies de Jeanne de Chantal”, *Siècles*, 16, 2012, págs. 103-118.

21. Véase, DOMPNIER, B., “Introduction: Les visitandines, les monastères et la Visitation. Parcours dans les sources et l’historiographie”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (dir.), *Op. cit.*, págs. 9-29.

22. «Jésuite, né vers l’an 1589, dans le diocèse de Genève, entra dans la société en 1607, et professa les humanités et la rhétorique dans le collège de la Trinité de Lyon. C’était un homme d’une lecture prodigieuse, dont on a, 1º une édition du *Corpus Poëtarum*, à Lyon, l’an 1616, en y ajoutant les poètes du Bas-Empire, une table fort ample, et un *musoeum rhetoricum et poëticum*, qui est un recueil de ce qu’il y a de plus remarquable dans les poètes. 2º *Arcana studiorum omnium methodus, et bibliotheca scientiarum*; à Lyon en 1649, in-8º, et réimprimé en 1710, avec quelques autres pièces, par les soins de Jean-Albert Fabricius. 3º *Favus Patrum* (Miel des saints Pères); c’est un recueil in-24, des pensées des Pères. 4º *Le Triomphe du Saint-Siège contre un conseiller hérétique de Grenoble*, à Grenoble en 1640. 5º *La Vie de la mère de Chantal*, fondatrice des religieuses de la Visitation, à Lyon en 1642, in-8º. (Le père Colonia, *Hist. littér. de la ville de Lyon*, tom. 2.), RICHARD, Ch.-L., Giraud, J.-J., *Bibliothèque sacrée, ou dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique. Géographique, et chronologique des sciences ecclésiastiques*, T. XI, Paris, Méquignon fils aîné, 1823, págs. 97-98.

23. La influencia de la Visitación en el ámbito cortesano francés se acrecentó desde la fundación del convento de París, entre 1619 y 1629 en la *rue Saint-Antoine*. Allí profesó en 1637 Luisa de Lafayette, joven dama de la casa de la reina Ana de Austria, quien había logrado ejercer una gran influencia sobre el rey Luis XIII. Se cree que esta monja fue quien convenció al rey para que consumase el matrimonio con su esposa. A partir de entonces, Ana de Austria se convirtió en una gran benefactora de la Visitación, a la que ya había favorecido anteriormente. La reina habría conocido personalmente a Juana de Chantal en el año 1641, por mediación de la duquesa de Montmorency, quien había tomado el hábito de las salesas en el Monasterio

real benefactora y fue quizás por ello que conoció un mayor éxito, con ocho ediciones hasta 1672. A partir de entonces, salvo por el caso de la *Vie Abrégé*, publicada en 1697, no se editaron otras versiones en francés hasta el inicio del proceso de canonización.

Veamos la relación de Henri de Maupas du Tour con los fundadores de la Visitación y el contexto en el que este eclesiástico, activo miembro del “partido devoto”, había compuesto la biografía de Juana de Chantal. Había nacido en 1606, en Champagne, en el castillo de Cosson, a seis millas de Reims. El rey Enrique IV, que quería mostrar su aprecio por su ex compañero de armas, Charles de Maupas, fue el padrino de su nuevo hijo, Henri. En 1600, Charles Cauchon de Maupas, barón du Tour y consejero de Enrique IV, se había casado con Anne de Gondì, la hija mayor de Jérôme de Gondì, *chevalier d'honneur* de la reina María de Medici. De acuerdo con las costumbres de la época, los padres de Henri dirigieron a su hijo menor muy pronto hacia la carrera eclesiástica. A la edad de diez años recibió la tonsura y fue nombrado, por privilegio real, abad comanditario del Monasterio de Saint-Denys en Reims. En 1618, después de la muerte de su hermano mayor, Henri renunció a sus derechos como heredero para comenzar a prepararse para el sacerdocio. Durante este tiempo estudió con los jesuitas en el Colegio de Reims y, más tarde, en la Universidad de Pont-à-Mousson. Obtuvo los títulos de bachiller en filosofía en mayo de 1622 y de doctor en Teología el 13 de diciembre de 1623. Ordenado en 1629, Henri recibió inmediatamente el importante puesto de vicario general de Reims. En 1634, mientras permanecía como vicario general, fue nombrado primer capellán de la reina Ana de Austria, un ministerio que le exigió realizar frecuentes viajes a la corte. Estas visitas a París lo pusieron en contacto con los maestros más importantes de la Escuela Francesa después de Bérulle: Charles de Condren, Jean Eudes, Jean-Jacques Olier y, sobre todo, Vincente de Paul. El Padre de Maupas asistió regularmente a sus famosas “Conferencias de los martes”, que profundizaron su deseo de vivir de acuerdo con la santidad de su vocación. Durante estos años, Henri de Maupas entró en contacto con la Compañía del Santísimo Sacramento

de Moulins, que ella misma había ayudado a fundar. Siguiendo la tradición de las princesas de la Casa Habsburgo, la reina Ana patrocinó numerosas fundaciones de monjas, entre ellas, algunos monasterios de la Visitación, como los de Saint Denis y de Metz, o puso bajo patrocinio real a otros tantos, como sucedió con el de Nîmes. Véase, MOOTE, L., *Louis XIII, the Just*, Los Angeles, University California Press, 1989, págs. 275-278; DARRICAU, R., “L'action charitable d'une reine de France: Anne d'Autriche”, *XVIIe siècle*, 90-91, 1971, págs. 111-125; DUVIGNACQ-GLESSEN, M.-A., *L'Ordre de la Visitation à Paris aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Ed. du Cerf, 1994, págs. 44, 230 y ss.

y se convirtió en miembro activo²⁴. Otra figura conoció en esos años fue Francisco de Sales, quien le ayudó en su formación espiritual. Los escritos y el ejemplo de este santo obispo y de su Orden de Visitación tuvieron un profundo efecto en el futuro obispo de Le Puy. Su admiración y amistad por la Orden de la Visitación le valieron el honor de componer la oración fúnebre a Juana de Chantal el 13 de diciembre de 1641. En 1644, Maupas publicó la *Vie de la Vénérable Mère Jeanne Françoise Frémiot de Chantal*, dedicada a la reina Ana de Austria, que tuvo un éxito significativo. Más tarde, en 1657, publicó la *Vie du Vénérable Serviteur de Dieu, François de Sales*, que dedicó al papa Alejandro VII. En el último trabajo expresa su profunda admiración por la Orden de Visitación: "Las respeto [a las órdenes religiosas], las honro [...] pero confieso que la Orden de la Visitación tiene mi particular bendición por su observancia exacta de lo más sagrado, las leyes de la humildad y de la caridad"²⁵.

En 1641, Luis XIII nombró a Henri de Maupas obispo de Le Puy. De acuerdo con este nombramiento, mantuvo sus funciones como capellán de la reina. Sin embargo, tuvo que esperar las bulas papales que conferían la investidura canónica. El nuevo obispo fue consagrado recién el 4 de octubre de 1643 en la iglesia jesuita de la rue St. Antoine en París, un detalle

24. La Compañía del Santísimo Sacramento había nacido «en 1630 dans les milieux dévots de la cour et sous les auspices des réguliers les plus engagés dans la Réforme catholique: son fondateur en est le duc de Ventadour, lieutenant général du roi en Languedoc, mais le projet fut mis en forme par un Capucin, Philippe d'Angoumois, et approuvé à la fois par le confesseur jésuite du roi, le P. Suffren, et par le général de l'Oratoire, le P. de Condren. Elle est aussi approuvée par Louis XIII et Anne d'Autriche, ainsi que par le pape Urbain VIII [...] Elle essaie en province : le mouvement des fondations est surtout concentré dans les années 1640 jusqu'à la Fronde et aboutit à l'institution de 65 compagnies sur l'ensemble du territoire, qui restent étroitement subordonnées à celle de la capitale. [...] Les exercices et objets de la charité des confrères seront les hôpitaux, prisons, malades, pauvres affligés honteux, tous ceux que ont besoin de secours... [...] Son action ne fut pas politique, mais sociales et morale: création d'hôpitaux généraux au de compagnies de charité, amélioration du sort des forçats, surveillance des marchands et des patrons au nom d'une notion implicite de «juste prix» et du «juste salaire», lutte contre le duel, répression de la prostitution et du libertinage, soutien à la réforme du clergé, aux missions de l'intérieur comme de l'extérieur, aide à la scolarisation des enfants du peuple, application «à la rigueur» de l'édit de Nantes, etc. [...] son rigorisme moralisateur exalte les devoirs individuels du croyant tandis que par ses méthodes elle stimule l'action individuelle de ses membres: cet individualisme est protégé par le secret dont elle s'entoure et ce dernier y trouve peut-être sa vrai légitimité. Dans une société que ne reconnaît de véritable existence qu'à des corps et des communautés, pas à des individus isolés», HOURS, B., *L'Eglise et la vie religieuse dans la France moderne...*, págs. 229-231.

25. VACHER, M., *Nuns Without Cloister. Sisters of St. Joseph in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Maryland, University Press of America, 2010, págs. 31-34.

que demuestra su vínculo con la Compañía de Jesús. Durante el lapso de dos años entre su nominación al obispado en 1641 y su consagración en 1643, Maupas mantuvo correspondencia con su primer secretario sobre el progreso de los asuntos en Le Puy y con frecuencia recomendó que siguiera el consejo del rector del colegio de los jesuitas. Sus comentarios sobre los jesuitas en esa correspondencia fueron siempre favorables. El 20 de septiembre de 1644, encargó a Maurice Dasquemie, canónigo de la catedral de Le Puy, “establecer canónicamente la Cofradía del Santísimo Sacramento del Altar en todas las parroquias de la diócesis”. En 1652, le pidió a Jean Jacques Olier, fundador de los sulpicianos, que estableciera un seminario en Le Puy. Cuando se publicó su biografía de Francisco de Sales en 1657, la corte papal puso a Henri de Maupas a cargo de la investigación que llevó a la beatificación del obispo de Ginebra. También fue Maupas a quien el rey, la Asamblea del Clero y la Orden de Visitación le encomendaron el cargo de postulador para la canonización. Después de algunas demoras rutinarias, tuvo la alegría de escuchar que la santidad de Francisco de Sales había sido proclamada en Roma el 25 de febrero de 1665, y el 19 de abril del año siguiente pudo estar presente en la Ciudad Eterna para la celebración de la canonización²⁶. La figura de este obispo, preocupado por la fundación de un seminario, las visitas pastorales y la promoción de la vida sacramental en su diócesis, lo señalan como un típico obispo postridentino.

La primera traducción al español de la biografía de la Madre Chantal, escrita por el obispo de Maupas fue realizada en el año 1684, bajo el título: *Vida de la Venerable madre Sor Juana Francisca Fremiot fundadora de la Orden de la Visitación de Santa María; grande hija espiritual del*

26. El Obispo de Maupas había intervenido en la fundación de la Congregación de las Hermanas de San José, religiosas sin clausura, dedicadas a la atención de enfermos y a la educación, inspirada en la espiritualidad jesuita promovida por el padre Médaille, su fundador. “By that time Henry de Maupas was no longer Bishop of Le Puy. He had engaged in bloody conflicts with the Lord of Polignac, governor of the Velay, a fractious neighbor who impinged on the bishop’s authority. As a result, Louis XIV rendered judgment in favor of the governor, transferring the bishop of Le Puy to the see of Evreux in 1662. This royal decision was very bitter, especially for one who had so faithfully served the king and still remained chaplain to Queen Anne of Austria. In his new diocese, Henry de Maupas continued the same apostolic zeal as in Le Puy. He established a seminary for the formation of clerics, visited parishes, and preached sermons. To promote devotion to the Blessed Sacrament of the Altar as he had done in Le Puy, he established perpetual adoration in all parishes of his diocese. Toward the end of his life, poor health made his pastoral ministry more difficult. Bishop de Maupas died as a result of an accident, when the horses bolted as he was getting out of his carriage during a visit. He suffered a fractured skull and died two days later on August 12, 1680”, VACHER, M., *Nuns Without Cloister...*, pág. 34.

glorioso San Francisco de Sales²⁷. Estaba dedicada a María Guadalupe de Lancaster y Cárdenas, duquesa de Aveiro, Maqueda y Arcos (1633-1715), una de las mujeres más ricas, cultas y piadosas de su tiempo, propietaria de una biblioteca integrada por más 4.347 ejemplares y promotora de las artes, así como de numerosas obras misionales realizadas por capuchinos y jesuitas²⁸. De hecho, esta versión de la biografía de Juana había sido traducida al español por Francisco de Cubillas, seudónimo que, según Palau y Dulcet, utilizaba el padre Bartolomé Alcázar (1648-1721), reputado profesor del Colegio Imperial de Madrid²⁹.

27. *Vida de la Venerable madre Sor Juana Francisca Fremiot...*, Madrid, Por Antonio de Zafra, 1684.

28. Gran devota de la Compañía, mantuvo una correspondencia tupida con numerosos misioneros, a los que asistió, financiando sus emprendimientos sobre todo en Asia. Protegió, además, a artistas, como a Francisco Ignacio Ruíz de la Iglesia (1649-1704), que se consideraba su criado. Para ella pintó dos retratos, que se conservan en el Museo del Prado y en la Real Academia San Fernando. Entre su numerosa obra, Ruíz de la Iglesia pintó también un cuadro de san Francisco de Sales, hacia 1681, para la Capilla de la Real Congregación del Cristo, de la iglesia de San Ginés, que había sido fundada en 1651 por el arzobispo Baltasar de Moscoso, miembro de la Escuela de Cristo, y otro con el mismo tema, producto de la desamortización, que se conserva en el Museo Nacional de Escultura. Véase, DE MOURA SOBRAL, L., “María Guadalupe de Lencastre (1630-1715). Cuadros, libros y aficiones artísticas de una duquesa ibérica”, *Quintana*, 8, 2009, págs. 61-73; MAILLARD ÁLVAREZ, N., “María Guadalupe de Lencastre, Duquesa de Arcos y Aveiro, y su biblioteca”, en *Actas de las XIV Jornadas sobre Historia de Marchena. Iglesias y conventos*, Marchena, Ayuntamiento, 2011, págs. 139-157; PARDO PORTO, B., “El retrato olvidado de la gran intelectual del Barroco hispano”, *ABC*, 11 de junio de 2018, https://www.abc.es/cultura/abci-retrato-olvidado-gran-intelectual-barroco-hispano-201806090101_noticia.html; FERNÁNDEZ DE LA HOZ, T. Z., “Francisco Ignacio Ruiz de la Iglesia (1649-1703) en el Museo del Prado: revisión y nuevas atribuciones”, *Boletín del Museo del Prado*, t. XXXI, 49, 2013, págs. 82-95; KREISLER PADÍN, M., “Notas y noticias sobre la capilla de la Congregación del Cristo de San Ginés”, *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo*, 23, 1929, págs. 333-352.

29. El padre Alcázar había nacido el 23 de agosto de 1648 en Murcia y muerto el 14 de enero de 1721 en Madrid. En 1664 ingresó en la Compañía y realizó sus estudios de Filosofía en Madrid y de Teología en Murcia. En 1675, ya consagrado sacerdote, fue nombrado profesor de Humanidades y Retórica en el Colegio Imperial de Madrid. Tras un breve rectorado en Cuenca (1691 y 1694) regresó a Madrid donde ocupó la cátedra de Matemáticas entre 1695 y 1700. Ese último año fue nombrado historiador de la provincia jesuítica de Toledo y liberado de sus actividades docentes. Junto con el padre José Cassani fue miembro fundador de la Academia de la Lengua y activo colaborador del *Diccionario de Autoridades*. Experto en retórica y en lengua latina, conocía la obra de Francisco de Sales, puesto que también participó en la censura y pesquisa de algunos de sus escritos publicadas en español, como el *El estandarte de la Santísima Cruz*. Fue un destacado matemático y traductor. Sin embargo, en ninguno de los estudios biográficos realizados sobre el padre Alcázar y su obra, se menciona la traducción de la biografía de Juana de Chantal, pero sí se lo asocia con “Francisco de Cubillas”. Véase, SÁNCHEZ RUIZ, F., “El Humanista P. Bartolomé Alcázar, de la Compañía de Jesús (1648-1721)”, *Anales de la Universidad de Murcia*, 1947-1948, págs. 649-840; ESCALERA, J., “Alcázar Bartolomé, humanista e historiador”, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 1, Madrid, Pontificia Universidad Comillas, 2001, pág. 40.

La obra contiene un prólogo del autor —en el que revaloriza la mortificación cristiana— y, a continuación, la biografía en sí misma de Juana de Chantal, que consta de 388 páginas. Está dividida en tres partes: la primera dedicada a su niñez, juventud y desempeño como esposa, madre y viuda; la segunda a su vida y actividades en la vida religiosa; y la tercera incluye las prácticas de las virtudes heroicas, que se glosa con episodios y extractos de su correspondencia personal. En el prólogo, el autor desarrolla un breve tratado sobre la perfección espiritual, donde las obras y el mérito juegan un rol central, que se pueden ejercitar en todo estado de vida. Allí se presenta a Juana de Chantal como modelo para cualquier estado de vida:

Y aviendo llegado por estas virtudes al supremo grado de la perfección, estuvo en el Mundo, sin ser del Mundo: rodó por él en el discurso de los quatro estados de su vida, doncella, casada, viuda, religiosa, como un cuerpo esférico y redondo por una superficie plana, sin tocar en él, sino por el punto indivisible de la necesidad. Tuvo por prestados, no por propios, los bienes de este Mundo. Retuvo el uso y rehusó el gozo³⁰.

Palabras que cobran sentido si se considera que fueron escritas en medio del torbellino que causaba en Roma durante esos años la controversia contra Miguel de Molinos (1628-1696) y su libro *Guía espiritual*, que concluyó en un proceso inquisitorial en 1685 y en su condenación dos años después³¹. Querella en la que los jesuitas italianos y españoles estaban sumamente implicados, ante todo, porque muchos conventos de monjas se apartaban de su dirección espiritual, calificada de “ascetismo riguroso”; en segundo lugar, por el éxito de la *Guía* y de la enseñanza mística que transmitía, vehiculada sobre todo por los

30. *Vida de Juana de Chantal*, pp. 18, 27-29.

31. “Ideas fundamentales del molinosianismo fueron, el desprecio del hombre y la alta estimación de Dios. Hizo Molinos una especie de canto a la “nada”, porque la vida, el reposo, la alegría del alma, la unión amorosa y la transformación divina consisten en no desear nada, en no considerar nada, en abismarse en la nada. Sólo de esta forma Dios será todo para el hombre. La felicidad está pues en la nada”. Cuestiones que no eran desconocidas en la España religiosa del siglo XVII, ya que el quietismo era promovido por numerosos religiosos procedentes de las órdenes descalzas. Al respecto véase, ESPONERA CERDÁN, A., “El molinosismo del siglo XVII y las mujeres”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 93, 2018, en prensa. El quietismo de Molinos tuvo un gran desarrollo en la sociedad italiana, donde se diferenciaba del francés por la emergencia de focos de practicantes. La *Guía espiritual* había alcanzado un gran éxito editorial también en España, con ediciones en Madrid (1676), Zaragoza (1677) y Sevilla (1678). Se situaba en la tradición del recogimiento español y en parte por ello Molinos tuvo muchos seguidores, sobre todo en Sevilla, la mayor urbe de España. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. “Molinos y el quietismo español”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t. IV, Madrid, BAC, 1979, págs. 496 y ss.

miembros de la *Escuela de Cristo*, una amplia red de cofradías a la que pertenecía Molinos; y, por último, por las sinceras denuncias hechas por muchos párrocos y eclesiásticos italianos, acerca de los errores que habían observado en la praxis de la teoría molinosista en la gente común, sobre todo de tipo moral y sacramental³². Hay que decir que el proceso contra Molinos tuvo, además, un claro sesgo político, antihabsburgo y antiespañol, en medio del enfrentamiento de Luis XIV contra la Casa de Austria por la sucesión de Carlos II, que pesó enormemente en perjuicio de Molinos. Por lo tanto, el prólogo de la biografía de Juana de Chantal, traducida por el padre Alcázar, es de carácter antiquietista y antimolinista³³.

Si bien no se conocen reimpressiones de esta traducción, Francisco Cubillas venía desarrollando una ingente labor como traductor de las obras de Francisco de Sales desde el año 1661, cuando publicó la *Práctica del amor de Dios*³⁴, justamente durante los años en que se concluía el proceso de canonización del obispo de Ginebra. A este libro le siguieron: *Los verdaderos entretenimientos* (1667), *Cartas espirituales* (1671), *Introducción a la vida devota* (1673) y *El christiano interior o la conformidad interior que deben tener los cristianos con Jesucristo* (1677), que

32. Como respuesta al encarcelamiento y proceso iniciado en Roma, y en coordinación con las acusaciones iniciadas por los jesuitas en Italia, numerosos tribunales inquisitoriales locales y la Suprema actuaron en España, en los meses finales de 1685, para condenar también las tesis de Molinos. En España se verificó un rechazo especial a su doctrina, que, desde un punto de vista moral, era laxista. Al respecto véase, DUDON, P., *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, París, Beauchesne, 1921; ELLACURÍA BEASCOECHEA, J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos, (procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1956 [tesis doctoral]; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Guía espiritual, edición crítica*, Madrid, 1976; HUERGA, Á., “El antimolinismo del Beato Posadas”, *Revista Española de Teología*, 37, 1977, pp. 85-110; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., *Molinosiana: investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987; CASTAGNETTI, Ph., “Les espagnols d’Italie et l’affaire Molinos”, NOURRISSON, D., PERRIN, Y. (dirs.), *Le barbare, l’étranger: images de l’autre: actes du colloque organisé par le CERHI*, Saint Étienne, Université, 2005, págs. 193-240; CALVO GÓMEZ, J. A., “Sectas místicas y alumbrados en los siglos XVI y XVII”, en MAGAZ, J. M. (dir.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española*, Madrid, Universidad San Dámaso, 2014, págs. 63-94.

33. Sobre la doctrina y el desarrollo del “quietismo” y las distintas reacciones que produjo, véase PACHO, E., “Michel de Molinos”, “Quiétisme”, “Illuminisme”, en *Dictionnaire de Spiritualité...* París, Beauchesne, 1980, págs. 1.368- 1.390; 1.486-1.514; 2.756-2.850. Para precisar los cambios semánticos y conceptuales que sufrieron las distintas corrientes y movimientos en disputa, véase MAIRE, C., “Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme”, *Annales de l’Est*, 1, 2007, págs. 13-43.

34. *Practica del amor de Dios; que en franceses escrivio san Francisco de Sales; y traduxo al castellano, el licenciado Francisco Cuvillas Donyague; con vn epitome de la vida del mismo santo...*, Madrid, Por Pablo del Val, 1661.

dedicó a don Juan José de Austria, y las *Cartas espirituales* (1686). Varias de ellas reeditadas en numerosas ocasiones desde entonces y durante los siglos XVIII y XIX. Como se puede observar, la biografía de Juana de Chantal se sitúa entre las últimas obras de este conjunto traducidas al español por el padre Alcázar. Pero ¿qué lo llevó a publicar las obras del obispo de Ginebra y, además, la biografía de su compañera espiritual? El autor lo descubre en el “Epítome a San Francisco de Sales”, prólogo a la primera edición de la *Práctica del Amor de Dios*. Allí dice lo siguiente:

[La lectura de *Introducción a la vida devota*] me movió a desear los libros de la Vida de nuestro Santo, después que supe estaban escritos, con tan erudita extensión en Latín, y en francés, y aunque conocí la dificultad de alcanzarlos, por no los aver en España, fue servido nuestro Señor de vencerla, tomando por instrumento al Excelentísimo Señor Marqués de Aytona, que lo es grande para todas las obras del servicio de Dios, y aprovechamiento de las Almas, promoviéndolas con su exemplo, amparo, y dirección en toda la Christiandad. Mandó, pues, su Excelencia traer de Francia estos libros, con otro grande de todas las Obras del Santo, mina preciosa de donde con la soberana gracia espero sacar mas tesoros con que enriquecer mi nación: dellos he recogido este compendio para gloria de Dios, honra de su Santo, y seguro apoyo de la celestial doctrina deste libro³⁵.

Es decir, se trataba de un encargo. Un verdadero emprendimiento editorial, patrocinado por uno de los personajes más prominentes de los últimos años del reinado de Felipe IV y de la regencia de Mariana de Austria, quien había iniciado su carrera de armas en Flandes y había sustituido en el título a su padre en el año 1635³⁶. A partir de

35. CUVILLAS DONYAGUE, F., “Epítome de la vida, virtudes y milagros del Santo Francisco de Sales”, en Francisco de Sales, *Práctica del amor de Dios*, Barcelona, Jaime Batle librero, 1698, S/n.

36. Guillén de Moncada pertenecía a uno de los linajes más prominentes de la Corona de Aragón, que desde el último tercio del siglo XV tenía sus principales estados señoriales en el reino de Valencia. Los servicios prestados a Carlos I le valieron a los Moncada el título de condes en 1523. Este premio, además, a Juan de Moncada con el título de virrey de Sicilia, uniendo los destinos a la familia a los reinos italianos. Durante el siglo XVI, ventajosos matrimonios con poderosos linajes catalanes, los Cardona y los Gralla, consolidaron la posición social y económica del linaje Moncada. De hecho, el palacio de los Gralla en Barcelona se convirtió en la residencia familiar. Ese poder, unido a los servicios prestados a Felipe II se traduciría en la obtención, por parte del conde Francisco de Moncada, del título de marqués de Aitona en 1581, que heredó Gastón de Moncada y Gralla. Este sirvió como virrey de Cerdeña y ya a Felipe III como embajador en la corte de los archiduques, en Bruselas. Servicios que lo introdujeron en la casa real con el título de mayordomo mayor. Luego sería embajador en Roma y virrey de Aragón. Felipe IV lo convertiría en consejero de Estado en 1621. El siguiente marqués, Francisco de Moncada y Castre, va a renovar la tradición

entonces, a la actividad militar, Guillén de Moncada había agregado el desempeño como gobernador de Galicia y virrey de Cataluña, y, finalmente, como consejero de Estado³⁷. A la muerte de Felipe IV, había sido nombrado miembro del consejo de regencia de Carlos II, sirviendo a la reina madre en el oficio de camarero mayor y de caballero mayor, siendo considerado por Silvia Mitchell, un “ministro-privado”³⁸.

Las obras que tradujo el padre Alcázar bien pueden haber sido adquiridas en Flandes, ya que las monjas de la Visitación habían fundado allí un monasterio en Mons en el año 1650 y otro en la misma Bruselas en 1670³⁹. De todos modos, el IV Marqués de Aitona no sólo era un hombre político y de armas, también era un hombre sumamente piadoso, vinculado a los frailes descalzos, a los capuchinos y también a los jesuitas, y uno de los fundadores y quizás el más importante difusor de un nuevo tipo de asociación religiosa, la Escuela de Cristo, que se había instituido por primera vez en Madrid hacia 1653, y que inmediatamente se extendió con nuevas fundaciones por el resto de la Península y luego

de servicio de su antecesor, desempeñándose como embajador en Viena (1624-1629) y luego en los Países Bajos como embajador y, tras la muerte de Isabel Clara Eugenia, como gobernador. En 1634 fue nombrado consejero de Estado. Véase, MOLAS RIVALLTA, P., *L'alta noblesa catalana a l'etat moderna*, Bracelona, Eumo, 2004, págs. 55-61.

37. Siempre gozó de la protección del monarca. De hecho, Felipe IV lo convirtió en grande de España el 6 de enero de 1640 y también lo hizo Maestro racional de su Casa. En 1644 el rey autorizó su matrimonio con Anna de Silva, hermana del marqués de Orani, y también el de su hermana Catalina con el duque de Montalto. Fue capitán general de Galicia, entre 1645-47, y luego virrey de Cataluña, capturando la ciudad de Lérida. Allí protagonizó un episodio trágico, pues hizo ajusticiar un auditor del ejército, sin autorización real, lo que comportó su destitución. Si bien conservó todos los oficios que tenía en la corte. Véase, MOLAS RIVALLTA, P., *L'alta noblesa catalana...*, págs. 62-64; DUQUE DE MAURA, *Vida y reinado de Carlos II, Tomo I, La minoridad. Los dos matrimonios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1954, págs. 59-61.

38. “During Mariana’s regency, Aytona came to enjoy the queen’s trust and patronage through demonstrations of his statesmanship. She sought his guidance on a variety of important topics, appointed him mayordomo mayor in 1667, and named him Captain of the Queen’s Royal Guard in 1669. Although much emphasis has been placed on Nithard’s influence on Mariana, Aytona actually played a more pivotal role in the formulation of policy, distribution of royal patronage, and the organization of the monarchy’s military. He singlehandedly led the reforms of the royal households. His memoranda to the queen, present clear evidence not only of the partnership between the queen and her trusted councillor, but also of the political”, MITCHELL, S., *Mariana of Austria and Imperial Spain: Court, Dynastic, and International Politics in Seventeenth-Century Europe*, Miami, 2013, págs. 112-113 [tesis doctoral inédita].

39. La Visitación no habría tenido un gran desarrollo en los Países Bajos españoles. Se fundaron solamente los dos monasterios señalados, patrocinados por miembros de las oligarquías urbanas que contaban con alguna hija que había profesado ya en los monasterios franceses. Véase LIBERT, M., “L’ordre de la Visitation dans l’espace belge”, en HENNEAU, M.-É. (ed.), *Pour Annecy et pour le monde. L’ordre de la Visitation (1610-2010)...*, págs. 55-63; JULIA, D., “L’expansion de l’ordre de la Visitation aux XVII^e et XVIII^e siècles”, *Op. cit.*, pág. 137.

en Indias⁴⁰. Esta cofradía seguía claramente la estructura y dinámica de los Oratorios de San Felipe Neri, y estaba dirigida a la perfección del cristiano común, aquel que no vivía en monasterios. De allí, los ejercicios, lecturas, meditaciones, penitencias y prácticas benéficas y sacramentales que sus miembros –laicos y eclesiásticos– se veían obligados a desarrollar⁴¹.

Aitona mismo se había encargado de fundar la Escuela de Barcelona, y de mantener una tupida correspondencia con las autoridades de las demás. De hecho, una nota esencial de estas asociaciones cristianas era la solidaridad entre sus miembros, que posibilitó un nuevo tipo de vínculo entre laicos y clérigos, si se quiere, más horizontal. Hombres como el obispo Palafox o el consejero Miguel de Salamanca⁴² convivían durante las reuniones con tenderos y gente de estratos sociales inferiores de la Villa y Corte. Es interesante que todos ellos, en sus testamentos, hayan recordado a sus compañeros y a la misma Escuela de Cristo, a la que dedican tiernas palabras, tal como lo hizo el mismo Palafox en el suyo⁴³.

Evidentemente, el padre Alcázar (Francisco Cubillas) pertenecía también a esta asociación, y sus traducciones fueron publicadas por las escuelas de Madrid y de Barcelona, donde se localizan las prensas que las editaron. De hecho, hay que pensar también que los miembros

40. En cierto modo, la Escuela de Cristo recuerda, por sus características y por la gran influencia que ejerció entre los miembros de la corte española, a la *Compagnie du Saint-Sacrement*, fundada hacia 1630 en los medios devotos y contrarreformistas de la corte francesa. Véase, TALLON, A., *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667). Spiritualité et société*, París, Ed. du Cerf, 1990; GARCIA FUERTES, G., "Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las Escuelas de Cristo, de Madrid y Barcelona, en la segunda mitad del siglo XVII", *Pedralbes*, 13/2, 1993, págs. 319-328; "Élites cortesanas y élites periféricas. La Santa Escuela de Cristo de Valencia en el siglo XVII", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 40, 2014, págs. 153-190.

41. Una curiosa coincidencia, es que las Constituciones de las Escuelas de Cristo fueron aprobadas por el papa Alejandro VII en 1665, durante el mismo año en que se canonicaba a Francisco de Sales.

42. Véase, FAYARD, J., *Les membres du Conseil de Castille à l'époque moderne (1621-1746)*, Ginebra, Librairie Droz, 1991, págs. 174, 279 y 479.

43. "I respeto de que yo soy Congregante, aunque indignissimo, de diversas Congregaciones de la Corte, i fuera della, en España, i en las Indias, i estoy assentado en diversas cofradías, dejo orden a mi Secretario, i pido amis Albazeas i Ejecutores de esta mi ultima voluntad, embien una copia [...] en Madrid, donde he sido Congregante i puedan hazerme los sufragios, que como a hermano me tocan, principalmente en las Congregaciones del Refugio, de la Madalena, San Salvador, el Cavallero de Gracia, del Ave María, i de la Escuela de Christo Nuestro Señor, que yo amo tanto", GONZÁLEZ DE ROSENDE, A., *Vida y virtudes del Ill.mo i exc.mo señor D. Juan Palafox y Mendoza*, Madrid, Por Julián de Paredes, 1665, págs. 265-266.

de las Escuelas de Cristo estaban obligados a tomar un director espiritual permanente y, comúnmente, estos fueron jesuitas. Por otra parte, el mismo marqués de Aitona, si bien no tenía confesor de la Compañía, mantuvo una muy buena relación con los jesuitas de Madrid e, incluso, había integrado el partido *nithardista* durante la regencia de Mariana de Austria⁴⁴.

Por otro lado, el padre Alcázar era, además, un devoto de san Francisco de Sales, al que en reiteradas ocasiones denomina “Mi padre”, y, evidentemente, consideró, tal como se coligen de los prólogos que realizó a las traducciones, que la espiritualidad del santo francés era la que mejor se adaptaba a los requerimientos de las Escuelas de Cristo y, sobre todo, de los cortesanos que pertenecían a ella. De hecho, en el prólogo a su traducción de la *Introducción a la vida devota*⁴⁵, pone de manifiesto el impacto directo de las obras de Francisco de Sales entre los miembros de la Escuela de Cristo y en la difusión que por cuenta propia estos realizaban de las mismas. Allí se dirige a Aldonza Fernández de Cabrera, hija del conde de Torrellas y esposa de Miguel de Salamanca⁴⁶, de quien describe las prendas morales y religiosas que la habían convertido en una verdadera discípula del santo francés:

Esta introducción es una Catena de todas las virtudes, práctica de verdadera devoción y piedad, ordenada a la guarda perfecta de los Mandamientos, con la voluntaria supererogación de los Consejos, proporcionados respectivamente a casi todos los estados seculares de la Iglesia. Forma en ella una Republica santa, y una policía espiritual enseñando (como en una suma) la

44. Al igual que su padre, Guillén de Moncada mantuvo una buena relación con los jesuitas. Sus confesores fueron dominicos y mercedarios. Respecto a Nithard, parece que Aitona apoyó la labor del confesor de la reina, pero al igual que todos los miembros del Consejo, terminó por abandonarle. Véase, ARCHIVO HISTÓRICO DE PROTOCOLOS DE MADRID, pro 10,408, f. 149r-166r; DE LLAGUNO Y AMÍROLA, E., *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración*, Volumen IV, Madrid, Imprenta Real, 1829, pág. 654; NOVO ZEVALLOS, J. R., “De confesor de la Reina a embajador extraordinario en Roma: La expulsión de Juan Everardo Nithard”, en MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coord.), *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Polifemo, 2010, págs. 751-836; CRESPI DE VALDAURA CARDENAL, D., *Nobleza y corte en la regencia de Mariana de Austria (1665-1675)*, Madrid, UAM, 2005, págs. 35-37, 197-200 [tesis doctoral inédita].

45. Editada para corregir errores y omisiones de las publicaciones anteriores -realizadas por el padre Esteban, hecha para el archiduque Alberto en 1618, y por Francisco de Quevedo en 1634, 1646 y 1658.

46. Janine Fayard señala que Aldonza «épouse en 1648 D. Miguel de Salamanca, qui était alors conseiller d'Italie. Il convient de préciser qu'elle appartenait au monde de l'administration. Son père était, au moment du mariage, corregidor de Madrid et elle-même était veuve de D. Antonio de Camporredondo, fiscal du Conseil des Ordres, fils du conseiller de Castille du même nom», FAYARD J., *Op. cit.*, pág. 291.

erudición de la gracia de N. Salvador, que consiste en vivir sobria, justa, y piadosamente en este siglo, renunciando la impiedad, ambiciones de él⁴⁷.

La edición en español de 1739

En el año 1713 se iniciaba el proceso de beatificación de Juana de Chantal⁴⁸. Por lo tanto, las *Vidas* de la madre adquirieron un gran valor, puesto que no existía en ese momento testigos oculares que pudiesen realizar contribución alguna en la causa⁴⁹. A pedido de la procuradora, se ordenó en 1714 la elaboración de una nueva biografía, que se encargó al abad Marsollier, que había realizado dos años antes la de Francisco de Sales, pero que en este caso debía mostrarse prudente y, por ello, descartar numerosos milagros cumplidos por intercesión de Juana de Chantal, así como las menciones acerca de la oración mental y la correspondencia con personajes controvertidos, como la madre Angélique Arnauld, que integraban la anterior semblanza escrita por el obispo de Maupas du Tour. Esta nueva biografía fue traducida al italiano por la superiora del monasterio de Roma y propuesta para el expediente que estudiaba la Congregación de los Santos.

Sin embargo, los rumores de quietismo y jansenismo que circulaban en torno a la madre de Chantal y a algunas de sus seguidoras, a partir de 1733, empantanaron el proceso⁵⁰. De allí que surgiese la necesidad de recurrir a nuevos apoyos, como lo fue la reina jacobita de Inglaterra María Clementina Sobieski, quien, entre otras cuestiones, financió la publicación de una nueva biografía en italiano, esta vez realizada por el padre Carlantonio Saccarelli (camiliano) que en ese momento actuaba como procurador de la causa⁵¹. Esta *Vita della venerabile madre Giovanna Francesca Fremiot di Chantal fondatrice dell'Ordine della Visitazione de Santa Maria*, elaborada para convencer a los cardenales,

47. *Introducción a la vida devota de Francisco de Sales, Obispo y príncipe de Geneva, Fundador de la Orden de la Visitación de S. María*, Lyon, Claudio Burgea, 1672, s/p.

48. RENOUX, Ch., "Les causes de béatification et de canonisation de Jeanne de Chantal (+ 1641)", en HENNEAU, M.-É. (ed.), *Op. cit.*, págs. 217-231.

49. Una breve reseña histórica de los cambios que se verificaron en los siglos XVII y XVIII en el procedimiento canónico de las beatificaciones y canonizaciones, puede verse en SUIRE, E., *Op. Cit.*, pág. 351-356.

50. Sobre las prácticas quietistas de algunas comunidades de monjas hasta 1720 véase, LE BRUN, J., "La Visitation et la spiritualité du pur amour au temps de la querelle du quiétisme", DOMPNIER, B., JULIA, D., *Op. cit.*, pp. 441-460.

51. La corte jacobita mantuvo un estrecho vínculo con las Hermanas de la Visitación. En Francia, la reina María de Módena frecuentaba el convento de Chaillot, fundado por Enriqueta María, viuda de Carlos I, donde decidió incluso ser sepultada.

prelados y procuradores encargados de la causa de beatificación, vio la luz, por primera vez, en el año 1734 y cinco años después fue traducida al español⁵².

La obra consta de unas 572 páginas, y ha sido dividida en cuatro partes. En las dos primeras se sigue el relato cronológico de la vida de Juana de Chantal: en la primera, durante su vida en el siglo, como doncella, esposa, madre y viuda, y en la segunda como fundadora y monja de la Visitación. La tercera parte está destinada a las virtudes vividas en modo heroico por la madre Chantal, y la cuarta y última a los dones recibidos del Espíritu Santo (oración, discernimiento, profecía, curación, etc.). El autor introduce un último apartado, con la opinión sobre diversos coetáneos de Juana ya canonizados, como Vicente de Paul y Francisco de Sales. Se acompaña con un índice alfabético de materias, que facilita su examen y corrobora el propósito general de la obra.

Sabemos muy poco sobre fray Bartolomé del Valle y Saavedra, quien tradujo al español la biografía escrita por Saccarelli. Era un fraile carmelita calzado, asistente general de la Orden, calificador del Santo Oficio, consultor de la Congregación del Índice y catedrático de la Universidad de la Sapienza en Roma⁵³. También había publicado un *Compendio de la teología moral para instrucción de confesores*.

De quien en cambio sí tenemos más noticias es del personaje que costeó la publicación española y que la destinó a la reina Isabel Farnesio, con el fin de conseguir su apoyo para la fundación de un monasterio de la Orden de la Visitación en Madrid. Este interés, y también la esperanza de obtener el patrocinio de una poderosa monarquía para lograr solventar la causa de beatificación de Juana de Chantal, se habían transformado en cuestiones centrales en la vida de Toby Bourke o Tobías de Burgo, como fue conocido en España.

52. Eric Suire considera que las biografías fueron muy trascendentales en el proceso de beatificación de Juana de Chantal: «Adresser un libre au Souverain Pontife permettait d'attirer son attention sur une cause particulière, parmi les dizaines de cas à l'étude. Le bref de béatification de Jeanne-Françoise de Chantal enseigne que le pape Benoît XIV n'ignorait rien de la bibliographie sur les deux fondateurs de la Visitation. Le document cite la *Vie* composée par le neveu du saint, Charles-Auguste de Sales de La Thuille, et la *Vie* de Madame de Chantal «écrite très fidèlement par l'évêque du Puy, appelé Maupas du Tour», allant jusqu'à donner les références précises du passage reproduit!», SUIRE, E., *Op. Cit.*, pág. 45.

53. *Gazeta de Madrid*, Números 1-52, p. 415.

Toby Bourke fue un agente de varios señores. Había nacido en Limerick, en Irlanda y pertenecía a una noble familia emparentada con los condes de Clanricard, y, como sucedía comúnmente con muchos vástagos de familias católicas irlandesas, pasó a estudiar a Burdeos en 1684, a la edad de 13 años⁵⁴. Allí estaba cuando la corte de Jacobo II se instaló en el exilio en Saint-Germain-en-Laye, seguida por numerosos irlandeses que, por el Tratado de Limerick, de 1691, habían abandonado su país⁵⁵. Inmediatamente Bourke se trasladó allí y se integró al servicio real por mediación de su tía Honora Bourke, esposa del Duque de Berwick. Participó en las guerras contra Guillermo III, enrolado en un ejército irlandés, hasta la firma de las paces de Ryswick. Esas paces significaron la reducción del ejército irlandés en Francia, lo que llevó a que numerosos hombres perdieran sus puestos y fueran dados de baja. Entre ellos estaba Tobías Bourke, quien, por recomendación de María de Módena, reina de Inglaterra en el exilio, fue empleado en Roma por el cardenal de Bouillon, embajador de Francia ante la Santa Sede. Allí realizó numerosas misiones diplomáticas y conoció a la princesa de los Ursinos. De hecho, en 1702 se trasladó con ella a Madrid, donde sirvió al inicio en la casa del nuncio Zondadari.

En España, donde se hacía llamar Tobías de Burgo, se había naturalizado y había obtenido un hábito de la Orden de Santiago, al tiempo que el rey Jacobo lo hacía caballero. De hecho, a partir de 1705 actuó como embajador de la corte jacobita en Madrid, a cuenta de Luis XIV. Por el pago de sus servicios durante la campaña de Aragón de 1706-1707 recibió, al igual que numerosos franceses e irlandeses, cuantiosos beneficios de manos de Felipe V, entre ellos una regiduría perpetua en Madrid y bienes en Játiva, tras su conquista⁵⁶. Allí trabó amistad con Melchor Macanaz y, cuando éste cayó en desgracia, sufrió la misma suerte⁵⁷, debiendo dejar la península en 1719 rumbo a Roma, donde residía ahora la corte jacobita.

54. Desde 1603 funcionaba un colegio y seminario católico para irlandeses, bajo protección del arzobispo, regentado por los padres de la Compañía de Jesús. Entre los príncipes que lo patrocinaron se encontraba la reina Ana de Austria. Véase, HAYES, R., "Irish links with Bordeaux", *Studies: An Irish Quarterly Review*, Vol. 27, 106, Junio 1938, pág. 291-306.

55. KERNEY WALSH, M., "Toby Bourke, Ambassador of James III at the Court of Philip V, 1705-13", en CRUICKSHANKS, E., CORP, E. T. (ed.), *The Stuart Court in Exile and the Jacobites*, Londres, The Hambledon Press, 1995, págs. 143-154.

56. Junto a Tobías también se vieron agraciados por el rey sus hermanos, José y Tomás. Véase, BLESÁ DUET, I., *Un nuevo municipio para una nueva monarquía. Oligarquías y poder local. Xátiva, 1707-1808*, Valencia, PUV, 2005, pág. 27.

57. Sobre la relación con Macanaz y la facción liderada por Amelot, véase, MARTÍN GAITE C., *El proceso de Macanaz: historia de un empapelamiento*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970.

Edward Corp, quien realizó un minucioso estudio sobre los servidores de la corte inglesa en Roma, dice que cuando Tobías de Burgo viajaba con su esposa francesa y su hija hacia Italia, el barco se hundió en el Mediterráneo, y si bien este salvó su vida, su mujer se ahogó y su hija fue capturada por corsarios argelinos que la redujeron a la esclavitud en el norte de África. Bourke consiguió rescatar a su hija Mariana en 1726 y la llevó consigo a Italia, para que comenzase allí una nueva vida. Toby se convirtió en el Barón Bourke en 1727 y vivió en un palacio rentado cerca de la Trinità dei Monti, sirviendo en la corte de Jacobo III. Parece que el caballero irlandés, junto con el cardenal Ottaviani, estuvo muy interesado en el avance del proceso de beatificación de la madre Chantal. Ese vínculo con la Orden se consolidó cuando Mariana Teresa Bourke, a los 18 años, entró como monja en el Monasterio de la Visitación de Roma, mientras que su padre decidía regresar a Madrid en 1737⁵⁸. Dos años después, quizás a causa de los compromisos contraídos con las monjas de la Visitación, ordenaba la publicación en español de la biografía de la madre Juana de Chantal.

Si bien Isabel Farnesio no pudo o no quiso atender los pedidos de don Tobías de Burgo, lo cierto es que Felipe V sí estaba interesado en promover la beatificación de la Venerable Juana de Chantal. Asunto, al decir de la documentación, que ocupaba a los embajadores del monarca español desde el año 1717⁵⁹. Hecho que puede vincularse a la orientación de la piedad del monarca, inculcada desde su niñez por sus tutores y también promovida por sus confesores jesuitas franceses, pero también a una nueva estrategia diplomática inaugurada por el ministro Julio Alberoni durante esos años: la creación o restauración de un partido español en la corte papal, o más bien de un fuerte partido Borbón. Para ello se contaba con el nombramiento de un cardenal al frente de la delegación española, según la tradición francesa, en este caso el cardenal Francesco Aquaviva d'Aragona (1716-1725), con el fin

58. CORP, E. T. (ed.), *The Stuarts in Italy, 1719-1766: A Royal Court in Permanent Exile*, Cambridge, CUP, 2011, pág. 245.

59. El rey escribió al papa pidiendo que la “canonización se promueva y adelante”. El negocio fue ejecutado por el embajador Francesco Aquaviva d'Aragona ese año y el siguiente. En 1738 fueron las monjas de la Visitación las que se dirigieron nuevamente al rey de España, a través del Secretario de Estado, Sebastián de la Quadra, solicitando el patrocinio del monarca para la causa de beatificación, cuando ya se había restablecido el proceso, tras la pausa motivada por las sospechas de “quietismo”. ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Fondo Santa Sede, leg. 167, n° 196; leg. 168, n° 87; leg. 187, n° 327. El interés de los reyes españoles de la casa de Borbón se menciona en el Breve de canonización de Juana de Chantal, promulgado por Benedicto XIV en 1667. Véase, SACCARELI, C. A., *Vida de Santa Juana Francisca Fremiot de Chantal, fundadora de la Orden de...*, Madrid, Joaquín Ibarra impresor de Cámara, 1778, p. 645.

de acrecentar el prestigio y la capacidad clientelar de Felipe V⁶⁰. A esto se agregaba el apoyo de toda una red de agentes y clientes, en torno al Palacio de España en Roma, entre los que se contaba a la misma corte jacobita en el exilio, vinculada a la Visitación y muy interesada en el proceso de beatificación de su fundadora.

Stefania Nanni señala que en la beatificación de Juana de Chantal se unieron también los intereses de Benedicto XIV por congraciarse diplomáticamente con el rey de Francia y también por aumentar el control de Roma sobre una orden religiosa que había experimentado una fuerte expansión, que gozaba del apoyo de un alto porcentaje de la aristocracia católica europea y que proponía un nuevo tipo de programa pastoral, más acorde con los tiempos. En este sentido, fue notable la actividad de mediación y de patrocinio que desarrollaron los miembros de la Casa Estuardo en el exilio. Sobre todo las reinas de la familia real inglesa fueron grandes promotoras de la Visitación: María Beatrice d'Este (1658-1701), esposa de Jacobo II, era hija de la duquesa de Módena Laura Martinozzi, ambas benefactoras de las monjas de Francia, de Módena y, particularmente, de Roma. Lo mismo se puede decir de María Clementina Sobieski (1702-1735), esposa de Jacobo III, "*agregée au monastère d'Annecy*", quien era reconocida por su extrema piedad y estaba sumamente interesada en la beatificación de Juana de Chantal. Su hijo Enrique Benedicto, cardenal de la Iglesia, llegó a ser nombrado protector de la Visitación en 1758 y fue un gran promotor de la canonización de la madre Chantal⁶¹.

Por otro lado, la alianza entre Felipe V y la dinastía Estuardo se remontaba a la Guerra de Sucesión Española y al Tratado de Utrecht. La defensa de un rey católico expulsado del trono inglés fue la excusa perfecta para una alianza, motivada en realidad por el capítulo del tratado referido a las actas de renunciación, que excluían a Felipe V del trono de Francia, y por la pérdida de Gibraltar y de Menorca en ma-

60. Durante el reinado de Felipe V, en la embajada de España ante la S. Sede, al cardenal Acquaviva le sucedió el cardenal Bentivoglio (1726-32), luego el cardenal Belluga (1732-34) y a este el cardenal Troiano Acquaviva d'Aragona (1735-47), sobrino del anterior. Sobre la actuación de estos embajadores véase, BARRIO GOZALO, M., "La embajada de España en Roma a principios del Setecientos. El cardenal Francesco Acquaviva d'Aragona (1716-1725)", *Roma moderna e contemporanea*, XV, 2007, págs. 293-325; "El barrio de la embajada de España en Roma durante la segunda mitad del siglo XVII", *Hispania*, LXVII/22, 2007, págs. 993-1024; "La embajada del cardenal Troiano Acquaviva D'aragona ante la corte romana (1735-1747)", *Cuadernos dieciochistas*, 14, 2013, págs. 233-260.

61. NANNI, S., "La Visitation de Rome au XVIIIe siècle; fêtes et célébrations", en HENNEAU, M.-É. (ed.), *Op. cit.*, págs. 135-149;

nos de Inglaterra. Por ello, España participó en las cinco expediciones de los Estuardo para recuperar el trono inglés desde 1715 hasta 1745. Asimismo, en 1734 el heredero jacobita, Carlos Eduardo, participó en la conquista de Nápoles para el infante don Carlos, logrando el reconocimiento militar y la protección del nuevo rey⁶².

No obstante, la fundación de un convento de monjas de la Visitación en Madrid, cosa que pedía Bourke, no fue obra de la reina Isabel de Farnesio, sino de María Bárbara de Braganza, gran devota de la espiritualidad y de la obra de Francisco de Sales y de la madre Chantal⁶³. De hecho, la nueva reina ordenó fundar el Monasterio de las salesas de Madrid en 1747, sólo un año después de subir al trono. La fundación era en parte consecuencia de la Guerra de Sucesión Austríaca, ya que Saboya, que había tomado partido por Austria, había sido invadida por el ejército español, lo que permitió a algunos oficiales venerar y reclamar fragmentos de las reliquias de San Francisco de Sales y también de la madre Chantal en Annecy, a raíz de su fama como taumaturgos⁶⁴. El padre Rávago, confesor jesuita del rey, y Cristóbal Joseph de Soria y Escobar, primer marqués de Bondad Real⁶⁵—quien había apoyado a los infantes Carlos y Felipe en las campañas italianas y que por ello había sido nombrado ayudante general de la Guardia de Corps y gozaba de habitación en palacio desde 1746— pusieron a los soberanos al tanto de lo sucedido en el Piamonte y esto fue lo que, finalmente, decidió a la

62. Véase, CARPIO, M. J. *España y los últimos Estuardos*, Madrid, UCM, 1952; NANNI, S., “La Visitation et la sensibilité religieuse italienne des XVII^e et XVIII^e siècles”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (Coord.), *Op. Cit.*, págs. 499-523; QUESADA, M. A., “Né regina, né Santa: Maria Clementina Sobieska”, en CAFFIERO M., VENZO, M. I. (ed.), *Scritture di donne. La memoria restituita. Atti del Convegno Roma, 23-24 marzo 2004*, Roma, Viella, 2007, págs. 233-255.

63. Véase, ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS I., FRANCO RUBIO, G. A. “Lecturas de mujeres, lecturas de reinas: la biblioteca de Bárbara de Braganza”, en ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. (coord.), *Vida cotidiana en la España de la ilustración Madrid*, Granada, Universidad, 2012, págs. 505-550.

64. ARCHIVES DU MONASTERE DE LA VISITATION D'ANNECY, LC imprimée, 20 mars 1752 [citado por Dominique Julia, *Op. cit.*, p. 154].

65. Tras desempeñarse como diplomático ante la corte parmesana, los marqueses se encontraban en Madrid desde 1752. La marquesa de Bondad Real, Ana O'Brien y O'Neill, era la más interesada en promover la fundación. Véase, OZANAM, D., *Les diplomates espagnols du XVIII^e siècle: introduction et répertoire biographique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1998, pág. 440; DE DEMERSON, P., *María Francisca de Sales Portocarrero, Condesa de Montijo: una figura de la Ilustración*, Madrid, Editora Nacional, 1975; PAVÍA DOPAZO, N. M., *La Casa Real y la política en la corte de Fernando VI y Carlos III. Fernando Silva Álvarez de Toledo, duque de Alba*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2015 [tesis doctoral inédita], págs. 193-194.

reina a fundar un monasterio de monjas de la Visitación —o “Salesas”— en Madrid, al que dotó magníficamente⁶⁶.

Además la reina ordenó en el año 1752 realizar en la Corte los festejos en honor de Juana de Chantal, quien había sido beatificada el año anterior⁶⁷. Para la ocasión se elaboró un sermón panegírico realizado por el jesuita Joseph Guerra, predicador de la capilla real⁶⁸. En el prefacio de la obra, la superiora del nuevo monasterio señala al Marqués de la Ensenada como benefactor e intermediario, encargado de entregar a la reina el ejemplar publicado del sermón.

La beatificación de Juana fue un hecho trascendental, puesto que, a partir de entonces, las reediciones de la biografía de Saccarelli se multiplicaron. De hecho, a las ediciones de 1751 y de 1768 se agregaron otras dos más, en 1778 y 1798, con ocasión de la canonización de la

66. Además del edificio, lo testimonia el “Inventario de alhajas, ornamentos y pinturas donados por la Reina Bárbara de Braganza, al Monasterio de las “Salesas Reales” de Madrid”. Archivo General de Simancas, Patronato Real, leg. 39, doc. 110, 116ff. El monasterio estaba terminado en 1757. Una descripción del edificio e iglesia en PONZ, A., “Iglesia y Convento de la Visitación”, en *Viaje de España*, 2, t. V, Madrid, 1772, edición de Casto María del Rivero, Madrid, (1947) 1988, págs. 150-151. Los mejores estudios sobre la fundación y el desarrollo de la comunidad religiosa son los de FRANCO RUBIO, G. Á. “Patronato regio y preocupación pedagógica en la España del siglo XVIII: El Real Monasterio de la Visitación de Madrid”, *Espacio, tiempo y forma, Serie IV, Ha. Moderna*, 7, 1994, págs. 227-244; “Órdenes religiosos femeninas y cambio social en la España del siglo XVIII: de la clausura a la actividad docente”, en VICENTE SUÁREZ GRIMÓN, J., MARTÍNEZ RUIZ, E., LOBO CABRERA, M. (coord.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica de Historia Moderna / Asociación Española de Historia Moderna*, Vol. 1, Las Palmas de Gran Canarias, Universidad de Las Palmas, 1995, págs. 277-290.

67. La *Gaceta de Madrid* había informado sobre la beatificación en el n° 40, del 05/10/1751, pp. 315 a 316 (<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1751/040/A00315-00316.pdf>). También el *Mercurio Histórico y Político*, del mes de diciembre de 1752, anunció la beatificación de Juana de Chantal y los festejos que se habían realizado en Valence, en el Delfinado, y transcribió parte del sermón laudatorio realizado por su obispo, donde Juana era definida: “nueva Judith, la gloria de Jerusalén, el gozo de Israel, la honra de su Nación, y uno de los más preciosos ornamentos del último siglo”. *Mercurio Histórico y Político...*, Tomo XCV, Madrid, Imprenta del Mercurio, 1752, pp. 75-77. No contamos con la “Relación” de los festejos realizados en Madrid. Por ello enviamos al estudio de ROUEZ, S., «Les cérémonies en l’honneur de la béatification et de la canonisation de Jeanne de Chantal, entre dévotion privée des visitandines et dévotion publique», *Revue Mabillon*, 74 (2002), págs. 265-302.

68. *La Perla preciosa de la Iglesia. Oración panegírica que en la pequeña iglesia del Real Monasterio de la Visitación de Sta. María, y Magníficas Reales Fiestas, que de orden de Sus Magestades Catholicas se celebraron de la Beatificación de su primera Madre, y Fundadora la Bienaventurada Juana Francisca Fremiot de Chantal, dijo el M.R.P. Joseph Guerra, de la Compañía de Jesús, Predicador de S.M. y del Colegio Imperial*, Madrid, Imprenta del Mercurio, 1752.

santa⁶⁹. Las bibliotecas de los monasterios de la Visitación contaban en sus estanterías con algunas de estas biografías, para uso de las monjas⁷⁰; sin embargo, sabemos que estos libros eran sobre todo vendidos al público en general y promocionados a través de la prensa de la época. En la *Gazeta de Madrid* se publicaba el 18 de septiembre de 1770 el siguiente aviso: “La Vida de Sta. Juana Francisca Fremiot de Chantal, Fundadora de la Orden de la Visitación de Sta. María, según el Instituto de S. Francisco de Sales, se hallará en casa de D. Antonio Sanz, calle de la Paz”⁷¹. Por otro lado, la presentación de la edición de 1778 dice mucho respecto a los motivos pastorales de la nueva impresión:

La fama de santidad, y virtudes de esta insigne heroína, y la exactitud, e individualidad con que se anunciaron en la nueva edición, excitó el deseo de muchas personas a leerla, y buscarla; y comprobando por sí mismas en su lectura aun mucho más de lo que sabían por noticias, se difundió de tal suerte, que se fue disminuyendo insensiblemente la impresión. Estaba ya entonces muy adelantado el examen de sus virtudes, y milagro en Roma: a pocos años dio el Decreto de su Beatificación nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV, en el de 1751: después mandó expedir el de Canonización su sucesor Clemente XIII, en el de 1767; y últimamente la Santidad de Clemente XIV, aprobó su rezo para la Iglesia Universal en el año de 1769 / Estos justísimos motivos, unidos al provecho que los Fieles experimentan de tan admirable lección, y la devoción que les promovió ver ya colocadas en los Altares las imágenes del original, encendieron mas los deseos de los piadosos en la solicitud de tener un exemplar de su Vida, y agotaron los que habían quedado de la impresión⁷².

La dama que patrocinó la publicación, y que prefirió permanecer en el anonimato, enfatizó en las páginas de la presentación de la obra la utilidad devocional que esta lectura tenía particularmente para el sexo femenino:

Es innegable que nos hallamos en unos tiempos, en que parece se ha despedido de nuestro corazón aquel candor, y modestia, que eran como el

69. En la edición de 1778 se agrega el *Breve de canonización de Juana de Chantal*, promulgado por Clemente XIII en 1667.

70. FROESCHLE-CHOPARD, M.-H. «Les bibliothèques des monastères de la Visitation. Images d'un ordre religieux», en DOMPNIER, B., JULIA, D., (ed.), *Op. cit.*, págs. 335-355 [349].

71. *Gaceta de Madrid*, n.º. 38, del 18/09/1770, p. 324 (<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1770/038/A00324-00324.pdf>). En el n.º 21, del 26/05/1767, p. 169, se había informado sobre la canonización de la madre de Chantal.

72. SACCARELI, C. A., *Vida de Santa Juana Francisca...*, p. IV.

distintivo, y carácter propio de nuestro sexo; siguiéndose de este principio tan funestos desórdenes, que ni en las solteras, ni en las casadas, ni en las viudas se observan ya generalmente aquellas señales [...] y lo que es peor, pretendiendo ya las mas veces justificar nuestros desaciertos con el aparente velo del exemplo que nos presentan los que vemos practicados por las otras de nuestra misma condición. / Movida de estas razones me resolví a poner a la vista de todas el ejemplo, no menos poderoso que verdadero, de la perfectísima vida de esta gloriosa Santa, para que sirviendo de regla, y norma sus acciones, y virtudes, tengamos todas un perpetuo modelo que imitar, para entablar, y seguir una que sea verdaderamente christiana, y perfecta según el estado de cada una [...] en la Vida prodigiosa de esta Santa: nada espanta, todo es suavidad, nada intimida, todo es asequible; solamente se trata de vivir según la fe, acompañada de las buenas obras⁷³.

Al igual que en otras fiestas organizadas en otros países y ciudades por las monjas de la Visitación y sus feligreses para celebrar la beatificación y posterior canonización, en Madrid, la publicación y reimpresión de la biografía de la fundadora formaba parte de una propuesta pastoral más accesible de purificación de la vida cristiana, es decir, que el creyente pudiese expresar el amor a Dios a través de las obras de misericordia y la frecuentación de los sacramentos, según los parámetros de la nueva sensibilidad religiosa dieciochesca, más emotiva⁷⁴. Al mismo tiempo, y tal como sucedía en otras sociedades del mundo católico, con este libro se afirmaba en la literatura hagiográfica la imagen de la mujer como esposa devota y fuente de virtud, cuyo compromiso religioso, a diferencia de lo sucedido en el pasado, se iniciaba y desarrollaba en el ámbito de la familia⁷⁵. De allí la promoción de una santidad universal, que ya no pertenecía solamente a las almas privilegiadas, sino que se fundaba en las virtudes de la obediencia, la humildad, la hospitalidad, el don de sí mismo y la caridad, que son las virtudes de Juana de Chantal.

73. Ibidem, págs. IV y VI.

74. Sonia Rouez considera que «par sa reconnaissance officielle, Rome attire á soi le succès acquis par l'Ordre a sein de la société, et officialise un modèle pouvant se révéler utile pour conquérir les femmes et « pour les transformer en sujets « porteur » de la force de l'Eglise au temps de la crise. Ce modèle d'un « dévotion réglée », tel qui est véhiculé par le discours des panégyristes et par l'iconographie de la sante, répond aux exigences des élites ecclésiastiques de l'époque en matière de morale, en même temps qu'aux besoins des fidèles qui peuvent d'autant plus facilement recourir à l'intercession de Jean de Chantal, qu'elle représente un personnage accessible auquel ils peuvent s'identifier», ROUEZ, S., «Les cérémonies en l'honneur de la béatification et de la canonisation...», pág. 299.

75. NANNI, S., «La Visitación et la sensibilité religieuse italienne des XVII^e et XVIII^e siècles», *Op. cit.*, pp. 504-505.

Quizás por ello, es que el impacto de estas publicaciones se dejó sentir incluso en los lugares más recónditos del imperio hispano⁷⁶.

Las Salesas de Madrid y el Sagrado Corazón de Jesús

Las salesas madrileñas también se ocuparon de promover la devoción de Juana de Chantal prácticamente desde que pusieron pie en Madrid, mediante la traducción y publicación de alguna de sus obras. De hecho, en 1754 se imprimió un libro en español de 624 páginas, con respuestas de la Madre Chantal sobre las reglas, costumbres y Constituciones de las hermanas de la Visitación⁷⁷. Asimismo, en 1775 fue publicado un opúsculo titulado *Meditaciones para los ejercicios anuales*, donde la madre de Chantal recoge pensamientos y enseñanzas de Francisco de Sales para meditar sobre los votos religiosos, la pasión de Cristo o el cumplimiento de la voluntad de Dios, entre muchos otros temas⁷⁸. Pero ello solamente era el comienzo, ya que a principios del siglo XIX se multiplicarían las publicaciones de o sobre la fundadora, con novenarios, su epistolario completo, etc.⁷⁹.

Y es que la devoción hacia la santa francesa y el conocimiento de la espiritualidad promovida por San Francisco de Sales era amplia en el medio cortesano español a mediados del siglo XVIII, en buena medida, gracias a la promoción que de estas figuras habían hecho los jesuitas y también por la misma actividad educativa de las religiosas⁸⁰. Situación que, entre otras, queda también refrendada por el nombre de pila que dieron algunos miembros de la aristocracia española a sus hijos, como sucedió con el de la Condesa de Montijo, quien recibió de sus padres,

76. INCH, M., "Bibliotecas privadas y libros en venta en Potosí y su entorno, 1767-1822", *Paramillo*, 19, 2000, págs. 5-241 [223].

77. *Respuestas de nuestra muy venerada, digna y bienaventurada madre Juana Francisca Fremiot sobre las reglas, constituciones y costumbres de nuestra Orden de la Visitación de Sta. Maria; aumentadas en esta segunda edición con una tabla...* Madrid, Imprenta del Mercurio, 1754.

78. *Meditaciones para los ejercicios anuales compuestas por la Sta. Juana Francisca Fremiot de Chantal para uso de las religiosas de la Visitación*, Madrid, Joaquín Ibarra impresor de Cámara, 1775.

79. *Novena a Sta Juana Francisca Fremiot de Chantal, fundadora del orden de la Visitación de Santa María*, Madrid, Imprenta de D. Mateo Rebullés, 1823; *Cartas de Santa Juana Francisca Fremiot, baronesa de Chantal...*, Madrid, Imprenta de Cámara de SM, 1828.

80. FRANCO RUBIO, G. Á., "Educación femenina y prosopografía: las alumnas del colegio de las Salesas Reales en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, 19, 1997, págs. 171-181;

en 1754, el nombre de María Francisca de Sales Portocarrero. A los 4 años esta niña entró como pensionaria de las salesas⁸¹.

Por último, hay que mencionar que los jesuitas y las monjas de la Visitación estaban también unidos en la promoción de otra devoción, la del Sagrado Corazón de Jesús, en la que, quizás, tuvieron un mayor éxito⁸². Si bien esta habría cobrado impulso en Francia gracias a la acción de san Jean Eudes (1601-1680), fueron las visiones que sobre esta nueva advocación de Cristo tuvo una monja de la Visitación entre 1673 y 1675, sor Margarita María de Alacoque, en la que había recibido el encargo divino de promover el culto reparador al Sagrado Corazón, las que lo universalizaron en el medio católico⁸³. De hecho, la nueva devoción y el renombre de la monja visitandina se extendieron rápidamente, primero en los mismos monasterios de la Visitación, y luego, gracias a los padres de la Compañía y a otras comunidades religiosas, en un amplio abanico de feligreses⁸⁴. Y es que un padre jesuita, Claudio La Colombière, quien había sido confesor de la monja Alacoque y uno de los primeros destinatarios

81. FRANCO RUBIO, G. Á., “Una vida poco convencional en la España de las luces: la condesa de Montijo (1754-1808)”, ÁLVAREZ BARRIENTOS, J., HERRERA NAVARRO, J. (eds.): *Para Emilio Palacios Fernández. 26 estudios sobre el siglo XVIII español*, Madrid, Fundación Universitaria Española y Real Sociedad Bascongada de los Amigos el País, 2011, págs. 79-98.

82. «Le mot «Sacré-Cœur» désigne d'abord le Cœur de chair de Jésus, qui bat dans la poitrine divine. Centre et agent principal de la circulation du sang, le cœur rayonne comme un soleil sur tout l'organisme humain. Roi, empereur du corps, *primum movens, ultimum moriens*, quand il bat c'est la vie, quand il s'arrête c'est la mort. Dans le Christ Jésus ce Cœur de chair est substantiellement uni à la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, c'est le Cœur de Dieu. Il fut transpercé sur la Croix par la lance de Longin; Notre-Seigneur voulut le montrer à sainte Marguerite-Marie: «me découvrant son Cœur, il me dit: Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes». HAMON, A., «Cœur (sacré)» en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 2.1, Paris, Beauchesne, 1953, col. 1023-1046 [1023].

83. En el mes de junio de 1675, durante la octava del Santísimo Sacramento, Jesucristo se apareció a sor Margarita María, y descubriéndose el corazón le dijo: «Este es el corazón que tanto amó a los hombres, que no escatimó nada hasta el agotamiento y la consumación para mostrarles su amor y el reconocimiento que recibo de la mayoría de ellos es solo ingratitud, por su irreverencia y su sacrilegio, y por la frialdad y el desprecio que tienen por mí en este sacramento de amor. Pero lo que es aún más importante para mí es que son los corazones que están consagrados a mí los que lo utilizan de esta manera. Por eso te pido que el primer viernes después de la octava del Santísimo Sacramento se dedique a una fiesta especial para honrar a mi Corazón, comulgando ese día y haciéndole una reparación honorífica con una penitencia honorable para reparar las indignidades que recibió durante el tiempo que estuvo expuesto en los altares», *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Mgr Gauthier, 3ª ed., Paris, 1915, t. 2, p. 102, citado por LE BRUN, J., «Marguerite-Marie Alacoque», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X. Paris, Beauchesne, 1977, col. 349-355 [traducción al español de G.N.O.].

84. MASSE, M., “La Visitation et la dévotion au Sacré-Cœur”, en DOMPNIER, B., JULIA, D. (ed.), *Op. cit.*, págs. 461-497.

de sus visiones, había interesado a sus superiores y a sus compañeros en el nuevo mensaje divino⁸⁵. En el marco de un beligerante programa pastoral contra el rígido moralismo propuesto por los jansenistas y luego contra el racionalismo de los ilustrados, los jesuitas y las monjas de la Visitación promovieron la fundación de numerosas cofradías de laicos dedicadas al Sagrado Corazón de Jesús, que realizaron una notable campaña editorial y propagandística⁸⁶. De todos modos, el papa Clemente XIII aprobó su culto universal recién en 1765⁸⁷.

La devoción, de cuño francés, finalmente se “hispanizó”, especialmente a partir de 1733, cuando en la misma Compañía un jesuita de Valladolid, Bernardo Hoyos (1711-1735), también fue objeto de estas visiones y revelaciones, en la que el Corazón de Cristo, además, le había

85. Véase, O'BRIEN, W. P., “Claude La Colombière (1641-82), Marguerite-Marie Alacoque (1647-90), and Devotion to the Sacred Heart”, en MARYKS, R. A. (ed.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Leiden-Boston, Brill, 2017, págs. 166-192. El compromiso de los jesuitas con la nueva devoción puede situarse en el marco de un movimiento general de la Iglesia Católica, promovido por el mismo papado desde tiempos de Inocencio XI (1676-89), que la historiografía ha denominado “renacimiento tridentino”, y que tenía como objetivo relanzar las fuerzas de la iglesia y la vitalidad católica, en términos pastorales y políticos, como respuesta al aislamiento al que las grandes potencias habían condenado a Roma. Programa que fue mantenido por los papas posteriores, sobre todo por Benedicto XIV (1740-68). Véase, NEVEU, B., “Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d’Innocent XI”, en *Érudition et religion au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, A. Michel, 1994, págs. 235-276; ROSA, M., “The Catholic *Aufklärung* in Italy”, en Ulrich L. Lehner y Michael Printy (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2010, págs. 215-250.

86. Estas asociaciones eran una evolución de las cofradías del Santo Sacramento : «Au début du XVIII^e siècle, elle se répand comme les autres dévotions particulières, à l’aide des confréries: 427 en 1734 d’après le père de Gallifet, 702 en 1743. Mais le mouvement s’amplifie après 1803 et un bref de Pie VII, érigeant en archiconfrérie une confrérie du Sacré-Cœur créé à Rome en 1797: en 1818 on compte 1.500 affiliations, 2.768 en 1830 [...] Les pratiques sont semblables à celles du Saint-Sacrement: se confesser et communier le jour de l’entrée dans la confrérie; accompagner les corps des confrères ou autres défunts; accompagner le Saint-Sacrement lorsqu’on le porte aux malades; assister aux processions. A ces pratiques s’ajoutent des exercices dévots qui ne sont pas, non plus, inconnus des confrères du Saint-Sacrement: méditation tous les vendredis de l’année, prière journalière (bien que cette prière soit ici particulièrement importante). On pourrait également rapprocher l’obligation de faire partie de la société de l’Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de Jésus, des associations de l’Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement.», FROESCHLE-CHOPARD, M.-H., “De la confrérie du Saint-Sacrement au culte du Sacré-Cœur: le passage de l’Homme à l’Individu”, *Provence Historique*, XXXIV, 156, 1989, págs. 135-152 [148, 149].

87. Un amplio y completo estudio sobre todos los medios de difusión de la nueva devoción y su progresiva aceptación por las autoridades eclesiásticas en FROESCHLE-CHOPARD, M.-H. “Aspects et diffusion de la dévotion du Sacré-Cœur au XVIII^e siècle”, *Mélanges de l’école française de Rome*, 112-2, 2000, págs. 737-784. Para una visión más general del fenómeno, ROSA, M., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Padua, Marsilio, 1999, págs. 17-46, 75-105.

prometido que reinaría en España, más que en otras partes⁸⁸. La experiencia y la labor de propaganda del joven clérigo aceleró la difusión del culto, gracias a la expansión de las cofradías de laicos dedicadas al Sagrado Corazón y también a la publicación en español de las principales obras sobre el tema, como *El culto al sacratísimo Corazón de Jesús*, del padre Gallifet, que tanto había influido en la devoción del mismo padre Hoyos⁸⁹. Tras su muerte, se publicaron en 1738 la obra del padre Jean Croiset, *La devoción del Sagrado Corazón de Jesús*, que contaba también con un resumen de la vida de la María Margarita de Alacoque, y una biografía de la monja, escrita originalmente por Jean Languet, bajo un amplio título barroco⁹⁰.

Para entonces, la identificación de las monjas de la Visitación con la nueva devoción —favorable a la imagen de Cristo como salvador, dulce y amable— influyó notablemente en la iconografía relacionada con la Orden. Y esto se ve claramente en el programa decorativo de la iglesia del primer Monasterio de la Visitación de Madrid, terminada hacia 1758. En este precioso templo de estilo rococó, se colocó en el altar mayor un óleo dedicado a la Visitación de la Virgen a su prima Isabel, tal como lo preveía el plan diseñado para todos los monasterios por sus fundadores, que en este caso había sido pintado por el napolitano Francesco de Mura. A ello se agregaron esculturas, estucos y otros cuadros, que adornan los sepulcros de los reyes Fernando VI y Bárbara de Braganza, junto a murales con escenas de la vida de Francisco de Sales, realizadas por los hermanos González Velázquez, que recuerdan que el carisma de la Orden está vinculado a la memoria del fundador⁹¹. Pero el que nos

88. DE URIARTE, J. E., *Principios del reinado del Corazón de Jesús en España*, Madrid, Blas María Arque, 1880.

89. Las cofradías fundadas por los jesuitas nacieron en 1733 y alcanzaron un notable número hasta la expulsión. Muy importante fue la cofradía que fundaron en 1736 en Madrid, en el Colegio Imperial, a la que se adscribió la familia real. De hecho, Felipe V era un confeso y reconocido devoto del Corazón de Jesús. Véase, REVUELTA GONZÁLEZ, M., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea: Tomo III, Palabras y fermento (1868-1912)*, Madrid, Universidad Comillas, 2008, págs. 388-391; HERRADÓN FIGUEROA, M. A., “Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, 2, 2009, págs. 193-218.

90. La biografía de la monja Alacoque se había editado en español bajo el título, *Triunfo del Sagrado Corazón de Jesús en la admirable vida de V.M. Sor Margarita Alacoque... de quien se sirvió Dios para establecer la devoción del Sagrado Corazón...*, tomada de la edición del padre LANGUET, J., y traducida al español por José Antonio de Guirior, en Pamplona, en la imprenta de Jerónimo de Anchuela, en 1738.

91. Para Sonia Roetz, la omnipresencia del fundador en las iglesias de la Visitación refleja la devoción propia de las religiosas. Véase ROEZ, S., “Les cérémonies en l’honneur de la beatification et canonisation de Jeanne de Chantal...”, *Op. cit.*, pág. 278.

interesa es el cuadro que cuelga en el lado derecho del crucero, en la Epístola, realizado por Corrado Giaquinto, pintor de cámara de Fernando VI, donde aparecen Francisco de Sales y la madre Chantal adorando al Sagrado Corazón de Jesús⁹².

La escena que pinta Giaquinto está enmarcada en el interior de una iglesia. En la mitad inferior se encuentran los fundadores de la Visitación de rodillas a la izquierda y a la derecha, en genuflexión y girados sobre su cuerpo, como si los hubiese sorprendido la visión mientras se encontraban en adoración al Santísimo Sacramento. La escena está cargada de dramatismo, ya que Juana de Chantal ha sido pintada con el hábito religioso de monja de la visitación, los brazos desplegados piadosamente y la cabeza echada hacia atrás, contemplando el milagro⁹³. Hay un libro abierto sobre una plataforma, apoyado también sobre unos lirios, símbolo de pureza. San Francisco de Sales, en un reclinatorio, con la rodilla izquierda apoyada en un cojín verde, lleva un espléndido hábito coral, compuesto por sotana, sobrepelliz y muceta en colores azul y blanco, si bien se deja ver el rojo de la parte

92. Corrado Giaquinto había llegado a España en 1753 para sustituir en la corte a Jacopo Amigoni, que había muerto en el año anterior, y para finalizar las decoraciones palaciegas. Había desarrollado su carrera durante casi treinta años en Nápoles, Roma y Turín, donde había asimilado la técnica de Giordano, de Conca y de Maratti. Pintor de estilo elegante que funde la tradición barroca napolitana con elementos que se podrían calificar de “clasicistas”, asimilados en la capital italiana. En España, ejecuta las pinturas del oratorio del rey y de la reina, en el Palacio del Buen Retiro; las pinturas para la decoración del Comedor de Gala del Palacio de Aranjuez; las pinturas para la Capilla del Palacio Real Nuevo. Los trabajos en este edificio siguieron durante el reinado de Carlos III. Dejó la corte en 1762 y murió en 1766. No existe unanimidad en cuanto a la fecha de ejecución del lienzo de Santa Juana de Chantal y san Francisco de Sales que, para unos autores, podría ser de 1753, mientras que, para otros, sería anterior a 1757 y aún una tercera opinión apunta a después de 1758. Véase, PÉREZ SÁNCHEZ, A. E., *Corrado Giaquinto y España*, Patrimonio Nacional, Madrid, 2006, pág. 95; URREA FERNÁNDEZ, J., *Relaciones artísticas hispano-romanas en el siglo XVIII*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2006, págs. 65-86.

93. Semejante a las frecuentes escenas de éxtasis en el arte de los siglos XVII y XVIII. Véase, MALE, E., *L'art religieux de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle*, Paris, 1972, p. 151-201. Sobre el hábito de las monjas de la Visitación, las Constituciones de 1622 decían: “Se vestirán de negro del modo más simple posible, ya sea en la materia como en la forma, como se usa actualmente; los hábitos se cortarán como sacos, lo suficientemente anchos como para que tengan pliegues, estando ajustados en la cintura; las mangas largas hasta la extremidad de los dedos, y anchas en modo de poder tener las manos dentro y los brazos escondidos, y replegada una sobre la otra. El velo será de estameña negra, sin forro alguno, al menos de otro color, y caerá hacia atrás por medio pies, por debajo de la cintura; la venda de la frente, negra; la toca, de tela blanca mediocre, sin pliegues, no llevará ni ornamentos ni objetos, ni nada que no muestre totalmente la simplicidad religiosa y el desprecio del mundo (*Const. XVII*)”, ROCCA, G., “Ordine de la Visitazione (Visitandine)”, en *La sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini Religiosi*, Roma, Ed. Paoline, 2000, pág. 491 [traducción al español de G.N.O.].



San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal adorando al Sagrado Corazón, Corrado Giaquinto, 1757. Monasterio de las Salesas Reales de Madrid.

interior de la muceta. Su gesto es más recogido que el de la fundadora, ya que tiene las manos juntas en oración y la mirada dirigida hacia lo alto. La columna que se encuentra detrás de Francisco de Sales no es un simple elemento decorativo que enmarca la escena, sino que es el símbolo de los apóstoles y de los obispos, que sostienen la iglesia. Sobre ellos brilla un gran corazón ardiente, rodeado por una corona de espinas

y rematado, en la parte superior, por una cruz⁹⁴. Un serafín lo sostiene y otro, al frente suyo, lo inciensa, ambos se encuentran rodeados por unas espesas nubes pobladas con querubines, que dan una ilusión de profundidad. El cuadro traduce una aspiración de los fundadores de la Visitación por poseer y asemejarse al Corazón de Cristo, refugio del alma fiel.

Los libros de piedad habían popularizado la imagen del Sagrado Corazón, pocas veces junto a los fundadores de la Visitación, más bien junto a María Margarita de Alacoque o al padre La Colombière⁹⁵. Francisco de Sales solía ser representado como un eclesiástico en éxtasis, sorprendido por Dios mientras escribía una carta, siendo confundido muchas veces por un santo jesuita⁹⁶. Mientras que Juana de Chantal solía aparecer de rodillas, a los pies de Francisco de Sales, recibiendo las Constituciones⁹⁷. No obstante, si bien la escena pintada por Giaquinto es apócrifa o podría estar ligada a alguna tradición conocida verbalmente por las religiosas, es cierto que en la correspondencia entre el obispo de Ginebra y la madre Chantal, este mencionó en reite-

94. «La dévotion du Sacré-Cœur est en outre intimement liée à celle de la Passion. Le Sacré-Cœur est apparu à Marguerite-Marie «comme dans un trône tout de feu et de flammes, rayonnant de tout côté, plus brillant que le Soleil, et transparent comme un cristal. La playe qu'il reçut sur la Croix y paroissait visiblement». Une couronne d'épines l'entourait, une Croix le surmontait. Jésus lui-même donne à la sainte les explications nécessaires sur les éléments de cette vision : «Mon divin Sauveur me fit connoître que ces instruments de sa Passion signifioient que l'amour immense qu'il a eu pour les hommes avoit été la source de toutes les souffrances, et de toutes les humiliations qu'il a voulu souffrir pour nous : que dès le premier instant de son Incarnation tous ces tourmens et ces mépris luy avaient été présens; et que ce fut dès ce premier moment que la Croix fut, pour ainsi dire, plantée dans son sacré Cœur» le Soleil, et transparent comme un cristal. La playe qu'il reçut sur la Croix y paroissait visiblement», CROISET, J., *La devotion au Sacré coeur de Notre-Seigneur Jesus-Christ*, pp. 75-76 [citado por FROESCHLE-CHOPARD, M.-H., «Aspects et diffusion...», pág. 749]

95. FROESCHLE-CHOPARD, M.-H., «Aspects et diffusion...», *Op. cit.*, p. 754-764.

96. Como hemos señalado en la nota 28, Ignacio Ruíz de la Iglesia ya había pintado varias imágenes del obispo de Ginebra a finales del siglo XVII, si bien era confundido con un religioso jesuita. Tal como sostiene Réau, su iconografía comúnmente lo representa «calvo y barbudo, con sobrepelliz y sin mitra, aunque haya sido obispo. Su atributo es un corazón traspasado rodeado por una corona de espinas, y a veces un corazón inflamado que puede hacer que se lo confunda con san Agustín», RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano. Los santos*, T. 2/vol. 3, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997, págs. 568-569.

97. La biografía editada en 1684 no cuenta con ilustración de la fundadora. En cambio, en la edición de 1739, y vinculado al proceso de beatificación en curso, la madre Chantal aparece arrodillada frente a Francisco de Sales, que se encuentra sentado en su cátedra y revestido de hábito coral de obispo, que le entrega las Constituciones de la Visitación y la bendice. El santo ostenta una gran aureola. Según Louis Réau, la iconografía de la santa es la siguiente: «La santa viste el hábito de las salesas. Sus atributos son un corazón inflamado y un crucifijo», RÉAU, L., *Op. Cit.*, pág. 302-303.

radas ocasiones la amorosa devoción que las monjas debían profesar al Corazón de Jesús, e incluso le reveló una visión que tuvo en el año 1610 vinculado a ello y a la divisa de la nueva Orden⁹⁸. Por lo tanto, la pintura de las salesas es sumamente original y purista, en cierto modo, puesto que reúne la imagen convencional del Corazón de Jesús, transmitida por la monja Alacoque, con el culto a la santidad y a la conjunta gloria de los fundadores de la Orden, propio del espíritu de la Visitación.

Y es que, probablemente, el tema y la composición de la pintura de Giaquinto estaba dirigida más bien a la comunidad de monjas, puesto que la iglesia, como todas las de la Visitación, tiene una planta en L y el coro de las monjas se encontraba justamente en el crucero de la Epístola. De allí que esa tela en particular, visible para las monjas, debía recordarles la importancia que la espiritualidad del Sagrado Corazón tenía para ellas. De hecho, “hijas del Sagrado Corazón” era como las había llamado Francisco de Sales⁹⁹.

Conclusiones

La primera traducción que se hizo de la biografía de Juana de Chantal, en el año 1684, formaba parte de un gran proyecto editorial, al servicio de los miembros de la Escuela de Cristo y de un “partido devoto” en la corte española, liderado por el marqués de Aitona. Si bien esa obra no tuvo reediciones, sí se reeditaron las obras de Francisco de Sales, que acompañaron a esa publicación.

Por otra parte, la segunda traducción, realizada en 1739, se hizo en base a una biografía editada en italiano, en el marco del difícil proceso de canonización de Juana de Chantal, promovido por las monjas de la Visitación y algunos príncipes católicos. De hecho, la biografía se realizó gracias al patrocinio de un noble irlandés vinculado a la corte

98. «J’ay donc pensé, ma chère Mère, si vous en estes d’accord, qu’il nous faut prendre pour armes un unique cœur percé de deux flesches, enfermé dans une couronne d’épines, ce pauvre cœur servant d’enclaveure à une croix qui le surmontera, et sera gravé des sacrés noms de Jésus et Marie. Ma fille, je vous diray à nostre première veuë mille petites pensées qui me sont venues sur ce sujet; car vraiment nostre petite congrégation est un ouvrage du cœur de Jésus et de Marie», BAINVEL, J.-V., *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine-Histoire*, Paris, Beauchesne, 1921, pág. 373.

99. «Il les établit pour être « les adoratrices du sacré Cœur», «les servantes du sacré Cœur», «les imitatrices du sacré Cœur» Le Cœur de Jésus sera «leur séjour», «la racine de l’arbre dont elles seront les branches», «le fondement de leurs espérances et la raison de leur être». Elles devront «prendre à Jésus son Cœur», et «ouvrir leurs poitrines pour l’y loger» comme dans un sanctuaire», *Ibidem*, p. 372.

jacobita de Roma y a la española de Felipe V. Esta última traducción conoció, a diferencia de la anterior, numerosas reediciones gracias a la existencia de un monasterio de la Visitación, de patrocinio real, en Madrid. Esa comunidad religiosa se encargó, además, de propagar en los medios letrados madrileños, y en modo particular entre el público femenino, la devoción a Francisco de Sales y a Juana de Chantal. Las publicaciones estudiadas son un ejemplo de ello.

El gusto por estos nuevos autores de escritos espirituales pone al descubierto, por una parte, la insatisfacción de un buen sector de los fieles hacia las prácticas devocionales y los textos de espiritualidad tradicionales desde mediados del siglo XVII. Asimismo, se pueden observar unos cambios marcados en el mismo catolicismo hispano, que permite hablar mucho más de renovación durante el siglo XVIII que de secularización, coincidiendo con aquello que sucedía en otros países pertenecientes a la confesión católica, donde las vidas de los santos seguían fascinando a los fieles, pero esta vez como ejemplo de una verdadera piedad y no tanto de exceso de fervor religioso¹⁰⁰. Un catolicismo que proponía unos nuevos modelos de santidad más comprensivos de la miseria humana, y donde “la cruz, la pasión y el Sagrado Corazón constituían las mediaciones indispensables y se convertían en los apoyos obligados de toda enseñanza”¹⁰¹.

100. Véase, DINET, D., “La ferveur religieuse dans la France du XVIII^e siècle”, *Revue d'Histoire Éclesiastique de France*, t. LXXIX, 1993, págs. 275-299 ; SUIRE, E., *Pouvoir et religion en Europe, XVI^e siècle- XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 211-223; ROSA, E., *Settecento religioso*, Venecia, Marsilio, 1999; CALLAHAN, W. J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Hondarribia, Nerea, 1989, pág. 66.

101. CHÂTELLIER, L., *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Desclée de Brower, 2002, pág. 346.

