

SANTE VIVE, PROFEZIA E POLITICA IN SPAGNA AGLI INIZI DEL CINQUECENTO*

Michele Lodone

Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Italia

milodone@unimore.it

<https://orcid.org/0000-0002-1014-5532>

Premessa

Nel dicembre del 1474 Isabella di Castiglia salì sul trono di Castiglia e León, succedendo al fratellastro Enrico IV. In precedenza, disapprovando il suo matrimonio, nel 1469, con il futuro re di Aragona Ferdinando, Enrico l'aveva diseredata. Così Isabella, allora venticinquenne, dovette affrontare una guerra di successione contro la figlia del fratellastro, Giovanna detta *la Beltraneja* (per il sospetto che fosse figlia non di Enrico, ma della moglie di lui e di uno degli uomini di fiducia di Enrico, Beltrán de la Cueva). La guerra durò cinque anni. Fu uno scontro militare, ma anche ideologico e propagandistico. Isabella risultò vincitrice da tutti i punti di vista. Attenta nel gestire la propria immagine pubblica, la futura Regina Cattolica coltivò e favorì una rappresentazione di se stessa come figura messianica, redentrice del regno di Castiglia da anni di decadenza e corruzione (Liss 2004: 166-174; Weissberger 2003: 28 e sgg.; Guardiola-Griffiths 2011: 45-68). In particolare, Isabella fu identificata con le diverse ma convergenti figure della Vergine immacolata: l'anti-Eva, che risana l'errore della progenitrice e schiaccia la testa del serpente tentatore; la madre del Salvatore; la donna vestita di sole di cui si legge nell'Apocalisse di Giovanni (12, 1), con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di stelle. Questo campo simbolico mariano informò di sé non solo la propaganda politica, ma anche le rappresentazioni teologiche e politiche

*Questo lavoro fa parte del progetto di ricerca «Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Verso un corpus completo di un modello agiografico femminile» (PID2019-104237GB-I00/AEI/10.13039/501100011033).

dei rapporti di genere, la cui impostazione allora tradizionale, che prevedeva per la donna una posizione subordinata, era messa a dura prova dall'esistenza di una sovrana libera e potente. In Castiglia e León governava effettivamente Isabella: Ferdinando aveva il ruolo di sovrano consorte (Lehfeldt 2000: 49-52; Weissberger 2003: 121-124; Lodone 2020: 79-82).

Il messianismo mariano e immacolista legato a Isabella si affiancò negli ultimi decenni del Quattrocento al messianismo imperiale legato alla casa di Aragona. Già dagli inizi del XIV secolo, per il tramite del medico e visionario Arnau de Vilanova, la cultura catalana e aragonese aveva assimilato la tradizione profetica gioachimita e francescana legata all'attesa di un «imperatore degli ultimi tempi». Così Ferdinando era identificato nelle profezie con il pipistrello (*vespertilio* in latino, *ratpenat* in catalano) che avrebbe scacciato le mosche, ovvero i mori, dalla Spagna; oppure con il nuovo Davide destinato a riformare la cristianità e guidarla nella vittoria contro gli infedeli, con il «rey encubierto», il re nascosto lungamente atteso per ricondurre tutto il mondo sotto una medesima fede (Milhou 1982; Pérez García 2007; Rizzuto 2022; Molina Figueras 2022; Potestà 2023a e 2023b). Sull'unione delle due corone di Castiglia e Aragona, e sulla nascita della «Spagna imperiale», esistono un gran numero di studi ed eccellenti lavori di sintesi¹. Sulle sue conseguenze sul piano dell'immaginario profetico restano invece diversi punti oscuri, e una visione complessiva delle profezie, i profeti e le profetesse dell'età dei re cattolici è ancora lontana².

Questo intervento intende affrontare tre questioni: i rapporti della profezia con il potere, la funzione dei testi profetici (propagandistica, identitaria, dissidente), e il ruolo giocato dal genere (donne e uomini, profetesse e profeti). L'arco di tempo prescelto è ristretto (1509-1512), e il discorso sarà articolato in tre parti. La prima si concentra sulla conquista spagnola di Orano, nel 1509, e sulle celebrazioni per la vittoria, che sarebbe stata profetizzata da alcune sante vive. La seconda parte è dedicata ai dubbi che negli stessi mesi circolavano a corte su una di queste sante, María de S. Domingo, nonostante la protezione a lei accordata dal re e dal potente cardinal Cisneros. Infine si seguiranno le tracce di una figura misteriosa e carismatica, il *converso* fray Melchor, che tre anni dopo si presentò come un messia appoggiandosi all'autorità spirituale di alcune delle sante vive già menzionate, anche se le sue profezie dipingevano un ritratto molto negativo del re Ferdinando e di Cisneros.

¹ Mi limito qui a rinviare al classico lavoro di Elliott (1963) e successive riedizioni, anche in trad. it.: Elliott (1982).

² Il miglior quadro d'insieme è fornito da Milhou (2000). Ma *vid.* anche Milhou (2007) e, per la corona di Aragona, Duran/Requesens (1997).

«*El espíritu de profecía / de los varones desvía*». Il profetismo femminile e la divina vittoria di Orano (1509)

L'impresa di Orano fu voluta e guidata da un francescano che sembrerebbe avere poco in comune col fondatore del suo Ordine religioso: se Francesco aveva cercato di convertire pacificamente il sultano, Cisneros – negli anni successivi la presa di Granada (1492), a *Reconquista* conclusa – cercò di cancellare ogni traccia dell'eredità islamica dalla penisola iberica, proseguendo in Africa la guerra contro i musulmani. Ma Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) non era solo un frate dell'Ordine di san Francesco: Primate di Spagna, cardinale e Inquisitore generale, era stato reggente di Castiglia nel 1506, nella complicata fase seguita alla morte di Isabella, e avrebbe rivestito di nuovo la stessa carica, ormai ottantenne, nel 1516-1517, dopo la morte di Ferdinando. Tra la fine del Quattrocento e i primi anni del secolo successivo Cisneros promosse un ambizioso progetto culturale, religioso e politico, che comprendeva tra l'altro la pubblicazione a stampa della grande Bibbia poliglotta complutense (in ebraico, greco, latino e aramaico), una profonda opera di riforma della vita religiosa e l'esaltazione del ruolo messianico della corona di Spagna, destinata a guidare la crociata contro gli infedeli e a riconquistare Gerusalemme³. Da questa prospettiva, Orano era una prima e importante tappa.

Nel maggio 1509 le truppe spagnole riescono a conquistare la città (oggi in Algeria). Il 1° giugno il re Ferdinando si affretta a inviare una lettera a papa Giulio II per informarlo della vittoria: una lettera rapidamente tradotta in italiano e diffusa nella penisola insieme ad altre relazioni sulla presa di Orano scritte da Cisneros stesso e del francescano Juan de Cazalla⁴. Su quest'ultimo, cappellano di Cisneros, torneremo a proposito di fray Melchor. Nella sua relazione sulla conquista di Orano, Cazalla insiste sui segni straordinari che avevano accompagnato l'impresa: un grande crocifisso era apparso all'orizzonte mentre la flotta spagnola entrava nella baia di Orano, e una nube scura era scesa sui musulmani (Hernández González 1997: 47-54; Pastore 2010, 127). Il clima esaltato, denso di attese che accompagnò la conquista fu anche tradotto in immagini da Juan de Borgoña, di lì a pochi anni, in uno splendido affresco

³ Per un quadro sintetico del progetto di Cisneros, con particolare attenzione ai suoi incentivi millenaristici, *vid.* Popkin (2001: 20-26).

⁴ *Vid.* i documenti pubblicati da Hernández González (1997); con le nuove acquisizioni di Gonzalo García/Fernández Valladares (2015). Sulla propaganda messianica spagnola nella Roma di quegli anni, *vid.* anche Oliva (2007: 39-40); Fernández de Córdova Miralles (2017: 43). Una copia della lettera di Ferdinando a Giulio II sulla presa di Orano raggiunse Siena, dove fu copiata nella sua cronaca dallo storico Sigismondo Tizio: *vid.* Tizio (2022: 172-174).

della Capilla Mozárabe della cattedrale di Toledo, la città di cui era arcivescovo Cisneros stesso, rappresentato da Juan de Borgoña in abito cardinalizio, a cavallo, mentre benedice i soldati⁵. Per il re, come per Cisneros, la vittoria è frutto della volontà divina più che della potenza militare degli spagnoli, che hanno avuto la meglio nonostante l'inferiorità numerica. Ferdinando scrive al papa della «quasi miracolosa vittoria» anche per avere dalla Chiesa un aiuto economico, che gli consenta di proseguire la «santissima spedizione» contro gli infedeli fino a recuperare Gerusalemme⁶. Ma pur celebrando solennemente la vittoria, Giulio II era troppo preso dalla situazione politica italiana per venire incontro alle richieste del sovrano: nel maggio 1509, proprio mentre le truppe spagnole conquistavano Orano, la lega voluta dal pontefice infliggeva a Venezia la durissima sconfitta di Agnadello. Nei mesi seguenti, per rintuzzare le pretese del re di Francia, il papa chiese anzi a Ferdinando il suo aiuto in Italia, impedendogli di fatto di realizzare il suo sogno crociato.

In ogni caso, per quanto strategica, la presentazione della conquista di Orano come un'impresa voluta da Dio rispondeva a speranze diffuse di riscossa contro il pericolo islamico, in un momento in cui nessun'altra potenza europea prendeva concretamente l'iniziativa. Tra le varie pubblicazioni celebrative, spicca un lungo poema, le *Historias de la divinal victoria de Orán* di Martín de Herrera⁷. Questo poema storico (cui seguono un'egloga pastorale e un *cancionero*) si conclude con una sezione in cui sono protagoniste le donne e il loro rapporto privilegiato con Dio. Come in buona parte dell'opera, anche in questo *excursus* femminile l'autore procede per accumulo, in modo un po' prolisso e disordinato, ma gli esempi citati possono ricondursi a tre categorie:

- i) figure bibliche o dei primi secoli dell'era cristiana, come santa Marta e la Cananea, cui Gesù rispettivamente resuscitò il fratello Lazzaro e guarì la figlia indemoniata, ma anche Elena, la madre di Costantino, che trovò la vera croce;
- ii) donne carismatiche del passato (come Angela da Foligno o Brigida di Svezia);
- iii) sante vive di quegli anni.

A quest'ultima categoria appartiene Marta de la Cruz, una benedettina del monastero di San Clemente a Toledo, più volte visitata in quei mesi, per le

⁵ Sul ciclo dedicato alla conquista di Orano da Juan de Borgoña, *vid.* Bustamante García (2009), p. 90.

⁶ Tizio (2022: 174): «Victoria [...] hec quasi miraculosa [...] fuit»; «Sanctitas ipsa de thesauro Ecclesie iuvare nos dignetur, ut [...] sanctissimam expeditionem prosequi valeamus».

⁷ Edizione e commento in Cátedra/Valero Moreno/Bautista Pérez (2009). I passi citati di seguito si trovano alle pp. 81-84.

sue visioni e i suoi miracoli, da Ferdinando in persona e da importanti prelati e uomini di corte (García Oro 2005: 185-191; McKendrick/MacKay 1991: 95). Alla stessa categoria, se l'identificazione proposta dai curatori con una «sancta muger / profetisa» è corretta, appartengono forse María de Santo Domingo (su cui torneremo tra breve), e altre sante vive non meglio specificate, il cui carisma e dialogo con Dio dovevano rassicurare il re sulla sua finale vittoria contro gli infedeli, ovvero «que con su cruz sin dudança, / avrá victoria y vengança / de toda la morería» (vv. 2133-2135).

Herrera sente però di dover spiegare il dono soprannaturale ricevuto da queste donne, e lo fa sottolineando l'indegnità degli uomini, che ha reso le donne interlocutrici privilegiate di Dio (vv. 2171-2180):

Pues qu'en los tiempos antiguos,
 por prophetas eligía
 Dios muchos de sus amigos,
 hombres sanctos que testigos
 fuessen de quanto dezía,
 ¿qué diremos que oy día,
 y de mucho tiempo atrás,
 el espíritu de prophecía
 de los varones desvía
 y a las hembras quiere más?

L'indegnità degli uomini fa sì che lo spirito di profezia sia concesso alle donne. È questo un motivo di lungo periodo, i cui termini erano già stati fissati da Ildegarda di Bingen (1098-1179). Ildegarda per prima fece leva sul paradosso paolino di 1 Corinzi 27 («Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti») per sottolineare che proprio la debolezza e fragilità associate al genere femminile rendevano le donne gli strumenti più adatti attraverso i quali Dio poteva confondere gli uomini, e in particolare gli ecclesiastici indegni (Kneupper 2021: 264). Questa paradossale giustificazione del carisma profetico femminile, che Martín de Herrera riproponeva, si poteva leggere tra l'altro negli stessi anni, in termini pressoché identici, nell'epilogo o *peroratio* finale del *Liber* della già menzionata Angela da Foligno, fatto stampare proprio da Cisneros a Toledo nel 1505 e poi, in traduzione castigliana, nel 1510⁸.

⁸ Questo epilogo, che contiene una difesa del carisma profetico femminile contro gli uomini ciechi e troppo speculativi, è eliminato in buona parte della tradizione manoscritta del *Liber*, ma è mantenuto, significativamente, nella versione fatta pubblicare da Cisneros: *vid.* Acosta-García (2020: 148-149); e, per le edizioni, Angela da Foligno (1505) e (1510).

La mistica e la profezia femminile avevano un ruolo importante, nel progetto riformatore di Cisneros: non solo dal punto di vista culturale, come mostrano le edizioni e traduzioni di Angela da Foligno e Caterina da Siena, ma per la riforma dei conventi, affidata dal cardinale a uomini e donne riconducibili al suo ideale di ‘osservanza’, e per le dichiarazioni di alcune sante vive contro i nemici della fede, interni ed esterni, ovvero a favore dell’inquisizione e della crociata⁹. Si trattava tuttavia di un ruolo non privo di ambiguità: un ruolo limitato, se non subordinato. Tornando al poema sulla vittoria di Orano, lo stesso riconoscimento di un dialogo privilegiato delle donne con Dio era una mossa ambigua. Il dialogo delle donne con Dio era più che altro un segno della potenza divina, capace di parlare anche attraverso i più deboli e umili: Dio i suoi piani «de los sabios y prudentes / los sconde, y aparentes / los rebel·a los pequeños; / pequeños en humildad / y en fe mucho sublimados» (vv. 2183-2187), magari anche attraverso gli animali, come nell’esempio biblico dell’asina di Balaam, che vede l’angelo inviato da Dio prima del suo padrone, e cui Dio stesso concede di parlare (Numeri 22, 28-30). Ma pur formulata da una prospettiva maschile, e con il limite evidente di mettere in questione solo in via eccezionale le gerarchie di genere, questo argomento serviva ad attribuire alle donne – in tempi eccezionali come quelli in cui si credeva di vivere nella Spagna del primo Cinquecento – un’autorità superiore (Kneupper 2021: 285-286).

I prossimi due esempi gettano luce sulle ragioni di tale ambigua autorità, simbolicamente importante ma potenzialmente pericolosa. Un’autorità da coltivare e difendere, nel caso di María de Santo Domingo, ma anche da controllare e eventualmente reprimere, come vedremo a proposito di fray Melchor.

Una nuova Sibilla. María de Santo Domingo e Pietro Martire d’Anghiera

María de Santo Domingo (c. 1486-1524) nacque ad Aldeanueva, circa 170 km a ovest di Madrid, ma crebbe nel paese vicino di Piedrahíta (da qui il nome con cui è nota, la *beata de Piedrahíta*)¹⁰. Nei primi anni del Cinquecento prese l’abito di terziaria domenicana ad Ávila, e si segnalò presto come una *beata*: una donna carismatica, con cui Dio comunicava direttamente attraverso estasi e rivelazioni. Nel 1507 il padre provinciale di Ávila, Diego Magdaleno, la inviò ad ispezionare i conventi domenicani di Toledo. Che un incarico simile fosse affidato a una donna era un fatto clamoroso, e mentre María era invitata

⁹ Vid. Sainz Rodríguez (1979); Howe (2002); Sanmartín Bastida (2012: 313-318). Sulla mescolanza, in Cisneros, di realismo politico e suggestioni messianiche, vid. anche Martínez Ripoll (1994).

¹⁰ Sulla sua figura vid. le introduzioni delle curatrici in Sanmartín Bastida/Luengo Balbás (2014); Sanmartín Bastida/Curto Hernández (2019).

a corte dal re Ferdinando e da Cisneros, attratti dalla sua fama di santità, le gerarchie dell'ordine domenicano istituivano contro di lei una serie di processi per eresia e santità simulata che, cominciati nel dicembre 1508, si conclusero con un'assoluzione nel marzo del 1510¹¹. María poteva contare sull'appoggio di protettori illustri come il duca d'Alba don Fadrique Álvarez de Toledo, il cardinal Cisneros e il re stesso; ma tra i suoi critici vi era l'influente Generale dell'Ordine domenicano Tommaso de Vio (il Caetano), i cui sospetti di ispirazione diabolica si concentravano non solo sul mancato rispetto delle gerarchie di genere (stando al Caetano, l'azione riformatrice spettava agli uomini soltanto), ma anche sui comportamenti considerati stravaganti di María: dure pratiche ascetiche, digiuni, visioni e rapimenti estatici, tra musiche e danze celestiali (Lodone/Sanmartín Bastida 2022: 300-302)

Questi comportamenti attirarono anche i commenti sprezzanti di Pietro Martire d'Anghiera. Pietro Martire era un umanista lombardo (originario di Arona, oggi in provincia di Novara, e quindi in Piemonte, ma allora sotto il dominio milanese). Nel 1486 si era trasferito alla corte dei re cattolici, dove viveva dunque da oltre vent'anni. Molto legato a Isabella, alla sua morte, nel novembre 1504, scrisse un elogio della regina, la donna più eccellente mai vissuta dopo la madre di Dio, esaltandola tra l'altro perché «sotto l'apparenza femminile sempre aveva mostrato un animo virile [*sub corpore muliebri virilem semper animum gestavit*]» (Rodríguez Valencia 1970: I, 190-192). Lo stesso forte preconetto di genere, unito a un pregiudizio di classe, si trova nel suo ritratto di María de Santo Domingo, affidato a una lettera a Íñigo López de Mendoza, conte di Tendilla, del 6 ottobre 1509. Nella penna dell'umanista, María è la «figlia di un fanatico contadino della diocesi di Ávila [*fanatici cuiusdam rustici Abulensis dioecesis filia*]».

Nunc vaticinatricem sibyllam se facit. Deum se habere familiarem nutibus, gestibus et colloquiis, seque Deum corpore his videre luminibus, stringere complexibus, et in amore eius liquefieri profitetur. Quando se Deo plenam esse praedicat, rapta in extasim, veluti mortua, protentis in crucifixi Iesu formam lacertis, iacet (Pietro Martire d'Anghiera 1530: 93v)¹².

[Ora si presenta come una sibilla, con i suoi vaticini. Dichiarò che Dio ha con lei una familiarità fatta di cenni, gesti e colloqui, che attraverso queste illuminazioni vede Dio fisicamente, lo abbraccia e si scioglie nel suo amore.

¹¹ Edizione degli atti in Sastre Varas (1990, 1991), che tende tuttavia a sminuire il ruolo attivo di María, presentandola come una donna manipolata e strumentalizzata dai suoi confessori.

¹² La lettera è già segnalata e trascritta da Beltrán de Heredia (1939: 265-266). Per un profilo di Pietro Martire *vid.* Almagià (1961).

Quando afferma di essere colma di Dio, rapita in estasi, giace a terra come morta, con le braccia stese come Gesù crocifisso].

Dopo una lunga descrizione delle performance mistiche di María, Pietro Martire aggiunge che è in dubbio se si tratti di vaneggiamenti o di ispirazione divina. Segnala quindi che tra i domenicani, divisi sull'argomento, è sorta una controversia, e conclude che il re e Cisneros sono favorevoli alla *beatitula* – «con questo nome infatti», aggiunge, «nella vostra lingua spagnola chiamate le monache non meglio inquadrare [*hoc namque nomine hispanus sermo vester moniales vagas appellat*]» (Pietro Martire d'Anghiera 1530: 93v; Beltrán de Heredia 1939: 265). Personalmente, preferisce sospendere per il momento il giudizio.

L'appoggio di Cisneros e di Ferdinando è stato spiegato alla luce della funzione propagandistica che potevano avere le profezie di María e di altre sante vive sulla riforma religiosa, la guerra santa e la conversione (anche violenta) di ebrei e musulmani (Bilinkoff 1992: 29-34). Questa spiegazione è indubbiamente valida, ma non si deve pensare che l'associazione tra propaganda politica favorevole al potere e profezia sia scontata. Esisteva in quegli anni anche un messianismo di segno contrario, in cui si cristallizzavano le attese e speranze dei musulmani, che nel 1492, avevano perso, con Granada, l'ultimo avamposto nella penisola iberica¹³; o degli ebrei, che nello stesso anno furono costretti a scegliere tra la conversione al cristianesimo o l'espulsione.

Fray Melchor, il messia converso

Tra i *conversos*, in particolare, non mancano tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento gli esempi di donne (anche bambine) carismatiche. La più nota è forse la giovane Inés, che a Herrera del Duque – una cittadina non lontana dai confini meridionali della vasta arcidiocesi di Toledo – aveva raccolto nei primi anni del Cinquecento una nutrita comunità di fedeli, uomini e donne¹⁴. Ai suoi seguaci Inés prometteva l'imminente venuta del profeta Elia, che avrebbe salvato i *conversos* dall'avidità e violenta prevaricazione dei cristiani vecchi, e li avrebbe guidati nella terra promessa. Se nella vicenda di Inés e della sua comunità il messianismo si intreccia a un'esperienza di resistenza al potere, in altre vicende i rapporti tra profezia e potere sono più ambivalenti. È questo il caso, diverso ed eccentrico, di un altro converso, di cui conosciamo solo il nome, Melchor, e la città di origine, Burgos.

¹³ Vid. Green Mercado (2019), cui si rimanda anche per l'ampia bibliografia precedente.

¹⁴ Vid. tra i lavori più recenti, Melammed (1999: 45-72); Pastore (2010: 140-141).

Quanto sappiamo di questo personaggio misterioso, riportato alla luce da Marcel Bataillon, lo ricaviamo da due lunghe lettere in latino inviate a Cisneros nell'agosto e nel novembre del 1512 da due francescani: un certo frate Andrés, e il già menzionato Juan de Cazalla¹⁵. Non è possibile qui analizzare tutti i problemi interpretativi posti da una documentazione indiretta e parziale come questa, che meriterà un'edizione e un esame integrale. Mi limito a sottolineare che a scrivere a Cisneros sono due frati preoccupati rispettivamente di segnalare al Cardinale le pericolose profezie di fray Melchor nel caso di frate Andrés; e di prendere da esse le distanze dopo un primo interessamento, nonostante una persistente malcelata stima, nel caso di Juan de Cazalla. Gli annunci e le visioni di Melchor avevano del resto colpito profondamente Cazalla, anch'egli converso, sensibile ai segni soprannaturali (come già si è visto nella sua relazione sulla conquista di Orano) e interessato all'illuminazione interiore da parte della grazia, un'illuminazione individuale e non istituzionale, cui avrebbe dedicato anni dopo un trattato dal titolo *Lumbre del alma*¹⁶.

Melchor apparteneva a un'importante famiglia di mercanti ebrei di Burgos, e, tornato in Spagna dopo un lungo soggiorno in Inghilterra, aveva attraversato una fase inquieta, vestendo l'abito di diversi ordini religiosi, prima di prendere (temporaneamente) quello francescano, su consiglio di una figura che abbiamo già incontrato: la *beata* María de Santo Domingo. Nelle sue visioni profetiche Melchor prevedeva la prossima distruzione della Chiesa romana, che sarebbe rinata in forma più pura e si sarebbe trasferita a Gerusalemme. Questi annunci gli attirarono i sospetti dei confratelli, ma anche l'approvazione, a quanto pare, di altre beate, come Francisca Hernández di Salamanca, e Marta de la Cruz (Marta di Toledo)¹⁷. Abbiamo già menzionato quest'ultima,

¹⁵ *Vid.* Bataillon (1991: I, 65-75) e Pastore (2010: 130-138). Le due lettere hanno oggi le seguenti signature: Madrid, Archivo Histórico Nacional, Universidades, lib. 1224 f., ff. 27-28 (lettera di frate Andrés); e Madrid, Biblioteca de Derecho, Universidad Central, ms. de Cartas al Cardenal Cisneros, 102 (lettera di Juan de Cazalla).

¹⁶ Stampato forse già nel 1528, il trattato ci è giunto solo in un'edizione stampata a Siviglia nel 1542. Un'edizione digitale dell'opera è disponibile nella «Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes» (1999): <<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lumbre-del-alma--0/html/>> [consulta: 16/07/2024]. Su Cazalla *vid.* Pastore (2010: 136-137) e Castro Sánchez (2018).

¹⁷ Resta invece da dimostrare il rapporto di fray Melchor con Juana de la Cruz, dal momento che non esistono elementi sicuri per identificare in Melchor il francescano denunciato a Cisneros, nello stesso anno 1512, dal custode fra Antonio de Pastrana su richiesta di Juana de la Cruz stessa (la lettera di Pastrana è inviata da Alcalá il 27 agosto 1512). Pastrana non menziona il nome di questo francescano: lo definisce solo come un «religioso contemplativo alumbrado con las tinieblas de Satanás», e aggiunge che egli aveva chiesto a Juana de la Cruz di condividere con lui la missione, di cui si sentiva investito da Dio, di generare un profeta che avrebbe salvato il mondo. Bataillon riporta questo episodio subito dopo le pagine dedicate a fray Melchor, ma non identifica questi con il francescano denunciato da Juana. La distinzione tra i due torna in Surtz (1990: 4, 11, n 19). L'identificazione di questo francescano con Melchor è invece proposta (ma non dimostrata) da Gómez López/García de Andrés (1982: 32-33); Sanmartín Bastida

oltre a María, a proposito delle trionfali profezie citate da Martín de Herrera sulla vittoria di Orano. Ma in questo caso l'autorità profetica delle *beatas* – cui Melchor affiancava altre autorità femminili, come Caterina da Siena e soprattutto Brigida di Svezia, le cui rivelazioni Melchor portava con sé¹⁸ – serviva a legittimare profezie tutt'altro che favorevoli alla corona e a Cisneros. Seguendo un'antica profezia attribuita a san Francesco d'Assisi, Melchor identificava infatti nel re Ferdinando l'imperatore malvagio che avrebbe annientato la Chiesa, e nel cardinal Cisneros il prossimo papa eretico che l'avrebbe aiutato. Questa profezia, tratta dal *Vade mecum in tribulatione* – il compendio apocalittico scritto nel 1356 dal francescano Giovanni di Rupescissa (Jean de Roquetaillade, c. 1310-1366) – aveva avuto una certa fortuna nella penisola iberica, e in particolare nei territori della Corona di Aragona. Una versione probabilmente latina della profezia si leggeva infatti in un codice dell'Arxiu del Palau Requesens di Barcelona, andato perduto durante la guerra civile spagnola. La stessa profezia era citata anche da Alonso de Jaén nel suo *Espejo del mundo* (c. 1490), ma da una prospettiva favorevole a Ferdinando e alla casa di Aragona: una prospettiva dunque opposta a quella adottata da fray Melchor¹⁹.

Conclusioni

Non sappiamo che fine abbia fatto fray Melchor, né conosciamo l'eventuale risposta di Cisneros ai suoi corrispondenti, ma è evidente che in questo caso l'arma della profezia era rivolta contro di lui. Questo esempio mostra come il linguaggio profetico fosse una forma di comunicazione fluida: non solo propagandistica, come abbiamo visto a proposito delle celebrazioni per la vittoria di Orano, ma anche potenzialmente critica nei confronti del potere. Il termine «propaganda» del resto, è nato solo molto tempo dopo queste

(2019: 61-62). Ringrazio Rebeca Sanmartín Bastida e Inocente García de Andrés per aver discusso con me questi documenti. Non ho potuto consultare Conde Solares (2017).

¹⁸Stando a Juan de Cazalla, Melchor «porta[va] con sé le *Rivelazioni* di santa Brigida, che teneva in grande considerazione, e chiamava Brigida la sua Signora [*asportans secum revelationes sancte Brigide, quas in magno pretio habebat, et dominam suam Brigitam vocabat*]». Forse Melchor si era procurato una copia delle *Revelationes* durante il suo soggiorno in Inghilterra. È più difficile pensare che l'avesse reperita in Spagna perché, nonostante uno degli uomini più vicini a Brigida, ovvero il suo confessore Alfonso Pecha, fosse spagnolo, non abbiamo notizia della circolazione di opere brigidine nella penisola iberica fra Tre e Quattrocento, fino all'edizione di un compendio delle *Revelationes* stampata a Zaragoza nel 1660: *vid.* Morris e O'Mara (2000: 1, 9, 18-19) e – sull'altrettanto tardivo stabilirsi dell'Ordine fondato da Brigida nella penisola iberica, con particolare attenzione alla figura di Marina de Escobar Montaña (1554-1633) – «Santa Brigida y España» (1993).

¹⁹Su questa profezia, la sua origine e la sua fortuna, in Spagna e in Italia, *vid.* Lodone (2023: 453-454).

vicende²⁰; e non è detto che il suo significato negativo, di persuasione e insieme manipolazione, aiuti davvero a capire l'uso della profezia, da parte di uomini di potere come Ferdinando il Cattolico e il cardinal Cisneros, o di donne carismatiche come Marta de la Cruz e María de Santo Domingo.

Riferimenti bibliografici

- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (2020), «Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, “Living Saints”, and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros’ Castile», in María Morrás, Rebeca Bastida Sanmartín e Yonsoo Kim (eds.), *Exemplarity and Gender in Medieval and Early Modern Iberia*. Leiden: Brill, pp. 136-162. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004438446_006.
- ALMAGIÀ, Roberto (1961), «Anghiera, Pietro Martire d'», in *Dizionario biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana. Online: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-martire-d-anghiera_\(Dizionario-Biografico\)/>](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-martire-d-anghiera_(Dizionario-Biografico)/>) [consultazione: 16/07/2024].
- ANGELA DA FOLIGNO (1505), *Liber qui dicitur Angela de Fulgino: in quo ostenditur nobis vera via qua possumus sequi vestigia nostri redemptoris*. Toleti: [successore di Peter Hagenbach] iussu Francisci Ximenez archiepiscopi.
- ANGELA DA FOLIGNO (1510), *Libro de la bienaventurada sancta Angela de Fulgino, en el qual se nos muestra la verdadera carrera para seguir las pisadas de nuestro redemptor y maestro Jesu christo. Item primera regla de la bienaventurada virgen santa Clara. Item un tractado del bienaventurado sant Vincente de la vida e instrucción espiritual que deven tener los religiosos y personas devotas*. Toledo: [successore di Peter Hagenbach] por mandado de fray Francisco Ximenez.
- BATAILLON, Marcel (1991), *Érasme et l'Espagne* [1937]. Nouvelle édition, Daniel Devoto e Charles Amiel (eds.), 3 vols. Genève: Droz.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente (1939), *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]*. Roma: Istituto Storico Domenicano.
- BILINKOFF, Jodi (1992), «A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo», *The Sixteenth Century Journal*, 23, pp. 21-34.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Agustín (2009), «Hechos de armas. La guerra en el siglo XVI español», in Miguel Cabañas Bravo, Amelia López-Yarto Elizalde

²⁰ Sulla storia del termine – nato in piena Controriforma con la *Congregatio de propaganda fide*, fondata nel 1622 – *vid.* d'Almeida (2002).

- e Wifredo Rincón García (coords.), *Arte en tiempos de guerra*. Madrid: CSIC, pp. 87-98.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018), «Los alumbrados del reino de Toledo. Religiosidad interior y recepción de la reforma en Juan y María de Cazalla», in Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras, David Kahn, e José Luis Villacañas Berlanga (eds.), *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 165-179.
- CÁTEDRA, PEDRO M.; VALERO MORENO, Juan Miguel e BAUTISTA PÉREZ, Francisco (2009), «*Historias de la divinal victoria de Orán*» por Martín de Herrera. Edición en facsímile de la impresa en su taller de Logroño por Arnao Guillén de Brocar en 1510, publicada en conmemoración del quinto centenario de la conquista de Orán (1509). San Millán de la Cogolla: Instituto Biblioteca Hispánica-Cilengua.
- D'ALMEIDA, Fabrice (2002), «*Propagande, histoire d'un mot disgracié*», *Mots. Les langages du politique*, 69, pp. 137-148. DOI: <https://doi.org/10.4000/mots.10673>.
- DURAN, Eulàlia e REQUESENS, Joan (1997), *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*. València: Eliseu Climent.
- ELLIOTT, John H. (1963), *Imperial Spain, 1469-1716*. London: Edward Arnold, 1963 (trad. it. di A. Ca' Rossa, *La Spagna imperiale, 1469-1716*. Bologna: Il Mulino, 1982).
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro (2017), «El “otro príncipe”: piedad y carisma de Fernando el Católico en su entorno cortesano», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, pp. 15-70.
- GARCÍA ORO, José (2005), *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. Madrid: La esfera de los libros.
- GÓMEZ LÓPEZ, Jesús e GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (1982), *Sor Juana de la Cruz: mística e iluminista toledana*. Toledo: Diputación Provincial.
- GONZALO GARCÍA, R. Consuelo e FERNÁNDEZ VALLADARES, Mercedes (2015), «La *Carta de Cisneros* sobre la Toma de Orán (1509) y la difusión de la victoria en Italia por Baltasar del Río: más relaciones post-incunables recuperadas», in Jorge García López e Sònia Boadas Cabarrocas (eds.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 427-445.
- GREEN-MERCADO, Mayte (2019), *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Ithaca: Cornell University Press.

- GUARDIOLA-GRIFFITHS, Cristina (2011), *Legitimizing the Queen: Propaganda and Ideology in the Reign of Isabel I of Castile*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, María Isabel (1997), *El taller historiográfico: «cartas de relación» de la conquista de Orán (1509) y textos afines*. London: Department of hispanic studies, Queen Mary/Westfield College.
- HOWE, Elizabeth T. (2002), *Cisneros and the Translation of Women's Spirituality*, in Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson e Nancy Bradley Warren (eds.), *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*. New York: Palgrave, pp. 283-295.
- KNEUPPER, Frances (2021), «The Foolish Confounding the Wise: The Defense of Female Prophecy during and after the Council of Basel», *Viator*, 52, pp. 261-292.
- LEHFELDT, Elizabeth A. (2000), «Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile», *Renaissance Quarterly*, 53, pp. 31-56.
- LISS, Peggy K. (2004), *Isabel the Queen: Life and Times [1992]*. University Park: University of Pennsylvania Press.
- LODONE, Michele (2020), «La santa, la regina e l'Immacolata. Beatriz de Silva e le origini dell'Ordine concezionista», in Alessandra Bartolomei Romagnoli (ed.), *Sante vive in Europa (secoli xv-xvi). Saggi per Gabriella Zarri = Archivio italiano per la storia della pietà*, 33, pp. 69-86.
- LODONE, Michele (2023), «Dal Monte degli Ulivi alla Verna: riscritture francescane di Matteo 24», in Michael F. Cusato and Dabney G. Park (eds.), *Poverty, Eschatology and the Medieval Church. Studies in Honor of David Burr*. Leiden/Boston: Brill, pp. 443-462.
- LODONE, Michele e SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2022), «Da Piedrahita a Roma. María de Santo Domingo e l'Italia (con l'edizione di tre lettere)», *Hagiographica*, 29, pp. 287-312.
- MARTÍNEZ RIPOLL, Antonio (1994), *Cisneros in figuris. Del sueño del asceta al pragmatismo del político*, in José Velicia Berzosa e Juan José Martín González (eds.), *Una Hora de España. VII Centenario de la Universidad Complutense*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 27-35.
- McKENDRICK, Geraldine e MACKAY, Angus (1991), «Visionaries and Affective Spirituality during the First Half of the Sixteenth Century», in Mary Elizabeth Perry e Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California Press, pp. 93-104.
- MELAMMED, Renée Levine (1999), *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. New York/Oxford: Oxford University Press.

- MILHOU, Alain (1982), «La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII^e-XVII^e s.)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18, pp. 61-78.
- MILHOU, Alain (2000), «Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482–1614). Thématique, conjoncture et fonction», in Augustín Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 13-31.
- MILHOU, Alain (2007), *Colomb et le messianisme hispanique* [1983]. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée.
- MOLINA FIGUERAS, Joan (2022), «El Vespertilio: textos e imágenes de la propaganda áulica en la Corona de Aragón», in Carlos Laliena, Julián M. Ortega y Sandra de la Torre (eds.), *Arqueología y arte en la representación material del estado en la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*. Zaragoza: Prensa Universidad de Zaragoza, pp. 101-123.
- MORRIS, Bridget e O'MARA, Veronica (2000), «Introduction», in Bridget Morris e Veronica O'Mara (eds.), *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernacular*. Turnhout: Brepols, pp. 1-24.
- OLIVA, Anna Maria (2007), «Alessandro VI e i re cattolici», *RR. Roma nel Rinascimento*, pp. 33-45.
- PASTORE, Stefania (2010), *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)* [2004]. trad. spagnola Madrid: Marcial Pons.
- PÉREZ GARCÍA, Pablo (2007), «Dos usos y dos sentidos de la propaganda política en la España tardomedieval: El profetismo hispánico “encubertista” trastámara y el profetismo épico imperial carolino», *Res Publica*, 18, pp. 179-223.
- PIETRO MARTIRE D'ANGHIERA (1530), *Opus Epistolarum Petri Martyris Anglerii Mediolanensis*. Compluti: apud Michælem de Egnia.
- POPKIN, Richard H. (2001), «Savonarola and cardinal Ximenes: Millenarian thinkers and actors at the eve of the Reformation», in Karl A. Kottman (ed.), *Millenarianism and messianism in early modern Europe culture*, vol. II: *Catholic millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Dordrecht: Kluwer Academic, pp. 15-26.
- POTESTÀ, Gian Luca (2023a), «Potenza simbolica del pipistrello nel profetismo medievale», in Gian Luca Potestà (ed.), *Segni dei tempi. Figure profetiche e cifre apocalittiche*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 129-144.
- POTESTÀ, Gian Luca (2023b), «L'aurora del sebastianismo: le fonti profetiche dell'Encuberto», in Gian Luca Potestà, *Segni dei tempi*. Milano: Università Cattolica, pp. 145-160.

- RIZZUTO, Claudio César (2022), «Margins of the Encubierto: The Mesianic Kings' Tradition in the Iberian World (15th–17th Centuries)», in Damien Tricoire e Lionel Laborie (eds.), *Apocalypse Now. Connected Histories of Eschatological Movements from Moscow to Cusco, 15th-18th Centuries*. London: Routledge, pp. 225-244.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente (1970), *Isabel la Católica en opinión de españoles y extranjeros*. Valladolid: Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, 1970.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro (1979), *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012), *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2019), «Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI», *Edad de Oro*, 38, pp. 55-73.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca e LUENGO BALBÁS, María (2014), *Las «Revelaciones» de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*. London: Queen Mary, University of London.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca e CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria (2019), «El Libro de la oración» de María de Santo Domingo. Estudio y edición. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- «Santa Brigida y España» (1993), in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi / Saint Bridget Prophetess of New Ages*. Roma: Casa Generalizia Suore Santa Brigida, pp. 640-719.
- SASTRE VARAS, Lázaro (1990), «Proceso de la beata de Piedrahíta», *Archivo Dominicano*, 11, pp. 359-402.
- SASTRE VARAS, Lázaro (1991), «Proceso de la beata de Piedrahíta», *Archivo Dominicano*, 12, pp. 337-386.
- SURTZ, Ronald E. (1990), *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TIZIO, Sigismondo (2022), *Historiae Senenses*. t. VII (1505-1515), Ingrid Rowland (ed.). Siena: Accademia Senese degli Intronati.
- WEISSBERGER, Barbara F. (2003), *Isabel Rules: Constructing Queenship, Wielding Power*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Ricevuto: 22/12/2023

Accettato: 22/04/2024



SANTE VIVE, PROFEZIA E POLITICA IN SPAGNA AGLI INIZI DEL CINQUECENTO

SOMMARIO: Agli inizi del Cinquecento, numerosi annunci profetici attraversano la penisola iberica. Sono annunci fatti da uomini e donne che ritenevano di essere ispirati da Dio, e le cui parole rispecchiavano e al contempo plasmavano le paure e le speranze dei contemporanei. Questo fenomeno è molto studiato, ma alcuni nodi interpretativi restano irrisolti. Quali erano i rapporti tra profezia e potere? Che autorità profetica avevano le donne? Quale funzione assegnare alle profezie? L'articolo affronta questi tre problemi attraverso altrettanti casi di studio: la conquista spagnola di Orano (1509), profetizzata da alcune sante vive; i dubbi che circolavano a corte su una di queste sante, María de S. Domingo, nonostante la protezione a lei accordata da Ferdinando e dal cardinal Cisneros; il misterioso converso fray Melchor, che nel 1512 si presentò come un messia appoggiandosi all'autorità di alcune sante vive vicine al re e a Cisneros, anche se le sue profezie dipingevano un ritratto molto negativo di entrambi.

PAROLE CHIAVE: Profezia. Sante vive. Ordine dei frati minori. Francisco Jiménez de Cisneros. Ferdinando il Cattolico. María de Santo Domingo. Fray Melchor da Burgos.

LIVING SAINTS, PROPHECY AND POLITICS IN 16TH-CENTURY SPAIN

ABSTRACT: At the beginning of the 16th century, the Iberian Peninsula is crisscrossed by a large number of prophecies. The announcements are made by men and women who believe they are inspired by God, and whose words both reflect and shape the fears and hopes of their contemporaries. This phenomenon is much studied, but some interpretive issues remain unresolved. What was the relation between prophecy and power? What prophetic authority did women have? What function did the prophecies have? The article addresses these issues through three case studies: the Spanish conquest of Oran (1509), prophesied by some living saints; the doubts that circulated at court about one of these saints, María de S. Domingo, despite the protection accorded to her by Ferdinand and Cardinal Cisneros; the mysterious figure of the converso fray Melchor, who in 1512 presented himself as a messiah by relying on the authority of some living saints close to the king and Cisneros, even though his prophecies painted a very sinister portrait of both.

KEYWORDS: Prophecy. Living saints. Franciscan Order. Francisco Jiménez de Cisneros. Ferdinand II of Aragon. María de Santo Domingo. Friar Melchor of Burgos.