



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Corso di dottorato in  
Culture e Letterature Comparate

Ciclo XXV

LO SCETTRO DEPOSTO.  
SANTITÀ PENITENZIALE E POTERE REGALE  
NELLA TRADIZIONE AGIOGRAFICA  
ISABELLINA ITALO-PORTOGHESE.

Dottorando  
Luca Capannolo

Docente Guida /Tutor:  
Prof.ssa Giulia Lanciani

Coordinatore:  
Prof. Francesco Fiorentino

*Alla mia famiglia,  
ai miei amici,  
al mio paese  
e alla mia città.*

## INTRODUZIONE

### **Isabel de Aragão. Un personaggio di transizione.**

Uno scettro deposto, una corona ed un mazzetto di piccole rose appena sbocciate sono gli unici particolari visibili di un quadro conservato all'interno della sagrestia del monastero di Santa Clara a Nova di Coimbra. Una tela imponente, collocata all'interno di una cornice ordinaria, sulla quale il fumo secolare delle candele oscura un'immagine tanto insolita, quanto difficile da comprendere. Osservando con più attenzione l'opera, si delineano progressivamente le sembianza di una donna, vestita del rozzo saio francescano, recante in mano un grande crocifisso e cinta sulla testa da una corona di spine. Il volto bianchissimo stenta a configurarsi ed è stretto all'interno del velo. Le ciglia ben delineate, lo sguardo fisso, il naso pronunciato ma non sgraziato e le labbra delicate e rosee conferiscono alla figura eleganza e raffinatezza. In alto a sinistra uno stemma suggerisce la dimensione aristocratica della rappresentazione, con l'ostentazione dei blasoni delle monarchie del Portogallo e dell'Aragona. Il quadro raffigura una delle personalità più importanti della storia culturale, religiosa e politica del Portogallo: la regina Isabel de Aragão, meglio conosciuta come la *rainha santa*.

Isabel de Aragão non è una sovrana 'ordinaria', né tantomeno la letteratura agiografica nata sui principali eventi della sua vita. La regina rappresenta un elemento di rottura con la tradizione agiografica medievale e, allo stesso tempo, di transizione verso nuove forme di santità 'moderna'. Nella sua persona si concretizza la sintesi di alcune 'dicotomie' tipiche della santità aristocratica: un confronto, non sempre pacifico, tra l'idea di ricchezza e la ricerca della povertà, tra il potere regale ed il servizio ai poveri, tra il mantenere unito il regno in terra e l'aspirazione al Paradiso e, in ultimo, tra il seguire Dio e l'assolvere alla propria funzione sociale.

La santità isabellina è un fenomeno complesso, non riducibile soltanto alle opposizioni precedenti. Il personaggio della *rainha santa* oscilla tra il modello libero di santità 'laica' e lo schema rigido della santità 'ordinata': questi sono i due ambiti in cui si realizza la *dupla conduta*<sup>1</sup>, ovvero la capacità di perfezionarsi nelle due dimensioni della vita, quella sociale, in quanto regina, e quella interiore, come penitente.

Non si può omettere l'importanza dell'elemento dinastico nello sviluppo delle agiografie isabelline. Questo infatti viene declinato in ambiti ristretti ma fondamentali quali la riscoperta del valore genealogico, la giusta gestione del potere, la tutela della pace e l'esercizio della pietà quotidiana. L'ostentazione della regalità si impone fortemente nelle composizioni e, vista la credenza nella trasmissione dei carismi per via familiare, permette di ascrivere l'*infanta* aragonese nella lunga lista di re e regine innalzati alla gloria degli altari: la santità diventa un diritto ereditato per via di sangue. Una convinzione che ha palesi risvolti politici. Isabel sacralizza il potere della monarchia lusitana, assicura pace e stabilità ai regni iberici: la sua è fondamentalmente un'entità "*tutelar da paz linhagística, fundamental para o equilíbrio e manutenção do poder*"<sup>2</sup>. La riproposizione di questi *topoi*, pur se non sempre ottimale, non irrigidisce la figura della regina, anzi ne esalta la natura dinamica.

Diversa è invece l'ispirazione che anima la vita penitenziale della regina portoghese, che si distingue per la fedeltà alla regola di Francesco d'Assisi, per aver abbracciato la penitenza e per l'amore incondizionato della povertà. L'affetto sincero per i poveri e per gli emarginati fanno di Isabel un campione della "*pieidade quotidiana das senhoras de corte*"<sup>3</sup>; con la sua iniziativa aiuta gli ultimi della società portoghese, i malati, gli orfani, ma ha una speciale predilezione per le donne povere, per le

---

<sup>1</sup> Con il termine *dupla conduta* non si vuole alludere al "sentido de duplicidade, mas no sentido de vida interior, de perfeição nos vários papéis sociais – rainha, esposa, mãe – de vida devota orientada", in M. De L. Rosa, *A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida*, in «Lusitania Sacra», 2° serie, 13-14, (2001-2002), p. 426.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 427.

ragazze senza marito e, infine, per le monache. La regina non ama solo i poveri, ma si fa povera con loro intraprendendo un cammino di perfezione morale basato sulla rinuncia e il digiuno, nonché sulla frequente pratica delle *esmolos*, le elemosine, che richiama alla memoria il prezioso esempio della prozia Elisabetta di Turingia. E così in segreto, negli ultimi istanti di vita di don Dinis, veste l'abito clariano e ripete la stessa azione in pubblico nel primo anniversario della morte del sovrano. Al termine del pellegrinaggio a Santiago de Compostela, la *rainha santa* depone le gioie, i ricchi tessuti e i simboli della sua regalità, ricevendo in cambio dal vescovo del luogo il bordone del pellegrino. A questi gesti concreti si accompagna una maturazione spirituale singolare, che vede la *rainha santa* coinvolta in momenti di preghiera assoluta ed asceti eroica, attimi preziosi che vengono progressivamente assottigliandosi in forme devozionali dai forti tratti affettivi. È chiaro ormai l'influsso della spiritualità moderna, lontana dall'essenzialità originale del movimento francescano, che si declina in motivi quali l'attrazione al martirio cruento, la devozione esagerata per il 'Corpo di Cristo' presente nell'Eucarestia, il desiderio reiterato di unione mistica con Dio e la consapevolezza della debolezza del proprio corpo, visto come il terreno di lotta tra il bene e il male. Una tale ricchezza tematica conferisce ai testi un alto livello di letterarietà. Con il passare del tempo, il polimorfismo agiografico e la dinamicità dei personaggi vengono progressivamente offuscati dal peso dell'elemento devozionale, che minimizza la reale portata della tradizione agiografica isabellina, riducendola a puro strumento di culto.

Il presente lavoro è incentrato sullo studio della tradizione agiografica di Isabel, la *rainha santa*, più precisamente sul recupero della natura letteraria delle agiografie, che, dall'originale *Lenda*, giunta a noi in una copia del 1592, si sono diffuse in Portogallo e in Italia durante il Seicento. Escludendo l'ingombrante elemento devozionale, vengono riportati alla luce la genuinità dell'originale modello isabellino e lo sviluppo che lo stesso ha subito nei secoli, analizzandone i rapporti con la cultura e la società del tempo.

La tesi si divide in tre parti.

La prima parte è incentrata sullo studio dei testi, sulla presentazione degli autori. In questo capitolo verrà analizzata lo sviluppo della tradizione agiografica della *Lenda*, il testo originario sopravvissuto in una copia cinquecentesca, e delle successive agiografie prodotte in Italia e Portogallo. Sarà delineata anche una breve esposizione degli autori, dei quali si conserva la memoria, della loro condizione, della loro relazione con il potere. Per una migliore comprensione è presente anche un breve riferimento al contesto in cui i testi presi in esame sono compilati, analizzando il ruolo svolto dalla corte, dalla Chiesa, l'importanza della committenza etc.

La seconda parte invece si divide in sette capitoli, nei quali è analizzata tutta la parabola biografica della *rainha santa* trasmessa dai testi. Partendo dallo studio delle diverse forme introduttive, vengono passati in rassegna i racconti dell'infanzia di Isabel, in cui si impongono all'attenzione *topoi* quali la celebrazione della genealogia, la nobiltà di sangue, la nascita miracolosa e lo sviluppo precoce di particolari doti personali (una rilettura del motivo letterario del *puer senex*). Importante è anche lo studio dell'adolescenza dell'*infanta* aragonese, dei progressi spirituali e del primo approccio al mondo della povertà; un periodo prezioso che termina con le *bodas hibernicas*, il matrimonio reale con don Dinis, un'unione particolare della quale è analizzata la dinamica antecedente ed il successivo viaggio verso il Portogallo. Nei capitoli centrali si approfondisce la costruzione regale della protagonista Isabel, analizzando i racconti in cui sono esaltate le abilità diplomatiche, messe in atto nel mantenere la pace e la stabilità della nazione portoghese, della famiglia reale e degli stati della penisola iberica. Parallelamente all'analisi della validità politica si accompagna anche lo studio minuzioso di una spiritualità prettamente moderna, non necessariamente di stampo francescano, declinata e attualizzata nel riuso di tematiche 'classiche' quali il matrimonio mistico, la potenza della preghiera, l'attrazione per la povertà evangelica, la logica del rifiuto e la pratica del lavoro manuale. Gli ultimi due capitoli di questa seconda parte trattano

invece delle fondazioni della regina santa (con un particolar riferimento alla Caso di Spirito Santo di Alenquer e al più famoso monastero di Santa Clara di Coimbra) e della morte della regina. Nel penultimo capitolo si individueranno le caratteristiche comuni tra la *rainha* Isabel e i personaggi della letteratura agiografica medievale, meglio identificati come 'santi fondatori'; nell'ultimo invece mentre si analizzerà il racconto della morte della regine e la sua relazione con i canoni della *descriptio mortis* degli antichi santi fondatori.

L'ultima parte del lavoro è invece incentrata sull'analisi dei miracoli dell'ormai *rainha santa*. Per una migliore comprensione, i prodigi sono divisi in quelli operati *in vita*, fra i quali il famoso prodigio delle rose, l'apertura delle acque del fiume Tejo e i numerosi miracoli di guarigione, e quelli avvenuti *post mortem*, che invece hanno come punto di riferimento la tomba della santa a Coimbra. Uno spazio particolare occupa l'analisi dei miracoli descritti nell'*Historia* del vescovo di Porto Fernando Correia de Lacerda, che riporta una serie lunga di prodigi assenti nelle altre agiografie.

\* \* \* \*

### **Notizie biografiche sulla regina Isabel**

Tra le dinastie nobili dell'Europa medievale il *Casal de Barcelona* si distingue per il prestigio guadagnato dai suoi membri e per le conquiste territoriali ottenute nel bacino del Mediterraneo.

La lunga serie di nomi illustri della monarchia aragonese si arricchisce il 4 gennaio 1270 (oppure secondo alcuni storici l'11 marzo 1271) con la nascita dell'*infanta* Isabel a Saragozza all'interno del palazzo dell'Aljaferia<sup>4</sup>. Figlia terzogenita di Pedro III d'Aragona<sup>5</sup> e di

---

<sup>4</sup> La riflessione storiografica su Isabel del Portogallo è relativamente molto tarda rispetto alla tradizione agiografica nata immediatamente dopo la sua morte. Ad eccezione di alcuni autori non portoghesi come l'anonimo della *Cronica Piniatense* (redatta in Catalogna per volere di Pietro IV) e di Bartolomeo di Neocastro, autore dell'*Historia Sicula*, che si limitano alla sola citazione dell'*infanta* Isabel fra i figli di Pietro III, bisogna attendere l'inizio del XV secolo per avere un'opera storiografica che

Costança di Sicilia<sup>6</sup>, la giovane principessa è nipote per linea paterna di Jaume I, detto il Conquistatore<sup>7</sup>, noto per le numerose vittorie sui mori e

---

parli della vita della regina Isabel de Aragão. Il primo a riportare notizie storiche su Isabel è fr. Marcos di Lisbona, vescovo di Porto dal 1581 al 1591, che nella *Chronicas da Ordem dos frades menores* del 1557 trascrive notizie importanti sotto il profilo storico. Successivamente Francisco Brandão comincia la scrittura della *Monarquia Lusitana*, in cui nella IV parte parla abbondantemente di dona Isabel e delle sue azioni in Portogallo. In epoca moderna gli studi principali sono A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos, *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão, esposa do Rei Lavrador D. Dinis de Portugal (a Rainha Santa)*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1894; F. Gutierrez Lasanta, *La santa peninsular*, Talleres Editoriales «El Noticiero», Zaragoza 1967; J. C. Gimenez, *O papel político da rainha Isabel de Portugal na península ibérica*, Universidade Federal do Paraná, Faculdade das Letras, Curitiba 2005; f. F. Lopes, *Colectânea de Estudos de História e Literatura: Santa Isabel de Aragão e outros estudos*, Academia Portuguesa da História, Lisboa 1997; J. Nobre da Fonseca, *Do casamento di rei-lavrador com a virtuosa princesa Isabel de Aragão*, Coimbra Editora, Coimbra 1943; S. Antunes Rodrigues, *Rainha santa, cartas inéditas e outros documentos*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1958; R. Folz, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident: Vie.-XIIIe. siècles*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1992. In più si riportano anche le voci di enciclopedia utilizzate: A. Ghinato, «Elisabetta di Portogallo», in *Enciclopedia Cattolica*, (1967), vol. 5, p. 1345; A. Ribeiro, «Elisabetta Regina di Portogallo», in *Enciclopedia Italiana*, (1978), vol. 6. pp. 1224-1225; «Elisabetta o Isabella di Portogallo o d'Aragona», in *Enciclopedia Grolier*, vol. 4, p. 765; «Isabella d'Aragona», in *Enciclopedia Treccani*, (1957), vol. 9, p. 556; L. Chierotti, «Elisabetta regina di Portogallo», in *Bibliotheca Sanctorum*, (1964), vol. 3, pp. 56-57. inambito peninsulare si segnalano anche gli studi di A. Fernandez Muñoz, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1988; id., *Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval*, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, I.N.I.C., Porto 1989, pp.1127-1143.

<sup>5</sup> Pedro III d'Aragona, II di Catalogna e I di Sicilia conosciuto con il soprannome di Grande nasce a Valencia nel 1239 da Jaume I il Conquistatore e da Violante di Ungheria. Nel 1276 succede al padre e, dai primi anni, deve affrontare l'opposizione dei nobili catalani e le loro pretese di autonomia. Nel 1277 soffoca nel sangue la ribellione dei mori di Valencia, che mal sopportavano il suo regno. La più grande minaccia contro la corona aragonese viene da una non tranquilla associazione politica di nobili catalani, conosciuta con il nome di *Unión*, che presenta petizioni e lamentele al re, che solo in un primo tempo tiene conto della loro voce. Nel 1262 Pedro sposa Costanza di Svevia, figlia del re Manfredi, e, quando questi muore, progetta una spedizione in Sicilia per cacciare Carlo d'Angiò. I suoi progetti si realizzano nel 1282 con lo sbarco a Tunisi e l'appoggio dei ribelli dei Vespri Siciliani. Il sette settembre dello stesso anno, appoggiato dalla Castiglia, dal Portogallo e da buona parte della nobiltà siciliana viene acclamato re a Palermo. Questa azione ha come conseguenza la guerra con gli Angioini e la scomunica di Martino IV. Nel 1285 il papa e la Francia di Filippo l'Ardito muovono una crociata contro Pietro per difendere gli Angioini, ma la sconfitta di Girona costringono i francesi a rifugiarsi in patria. Nello scontro Pietro viene ferito gravemente e muore a Villafranca del Panadés, vicino Barcellona, l'11 novembre del 1285. G. Corradi, «Pietro III d'Aragona», *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, (1987), vol. XV, p. 944. La stessa enciclopedia d'ora in poi sarà abbreviata in *Utet*. La letteratura a lui contemporanea esalta il suo valore ne campo di battaglia: Dante nella *Divina Commedia* incontrandolo nel *Purgatorio* dice di lui «Quel che par si membruto e che s'accorda,/ cantando, con colui dal maschio naso,/ d'ogni valor portò cinta la corda», (*Purg.* III. 110-113).

<sup>6</sup> Costanza di Svevia nasce a Catania nel 1249 da Manfredi di Svevia e da Beatrice di Savoia. Nel 1262 sposa Pietro III di Aragona, matrimonio grazie al quale la



per la profonda religiosità, e per linea materna di Manfredi di Sicilia, figlio dell'imperatore Federico II di Svevia. Con la nascita dell'*infanta* si risolvono i dissidi interni alla famiglia reale e scompare il disaccordo tra don Pedro e don Jaume. Dopo una prima infanzia passata a Saragozza con la famiglia, Isabel viene scelta dal nonno e portata a Barcellona, dove riceve un'educazione degna del proprio rango. Istruita da raffinati educatori, le fonti affermano che la giovane impara presto a leggere, a scrivere e a conoscere i principi della religione cristiana. Con la morte di don Jaume I nel 1276, don Pedro eredita il regno di Aragona, il regno di Valencia, la contea di Barcellona ed è incoronato nel novembre dello stesso anno a Saragozza.

Dal 1276 al 1282 Isabel completa la sua formazione nella reggia di Barcellona e il 2 febbraio 1282, dopo una lunga trattativa matrimoniale, viene impalmata a don Dinis<sup>8</sup>, figlio terzogenito di

---

casa aragonese ben presto vanta pretese sul possedimento della Sicilia. Nel 1282 viene incoronata a Palermo con il consorte; alla morte del marito lascia il trono al secondogenito Giacomo, mentre il primogenito Alfonso diventa re di Aragona. Morto Alfonso in Aragona, viene data la Sicilia al terzogenito Federico e Giacomo prende l'Aragona. Nel 1291 si fa monaca e muore nel 1302 a Barcellona, dopo essersi riconciliata con il papa e con gli Angioini. Cfr. M. Montanari, «Costanza di Sicilia», in Utet, vol. V, p. 670. Dante la ricorda nel *Purgatorio* in questo modo “buona Costanza [...] genitrice dell'onore di Sicilia e Aragona”, (*Purg.* III, 115-116 e 143).

<sup>7</sup> Jaume I, detto il Conquistatore, nasce il 2 febbraio 1208 a Montpellier da Pietro II il Cattolico e da Eudossia Komenos principessa di Costantinopoli. Nel 1213, dopo la morte del padre nella battaglia di Muret, viene preso in ostaggio da Simone di Montfort, capo della crociata contro gli albigesi che Pietro II aveva tentato di ostacolare. La liberazione avviene solo con l'intervento del papa Innocenzo III. Salito al trono con il raggiungimento della maggiore età, si inserisce nel dissidio esistente fra gli zii Sancho e Fernando. Dal 1228 al 1235 riporta numerose vittorie contro i musulmani, strappando al loro controllo le isole Baleari e i regni di Valencia e Murcia conquiste territoriali che poi saranno all'origine del suo soprannome. Nel 1258 firma il trattato di Corbeil con la Francia, con il quale si impegna a non invadere i territori francesi a nord dei Pirenei. Negli stessi anni combina il matrimonio tra suo figlio e Costanza di Svevia inaugurando così la politica espansionistica nel bacino del Mediterraneo. Abile politico e guerriero, è attento legislatore e protettore delle arti e della cultura. Avendo visto la sua flotta diretta in Terrasanta distrutta da una tempesta al largo delle coste francesi, muore il 27 luglio 1276 mentre tenta di soffocare a rivolta dei mori di Valencia. Cfr. M. Montanari, «Giacomo I d'Aragona», in Utet, vol. IX, p. 402. Dante scrive di lui “E parranno a ciascun l'opere sozze/ del barba e del fratel, che tanto egregia/ nazione e due corone han fatto bozze”, (*Par.* XIX, 136-138).

<sup>8</sup> Figlio terzogenito del re del Portogallo e dell'Algarve, Alfonso III *il Restauratore* e della principessa castigliana Beatrice di Castiglia, Dinis è citato nelle cronache di Pietro, conte di Barcelos. Secondo alcune fonti come il *Breve Chronicon Alcobacense*, Matilde II di Boulogne, la prima moglie di suo padre, era ancora in vita al momento della sua nascita, per cui Dinis al momento della nascita è illegittimo. Nel 1262, alla morte del fratello maggiore Ferdinando, Dinis eredita il trono. Nel 1282 sposa l'aragonese Isabella, figlia del re d'Aragona, Pietro III e della principessa sveva

Afonso il Restauratore, già re del Portogallo e dell'Algarve dal 1279. Le nozze si concludono il 24 giugno dello stesso anno a Trancoso, cittadina portoghese al confine con la Castiglia, dove ad attendere la futura regina è presente il re con la corte. Nell'ottobre dello stesso anno don Dinis e Isabel si stabiliscono definitivamente a Coimbra. Divenuta regina del Portogallo, Isabel riceve in dote i feudi di Abrantes, Óbidos, Alenquer e Porto de Mós e, grazie alle rendite, comincia a fondare numerosi ospedali, orfanotrofi, ricoveri per le giovani ragazze senza marito, rifugi per i malati.

Nella nuova patria Isabel interviene direttamente nelle lotte che don Dinis sostiene contro il fratello, l'*infante* don Afonso<sup>9</sup>, difendendo gli interessi della corona portoghese e l'unità nazionale. Mite e propensa alla pace, la regina contribuisce a superare la crisi della corona portoghese, attivando una forte rete di trattative tra i due contendenti; i

---

Costanza di Sicilia. Nel 1290 Dinis, forse appoggiandosi al collegio fondato nel 1286, dal suo tutore dom Domingo Jardo, fonda, a Lisbona, la prima università, in seguito trasferita a Coimbra. Nel 1295, approfittando della giovane età del nuovo re di Castiglia, Ferdinando IV, dichiara guerra alla Castiglia e l'anno seguente invade ed annette il distretto di Ribacôa. Nel 1297, è siglato il trattato di Alcañices, in cui Dinis e il cugino, Ferdinando IV, riconoscono il Ribacôa al Portogallo, sanciscono una pace della durata di 40 anni, che prevedeva amicizia e mutua difesa. La corte dionisina è uno dei centri letterari più importanti della penisola iberica e Dionigi oltre a essere un protettore delle lettere lascia un gran numero di poemi lirici raccolti nei *Cancioneiros*. Si prodiga per l'agricoltura con il prosciugamento delle paludi e il rimboschimento per garantire il legname da costruzione; inoltre, per evitare carestie, vieta l'esportazione del grano. Dinis riorganizza la flotta sotto la guida del genovese Emanuele Pezagno, che permetterà al suo successore di dare inizio ai viaggi oceanici e di raggiungere le Canarie. Gli ultimi anni di regno di sono amari sia per la malattia che per il comportamento dell'erede al trono, il futuro Alfonso IV, che vedendo l'affetto che legava il vecchio re ai suoi figli illegittimi, si ribella al padre; non si arriva allo scontro aperto solo per l'intervento di Isabella, che, nell'ottobre del 1323, si frappone tra i due eserciti già schierati in ordine di battaglia, ad Alvalade, alla periferia di Lisbona. Dionigi muore a Santarém, il 7 gennaio 1325 ed è sepolto nel monastero di san Dionigi, a Odivelas. Cfr. M. H. Almeida Esteves, «Dionigi del Portogallo», in *Utet*, vol. VI, p. 680. Dante scrive di lui: “ Che poran dir li Perse a' vostri regi,/ come vedranno quel volume aperto/ nel qual si scrivono tutti i suoi dispregi? [...] E quel di Portogallo e di Norvegia/ li si conosceranno”, (*Par.* XIX, 112-114 e 139-140).

<sup>9</sup> Don Afonso de Portugal nasce l'8 febbraio del 1263 e muore a Lisbona il due novembre del 1312. Secondogenito naturale del re Afonso III e della sua seconda moglie Beatrice di Castiglia, viene dotato dei feudi di Portalegre, Castelo de Vide, Arroches, Marvão e Lourinhã con diritto di trasmetterli al primo erede maschio. Nel 1287 si sposa con donna Violante Manuel, figlia dell'infante don Manuel di Castiglia. Morto il primogenito Afonso, signore di Leiria, don Afonso ha solo eredi femmine: Maria de Portugal; Isabel de Portugal, Constança de Portugal e Beatriz de Portugal. Per veder riconosciuti i suoi diritti intraprende una lunga lotta contro il fratello maggiore don Dinis. Cfr. M. Montanari, «Alfonso di Portogallo», *Utet*, vol.1, p. 522.

dissidi fra i due fratelli si concludono soltanto il 13 dicembre del 1287 con la stipulazione di un trattato di pace.

Dal matrimonio di Isabel e don Dinis nascono nel 1287 donna Costança, figlia primogenita e futura regina di Castiglia, e nel 1291 l'*infante* Afonso<sup>10</sup>, il futuro Afonso IV di Portogallo. La vita coniugale non è sempre felice e facile: le agiografie insistono molto sulla mitezza e la pazienza con cui la regina sopporta i continui tradimenti e le sregolatezze di don Dinis. I numerosi figli nati dalle relazioni extraconiugali del re vengono allevati a corte da Isabel stessa. L'amore e la disponibilità mostrata nei loro confronti porta don Dinis a nominare, il 28 gennaio 1289, la consorte tutrice delle proprietà dei figli bastardi.

I re portoghesi intervengono anche nella politica interna degli stati vicini, in particolare in Castiglia, che in quel periodo viene sconvolta da una serie di guerre fratricide per la successione al trono. Nel 1288 si registra il primo intervento di Isabel in Castiglia nel tentativo di pacificare il marito e il cognato, scesi alle armi, mentre nel 1291 si stipulano le alleanze matrimoniali, pianificando il matrimonio tra l'infanta donna Costança, figlia di don Dinis e Isabel, e l'infante Fernando, figlio di Sancho IV e Maria de Molina. Nel 1297 la regina Isabel e don Dinis compaiono tra i firmatari del Trattato di Alcañices, con cui il Portogallo e la Castiglia fissano i propri confini territoriali. L'ultimo intervento della regina in Castiglia avviene nel 1302-1303 nel tentativo di pacificare il genero, Fernando IV di Castiglia, con il fratello, Jaime d'Aragona, divenuto re di Aragona dopo la morte di don Pedro.

Il 1312 è l'*annus horribilis* della corona portoghese: in Castiglia, con pochi mesi di differenza, muoiono don Fernando IV e dona Costança, mentre in Portogallo comincia un lungo periodo di instabilità

---

<sup>10</sup> Afonso Dinisez di Borgogna nasce a Lisbona l'8 febbraio del 1291 figlio secondogenito e unico erede della corona portoghese. Il nome di Afonso e quello della sorella Costança compaiono in numerosi nobiliari del tempo. Nel 1309 sposa nella cattedrale di Lisbona Beatrice di Castiglia, figlia di Sancho IV l'Ardito e di Maria di Molina. Don Afonso comincia a distinguersi per le lotte che intraprende contro il padre, disordini che durano dal 1319 al 1324 anno in cui viene stipulata la pace. Nel 1325 viene incoronato re e ne 1340 si distingue per aver mandato un numeroso esercito a fronteggiare i mori e vincerli nella famosa battaglia di Rio Salado. Muore il 29 maggio del 1357 a Lisbona e viene sepolto nella cattedrale. Cfr. M. Montanari, «Afonso IV il Valoroso», in *Utet*, vol. 1, p. 524.

politica causata dall'insurrezione don Afonso. L'*infante*, vedendo l'affetto del padre per il fratellastro Afonso Sanches e temendo di essere diseredato, si ribella ed intraprende una serie di battaglie contro don Dinis. Isabel risente in prima persona di questa guerra e, accusata di supportare la ribellione del figlio, viene spogliata di tutti i beni, privata delle rendite ed esiliata nella rocca di Alenquer. L'allontanamento forzato però non scoraggia l'iniziativa pacificatrice della sovrana, che continua l'intensa mediazione tra don Dinis e l'*infante* Afonso: i due eserciti non giungono mai allo scontro diretto e la guerra civile è evitata solo grazie all'intervento della regina. Raggiunta la pace, Isabel si dedica all'assistenza dell'anziano don Dinis, che muore il 7 gennaio 1325 a Santarém ed è sepolto nel monastero di Odivelas, vicino Lisbona.

Dopo la morte del consorte, il 22 luglio Isabel si reca in pellegrinaggio a Compostela, dove depone la corona ed abbraccia la vita religiosa. Tornata a Coimbra decide di restaurare il monastero di santa Clara a Coimbra, fondato il 13 aprile 1283 da dona Mor Dias e nel frattempo caduto in rovina a causa di una complicata disputa burocratica. Nel 1329 la regina commissiona la realizzazione della sua tomba e nel 1330, dopo aver consacrato la chiesa di Santa Clara a Coimbra, ordina che il sarcofago fosse posto al centro dell'edificio. Nel 1333 si distingue per l'assistenza offerta, anche in prima persona, ai sudditi affamati a causa della grande carestia. Conclusi i lavori a Santa Clara, Isabel entra ufficialmente nel Terz'Ordine Franciscano e si trasferisce in alcuni locali attigui al monastero. Dal monastero Isabel esce soltanto due volte: nel 1335 per il secondo pellegrinaggio a Compostela e nel 1336 nel tentativo di scongiurare la nuova guerra sorta tra il figlio Afonso IV ed il nipote Afonso XI di Castiglia.

Stremata dal viaggio e dal caldo estivo, il 3 luglio 1336 nel castello di Estremoz, piazzaforte portoghese del basso Alentejo, Isabel de Aragão, sesta regina del Portogallo e moglie del re don Dinis, muore confortata dall'affetto dei suoi familiari.

**PARTE PRIMA****I TESTI E GLI AUTORI**

### 1. 1. La *Lenda*: la nascita della tradizione agiografica isabellina.

Il 3 luglio 1336 nel castello di Estremos muore in odore di santità Isabel de Aragão sesta regina del Portogallo e moglie del re don Dinis. La letteratura agiografica sulla *rainha santa* nasce negli anni successivi alla sua morte con un breve scritto, per di più anonimo, dal titolo *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bõos feitos e milagres em sa vida e deploys da morte*, conosciuto comunemente come la *Lenda da Rainha Santa*<sup>11</sup>. Con molta probabilità, l'autore dell'opera è un religioso contemporaneo alla regina, legato agli ambienti di corte e vicino al monastero di Santa Clara a Coimbra. La critica letteraria e gli studi agiografici attribuiscono il racconto a fr. Salvado Martins. Il francescano, divenuto nel 1331 vescovo di Lamego, se non è l'autore effettivo, è certamente il committente dell'opera. Questa attribuzione non è condivisa da tutti i critici, in passato infatti molte erano le ipotesi avanzate sull'anonimo scrittore della *Lenda*. Esiste nella critica bollandista la tesi, tanto curiosa quanto ignorata, che l'opera possa essere stata scritta da una donna, magari da una suora del monastero di Santa Clara.

Binae istae vitae Lusitanicae, nostra Ms. & impressa Brandani, ex eodem autographo noscuntur descripta fuisse: conveniunt enim a capite ad calcem inter se; nisi forte, quod alicui minus attenti librarii, altre nonnulla perperam expresserit aut etiam transilierit, quæ alter rectius; excepit. Dictum est, autore historiae nullihi declarare, quis aut qualis sit. Si conjectura locus sit, opinabor, fuisse monialem<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Il testo edito della *Lenda* è inserito in J. J. Nunes, *Vida e milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal. Texto do século XVI, restituído à sua presumível forma primitiva e acompanhado de notas explicativas*, Imprensa Nacional, Coimbra 1921. D'ora in poi lo stesso libro verrà citato con il più semplice *Lenda*.

<sup>12</sup> «De sancta Elisabetha, Lusitaniæ Regina, vidua, tertii ordinis S. Francisci», *Acta Sanctorum, Julii*, a Conrado Janningo, Joanne Bapt. Sollerio, Joanne Plinio e Societate Jesu presbyteris theologis, Tomo II, Antuerpiæ, apud Jacobum du Moulin, 1721, p. 172. D'ora in poi gli *Acta Sanctorum* verranno abbreviati con la sigla *Acta SS*, seguita dal numero delle pagine.

Per accreditare la loro supposizione i padri bollandisti apportano una lunga serie di prove e osservazioni sullo stile, sugli errori e sulle incongruenze presenti nel testo.

Stylus namque femineus ubique se prodit, sine arte; sine transitionibus debitis; omnia fere conjungens per particulam et miscet gesta diversorum temporum, repeti alia alihi dicta, etiam in vicino loco, & quae paucis dici possent, verbose prosequitur: repetitque identidem nomina illustrium personiarum cum adjuncto Don aut Donna, Rex, aut Regina, etiamsi in versu superiore jam sic nominatae fuerint. Quae plane aliquid femineum sapiunt<sup>13</sup>.

Gli studiosi, dopo aver condotto una severa analisi nei confronti della *Lenda* e notato le numerose carenze della narrazione, tengono però a ricordare la veridicità e l'affidabilità degli eventi riportati.

Non tamen propterea negabo, historiam illam in sua simplicitate veracissimam esse; cui nihil, ut loquitur Prologus, additum sit, à veritae alienum<sup>14</sup>.

Accantonata la discussione sulla paternità, o su una possibile 'maternità', del testo, bisogna soffermarsi sul periodo storico in cui è redatto. La compilazione avviene, con molta probabilità, nel 1337 anno in cui si comincia a stilare<sup>15</sup> una prima vita della regina: tale datazione non è riportata, ma è accertabile grazie ad espliciti rimandi storici al regno di Federico II, re di Sicilia, che muore proprio nel 1337. La *Lenda* mostra delle incongruenze storiche: vengono avvicinati episodi lontani nel tempo, non esiste una coerenza cronologica nella disposizione dei fatti riportati ed è chiara l'introduzione forzata di alcuni elementi posteriori, fra i quali il racconto dei miracoli. Formalmente invece il testo si presenta ben disposto ed armonizzato con le consuetudini narrative della letteratura francescana e, specialmente, con il modello delle

---

<sup>13</sup> *Ivi.*

<sup>14</sup> *Ivi.*

<sup>15</sup> La questione sulla paternità della *Lenda* è ancora territorio di studio e ricerche. La critica oscilla tra chi attribuisce l'opera al confessore della santa e chi invece ad una suora del convento di Santa Clara a Coimbra.

agiografie dedicate a Elisabetta di Turingia<sup>16</sup>, prozia di Isabel de Aragão. La biografia della regina magiara, fra le prime protagoniste dell'Ordine francescano, è molto diffusa nei conventi portoghesi e compare anche nelle raccolte agiografiche del XVI secolo, tra cui il *Flos Sanctorum*<sup>17</sup>: C. Sobral sostiene che all'origine della sua diffusione in Portogallo vi sia una traduzione portoghese della vita presente nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze<sup>18</sup>. La critica moderna vede una stretta connessione tra la tradizione agiografica di Isabel de Aragão e quella della prozia santa. È presumibile che la *Lenda* sia stata modulata sulla versione portoghese della vita di Elisabetta di Turingia, della quale circolavano numerose copie e frammenti<sup>19</sup>. Esistono infatti immagini simili, racconti uguali e tematiche identiche tra la *Lenda* e tre biografie della regina magiara e, più specificatamente, con l'anonima *Vita «Baeta Elisabeth»* del 1240, con la *Vita della Beata Elisabetta* composta in un periodo compreso tra il 1279 e il 1292 da un autore sconosciuto, chiamato dalla critica Anonimo francescano, e con la *Vita della Beata Elisabetta. Redazione lunga dei detti delle quattro ancelle (Libellus)*, testo anonimo e di difficile datazione<sup>20</sup>.

Il testo originale della *Lenda* è ormai scomparso, ma le carte d'archivio e i resoconti degli storici del XVI secolo testimoniano

---

<sup>16</sup> La storia – osserva I. R. Dias – è stata scritta da qualcuno che “conhecia bem, quer as rotinas do discurso hagiográfico, quer os modelos que do ponto de vista spiritual inspirariam a construção da sua figura, como sejam as *vitae* de santa Clara e de Santa Isabel de Hungria”, in I. R. Dias, *A narrativa da vida e milagres da Rainha Santa Isabel: testemunhos e edições*, in *Medievalismo en Extremadura: estudos sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, coord. por J. Cañas Murillo, F. J. Grande Quejigo, J. Roso Díaz, Universidad de Extremadura, Cáceres 2009, p. 279.

<sup>17</sup> Cfr. C. Sobral, *O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas*, in «Lusitania Sacra», 2<sup>a</sup> s., 13-14, (2001-2002), pp. 531-568.

<sup>18</sup> “A Vida de S. Isabel da Hungria e a de S. Clara provêm certamente de fontes franciscanas, como parece indicar a análise da tradução-refundição. O texto sobre a primeira traduz a vida composta por I. da Varazze”, in *ibidem*, p. 552.

<sup>19</sup> Cfr. M. Martins, *Os fragmentos da Legenda Aurea em medievo-português*, in «Itinerarium» anno VII, Jan-Mar, (1962), pp. 47-51.

<sup>20</sup> Questi testi sono stati studiati, editi, pubblicati e raccolti in *Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*, a cura di L. Temperini, Edizioni Messaggero, Padova 2008. Rispettivamente il testo dell'anonima *Vita «Baeta Elisabeth»* del 1240 è introdotto e trascritto da L. Lemmens, mentre la traduzione e le note sono di L. Temperini; la *Vita della Beata Elisabetta* composta tra il 1279 e il 1292 dall'Anonimo francescano è introdotta da L. Pieper e tradotta dall'inglese da R. Pazzelli; la *Vita della Beata Elisabetta. Redazione lunga dei detti delle quattro ancelle (Libellus)* è stata introdotta, tradotta e dotata di un apparato critico da L. Temperini.



l'esistenza del libro ed aggiungono che lo stesso era conservato dalla comunità francescana di Santa Clara di Coimbra come *instrumento de promoção da santidade da Rainha*<sup>21</sup>. Incoraggiare il culto della *rainha santa* diventa un'esigenza pressante per le clarisse a causa dell'arrivo in città di nuovi culti e devozioni concorrenti, primo fra tutti quello dei santi martiri del Marocco: l'entrata delle reliquie a Coimbra e la venerazione loro riservata nel vicino convento di Santa Cruz preoccupano la comunità di Santa Clara. Il testo originale della *Lenda* scompare senza lasciare traccia e non si hanno più notizie neanche delle prime copie in circolazione tra la nobiltà e il clero portoghese. Dell'originale *Lenda* sono state tramandate solo 4 copie: esse sono il risultato di redazioni posteriori e, più precisamente, una della fine del XVI secolo e tre del XVII secolo. Nonostante l'importanza della regina Isabel per la storia, la politica, la cultura e la devozione portoghese sono ancora pochi i contributi scientifici all'ormai nota e irrisolta 'questione isabellina'.

## 1. 2. I testimoni.

La tradizione agiografica isabellina giunta fino ai nostri giorni comincia nel 1576 quando, in risposta ad una richiesta del re don Sebastião I Aviz, ricordato come *O Desejado*, si avvia la realizzazione di una copia del manoscritto del XV secolo presente nel monastero di Santa Clara a Coimbra da poter inviare a Roma a Lorenzo Surio, che negli stessi anni procede alla compilazione del *De probatis vitis sanctorum ab A. Lipomano olim (1550) conscriptis nunc primum emendatis et auctis*<sup>22</sup>. Le morti premature del re portoghese e dell'agiologo tedesco, avvenute

<sup>21</sup> I. R. Dias, *op. cit.*, p. 279.

<sup>22</sup> Lorenzo Surio (Lubeca, 1522 – Certosa di Colonia, 23 maggio 1578), dopo aver studiato a Francoforte sull'Oder e a Colonia, lo studioso conosce san Pietro Canisio e viene da lui convertito alla fede cattolica. Sotto l'influenza di Justus Landsperg entra fra i certosini il 23 febbraio 1541, fa professione solenne nel 1542 e l'anno seguente diventa viene ordinato prete. Muore il 23 maggio 1578 nella certosa di Colonia. Dopo aver curato la ristampa di numerose opere della tradizione cattolica, nel 1570 comincia ad interessarsi dell'agiografia e scrive l'opera sua più famosa il *De probatis vitis sanctorum ab A. Lipomano olim (1550) conscriptis nunc primum emendatis et auctis*, in 6 volumi che poi furono ristampati nel 1576. Cfr. «Lorenzo Surio», in Utet, vol. XIX, p. 879.

nel 1578, non fermano la copiatura cominciata e il testo è finalmente inviato a Roma per permettere l'apertura del tanto atteso processo di canonizzazione. Sta all'ecclesiastico Rodrigo Gomes, prelado portoghese residente nella corte pontificia, ricevere il testo e tradurlo in lingua latina. La traduzione di Rodrigo Gomes è presente all'inizio del voluminoso Codice 193 della Biblioteca Nazionale di Lisbona dal titolo *Summarium vitarum et miraculorum S. Martirum Marrochii, et S. Theotonii ... et Reginae S. Elisabeth, in publica autentica forma scriptum*<sup>23</sup>. La stessa viene successivamente citata ai punti 6 e 7 del *Commentarius Prævius* dell'edizione che i padri Bollandisti pubblicano della *Vita* della regina al giorno 4 luglio degli *Acta Sanctorum*<sup>24</sup>.

Il secondo testimone in ordine cronologico – più precisamente quello che viene preso in considerazione per la presente ricerca – è stato copiato nel 1592, figura tra i libri appartenenti al *cartorio* del monastero di Santa Clara di Coimbra ed è tuttora conservato nel Museo Joaquim Machado de Castro della stessa città. Il libro si presenta come un piccolo volume di 27cm x 18 cm e consta di 29 fogli scritti in lettera gotica. Al suo interno sono presenti anche delle pagine bianche che precedono e succedono il testo scritto, più precisamente sette all'inizio ed otto alla fine. La rilegatura è ancora quella originale, in legno foderata di pelle, con ornamenti d'oro sulla copertina. La narrazione è preceduta da due fogli di pergamena. Il primo riporta le insegne delle case regnanti del

---

<sup>23</sup> Cfr. *Inventário. Secção XIII – Manuscriptos*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1896 (n° 484.)

<sup>24</sup> “6 *Licentiatus Magalhaes cum suo Notario Apostolico, commissionem Episcopi & mandatum Regis gnaviter exsecutus est eodem anno 1576, peractisque rite omnibus, obtulit Episcopo suo sua collectanea, ex vetustis monumentis, lingua, iis erant, Lusitanâ, notarialiter descripta. Hac uno in codice compacta, & authenticata, deinde Romam missa fuerunt pro instituenda causa canonizationis Elisabetha Regina præcipui; cujus Acta in codice, ultimo leguntur loco: precedentibus Actis quinque Marturum Ordinis S. Francisci, Marochii in Africa passorum, indique Coninmbricam traslatorum; item beati Theotonii, primi Prioris monasterii Sanctæ Crucis Conimbricensis; & sanctæ Martyris Columbæ: quæ omniæ Romæ ex mandato Apostolico è vulgari antiquo idimate Lusitanico traslata fuerunt stylo simplici in Latinum. [...] 7 Testimonium interpretis illic tale est: Ego Rodericus Gomes, in Curia residens, traduxi hujusmodi Acta miraculorum de Lusitano antiquo vulgari ad Latinum idioma, nihil addendo vel minuendo; sed, prou tam arduo convenit negotio, nempe de canonizatione Sanctorum. Et mox ibidem subjicitur testimonium de concordantia apographi nostri Latini, cum autographo Romano, quod etiam nonnulla continent ad rem prsentem facientia, ut sequitur.*”, in *Acta SS.*, p. 170.

Portogallo e dell'Aragona accompagnate in basso dalla citazione dell'anno di pubblicazione, '1592'. Il secondo invece riproduce l'immagine della regina Isabel, molto probabilmente inserita in un secondo tempo, vestita con il saio francescano e con in mano una croce e nell'altra il lembo del mantello da cui si intravedono le rose, in ricordo del famoso miracolo. La regina è posta al centro della raffigurazione ed girata verso destra di 45° in contemplazione del crocefisso. Ai suoi piedi a destra ci sono lo scettro e la corona deposti e alla sinistra le insegne dell'Aragona e del Portogallo. Sul primo foglio è riportato il titolo per esteso, scritto in lettere romane tonde, che occupa tutta la parte superiore. Tra il titolo e il testo il copista ha disegnato un piccolo cuore rosso circondato da puntini azzurri e aurei. Il racconto comincia con la lettera capitale 'P' colorata in oro e inserita in uno sfondo rettangolare rosso arricchito al suo interno da motivi floreali. Anche sugli altri fogli le poche lettere capitali sono ornate e colorate alternatamente in rosso e blu. Il manoscritto è molto ben curato, il *cursus* del copista si mantiene sempre omogeneo e costante per tutta la lunghezza della narrazione. Sono però presenti errori ai quali uno o più interventi successivi hanno cercato di porvi rimedio con correzioni poste a margine o nell'interlinea. In ogni foglio il testo si presenta inserito all'interno di una semplice cornice rettangolare di 24,5 cm x 15 cm. Anche la lingua presenta numerosi errori specialmente di sintassi e logica, che a volte rallentano la comprensione dei fatti narrati. La narrazione è continua e non ci sono separazioni in capitoli o in paragrafi.

Dalla copia del *cartorio* del monastero di Santa Clara vengono prodotti altri due esemplari nel XVII secolo.

Il primo, quello più antico, viene trascritto il 7 maggio 1612 ed è conservato nella Biblioteca Nazionale di Lisbona dove è catalogato come Cod. 8446. In realtà, questa riproduzione è inserita all'interno di una più grande collettanea di testi, riuniti insieme nel tentativo di organizzare l'intero materiale agiografico isabellino, ed occupa complessivamente 33 fogli (foll. 1115-1179). Fortunatamente la storia tramanda anche il nome del redattore, tale p. Thomè Nunes, notaio apostolico e canonico della

cattedrale di Coimbra, che cura questa nuova edizione per integrare i dispacci del processo di canonizzazione già avviato dalla Curia pontificia. L'editore, basandosi sul testimone più antico del monastero di Santa Clara, rivede, corregge e amplia il testo originale. È interessante leggere quanto dichiara in conclusione:

A qual vida da beata Rainha Santa Isabel, eu Thome Nunes conego meo prebendato na see cathedral desta cidade de Coimbra notario apostolico e notario deste compulso fez tresladar da propria que esta em hũ livro escrito de mão de letra gotica antiga em pergaminho escrito que se guarda no cartorio do mosteiro de Santa Clara e està tido e avido por autentico e verdadeiro, e a que se dáá inteira fé e credito, e esta escrito em vinte e quatro meas folhas do dito pergaminho, cada hua' de quarto e com elle a que em todo e por todo me reporto e com Simão d'Almeida notario apostolico deputado para este compulso este treslado bem e fielmente concertei [...] em Coimbra aos sete dias do mês do Maio de mille e seis centos e doze anos<sup>25</sup>.

Il riferimento esplicito che il canonico p. Thomé Nunes fa ad un "*livro escrito de mão de letra gotica antiga em pergaminho escrito que se guarda no cartorio do mosteiro de Santa Clara*" lascia ben pensare ad una stretta relazione tra questa copia e l'originale conservato nel *cartorio* del monastero di Coimbra. La critica filologica di I. R. Dias ha notato una certa affinità tra questo testo e quello edito nel 1592<sup>26</sup>, convinzione rafforzata ulteriormente dalla trasmissione degli stessi errori e delle stesse lezioni. P. Thomé Nunes certamente consulta la copia del 1592, ma ne riproduce parzialmente il testo, poiché nella sua edizione interviene in prima persona omettendo una parte di difficile comprensione caratterizzata da "*um trecho de redacção muito conturbada, com correções e rasuras (uma correcção na margem esquerda, duas rasuras e um acrescento de texto na margem direita)*"<sup>27</sup>. Ed è proprio questa confusione che – come osserva I. R. Dias – porta il copista ad omettere la parte incomprensibile e a "*ter optado por deixar*

<sup>25</sup> Quanto scritto è stato opportunamente riportato dal canonico p. Thomé Nunes alla fine della sua versione e si trova nel cod. 8446 della Biblioteca Nazionale di Lisbona, ff. 1178-1179.

<sup>26</sup> Cfr. I. R. Dias, *op.cit.*, p. 281.

<sup>27</sup> *Ivi.*

*para mais tarde, acabando no final por se esquecer de a fazer*<sup>28</sup>. La relazione fra i due testi viene messa in discussione dalla scoperta di un altro scritto, sempre appartenente a p. Thomè Nunes e contenuto nella stessa collettanea, nel quale il canonico torna a parlare della sua fonte. Le grandi differenze emerse dalla descrizione fisica del testo preso come modello invalidano il rapporto di filiazione tra la sua edizione e quella del 1592 e riportano invece a pensare alla consultazione di un altro testo più antico, presente sempre all'interno della biblioteca del monastero di Santa Clara. Scrive infatti il canonico di Coimbra che

O qual livro estaua encadernado em pergaminho branco, e escrito tambem em pergaminho de quarto grande, e escrito em lingoage portuguesa antiga, e de letra tambe antiga e tem vinte e quatro folhas todas escritas tirado a derradeira que não està escrita mais que meia pagina, e na primeira folha e principio do dito liuro esta hum titulo de letra vermelha que diz o seguinte – livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal dona Isabel, e dos seus bons feitos, e milagres em sa uida, e dipois da morte<sup>29</sup>.

La descrizione fisica non lascia dubbi sull'esistenza di un libro più antico sulla vita della regina, molto probabilmente l'originale: un'idea che viene avvalorata da un altro documento conservato sempre nella stessa collettanea, nel quale si ricorda l'esistenza di un libro molto antico nella biblioteca dello stesso monastero di Coimbra e venerato dalle suore.

Dizem os procuradores deputados per S. Magestade na causa e canonização da Beata Rainha dona Isabel que no Cartorio do Convento de S. Clara se guarda com muita ueneração e respeito hũ livro muito antigo escrito de mão em purgaminho de linguagem portugueza que naquelle tempos se falaua, e tam uelho que em alguãs partes se não le bem em o qual se contem a uida e milagres da Beata Rainha que em sua uida e depois sua morte obrou Deus nosso Senhor por sua intercessão<sup>30</sup>.

Di questo libro si hanno notizie certe fino al XIX secolo, quando A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos, ricercatore e appassionato della storia della *rainha santa*, afferma di aver avuto tra le mani una biografia di Isabel de Aragão molto antica, di proprietà del cittadino di Porto J. G. de

<sup>28</sup> *Ivi.*

<sup>29</sup> *Ibidem*, ff. 1098-1099.

<sup>30</sup> *Ibidem*, f. 1097.

Graça Júnior. Avuto in prestito dal legittimo proprietario, A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos studia, analizza il testo e prende appunti su un quaderno personale. Il prezioso manoscritto scompare inesorabilmente nel complicato gioco di scambi e prestiti e del libro rimane soltanto la descrizione riportata da J. J. Nunes nell'*Introdução* alla sua edizione della *Vida e Milagres de D. Isabel, Rainha de Portugal*:

o mais antigo è toso de pergaminho. Compõe-se êste – diz nos o sr. Dr. Vasconcelos, que o viu e o compulsou – de 24 folhas numeradas só na frente, em harmonia com o costume da época, as quais medem 0m,22 x 0m,18 e estão todas escritas, com excepção apenas de dois terços da primeira página; o caracteres são góticos, sendo a letra inicial dos capítulos ornamentada e a cores, vermelha e azul aternadamente<sup>31</sup>.

Per riassumere e chiarire quanto finora scritto, è opinione che nella biblioteca del monastero di Santa Clara di Coimbra sia esistito un manoscritto del XV secolo. Da questo testo sono state realizzate le edizioni del copista anonimo del 1592 e del canonico Thomè Nunes.

### 1. 3. I testimoni madrileni.

Nella Biblioteca Nazionale di Madrid esistono due esemplari della vita della regina Isabel. Il primo è in latino, si intitola *Processus in canonizatione* ... ed è inserito all'interno di una collettanea di 658 fogli, più precisamente tra i fogli 436 v. – 473 v., catalogato come Ms. 124. Il volume, un tempo appartenente alla biblioteca privata del duca di Uceda, con l'estinzione della famiglia nobile, confluisce in quella del re Filippo V di Spagna. Il testo mostra una chiara dipendenza dalla copia ordinata da p. Thomè Nunes, ipotesi che viene confermata dalla presenza della stessa dichiarazione finale fatta dal canonico, ovviamente tradotta in spagnolo.

Nella stessa biblioteca è conservata anche un'altra copia in lingua portoghese, proveniente sempre dalla biblioteca privata degli Uceda. Questo testo, catalogato come Mss. 2426, è rilegato in pergamena verde

---

<sup>31</sup> J. J. Nunes, *Introdução a Vida e milagres de D. Isabel, Rainha de Portugal*, Coimbra 1921, p. 7.

con ferri dorati e sulla copertina riporta le insegne della famiglia di Uceda. La narrazione della vita di Isabel occupa 40 fogli e, come osserva I. R. Dias, la biografia è arricchita di informazioni provenienti da altre biografie di don Dinis e di don Afonso IV e “*deverà ter sido redigida – osserva la studiosa – por copista familiarizado com a língua castelhana*”<sup>32</sup>. Nella narrazione coincidono le stesse omissioni di testo, è chiaro l'intervento di una seconda mano che aggiunge piccole annotazioni a margine e, sorprendentemente, alla fine riproduce per intero la dichiarazione di p. Thomè Nunes, motivo per cui si può stabilire una filiazione diretta tra le due copie.

#### 1. 4. Il testimone di fr. Francisco Brandão.

Il terzo testimone in ordine cronologico e il più complesso è una trascrizione fatta da fr. Francisco Brandão nell'*Apêndice* del sesto volume della monumentale *Monarquia Lusitana* pubblicata nel 1672. Il titolo integrale della biografia è *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel rainha de Portugal*, nel cui sottotitolo è precisato che il testo è stato trascritto da un manoscritto antico presente nella biblioteca del monastero di Santa Clara di Coimbra, le cui informazioni sono servite per la compilazione dell'opera storica<sup>33</sup>. Prima di iniziare la narrazione della *Relaçam* fr. Francisco Brandão si dilunga in una preziosa descrizione del libro da cui realizza la copia.

O autor da relação se não declara mas dela se colige que è muito antiga, e muito próxima à morte da santa Rainha. No princípio do livro està pintada a imagem da Santa vestida com o hábito, cordão, manto e vé da Ordem de Santa Clara. Tem na mão direita um crucifixo, e na cabeça uma coroa de espinhos. Aos seus pés estão lançados uma coroa, e ceptro reais, com a

<sup>32</sup>I. R. Dias, *op. cit.*, p. 284.

<sup>33</sup> Il titolo per esteso è il seguente: “*Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel Rainha de Portugal, tresladada de hum livro escrito de mão, que esta no Convento de S. Clara de Coimbra, & serve para varios capitulos desta historia, & da subsequente*”, in *Monarquia Lusitana*, VI parte, p. 495. d'ora in poi nella tesi il testo verrà citato semplicemente con l'abbreviazione *Relaçam*.

letra seguinte: *Crux et spinea corona Domini me, sceptrum, et corona mea*<sup>34</sup>.

L'anonimato dell'opera e la sua antichità sono gli elementi principali che vengono rilevati dal curatore, a cui si aggiunge la dichiarazione sulla contemporaneità alla morte della regina. Tale affermazione dell'autore suscita numerosi interrogativi (molti dei quali ancora aperti), poiché, se è vero che per la realizzazione della *Relaçam* sia stato copiato un testo prossimo al decesso della regina, allora fr. Francisco Brandão deve aver copiato l'originale del XIV secolo. Una tesi che non sembra essere condivisa dai filologi ed è ancora aperta la discussione sulla fonte scelta, è infatti improbabile che il francescano abbia conosciuto l'originale del XIV secolo. Molte sono le incongruenze, le differenze e gli errori presenti sul testo dell'*Apêndice*, tanto che, nel tentativo di giustificarle, si è giunti perfino ad ipotizzare l'esistenza di un ulteriore testo scomparso e che a tempi di fr. Francisco Brandão esisteva nel *cartorio* di Santa Clara. Tutti i quesiti rimangono ancora aperti e, come osserva I. R. Dias, le affermazioni possono essere solo ipotesi, finché non sarà ritrovato il manoscritto originale del XIV secolo.

### 1. 5. La traduzione di Macedo.

Le ultime copie della *Lenda* in ordine cronologico sono il testo portoghese e la versione latina del gesuita Antonio Macedo, rettore del Collegio di Évora, inviate ai padri Bollandisti per la compilazione degli *Acta Sanctorum*. Anche in questo caso il gesuita allude ad un *vetusto autographo* dal quale ha copiato la vita. Non avendo specificato nulla, oltre all'antichità della fonte, anche per Macedo il mistero rimane fitto.

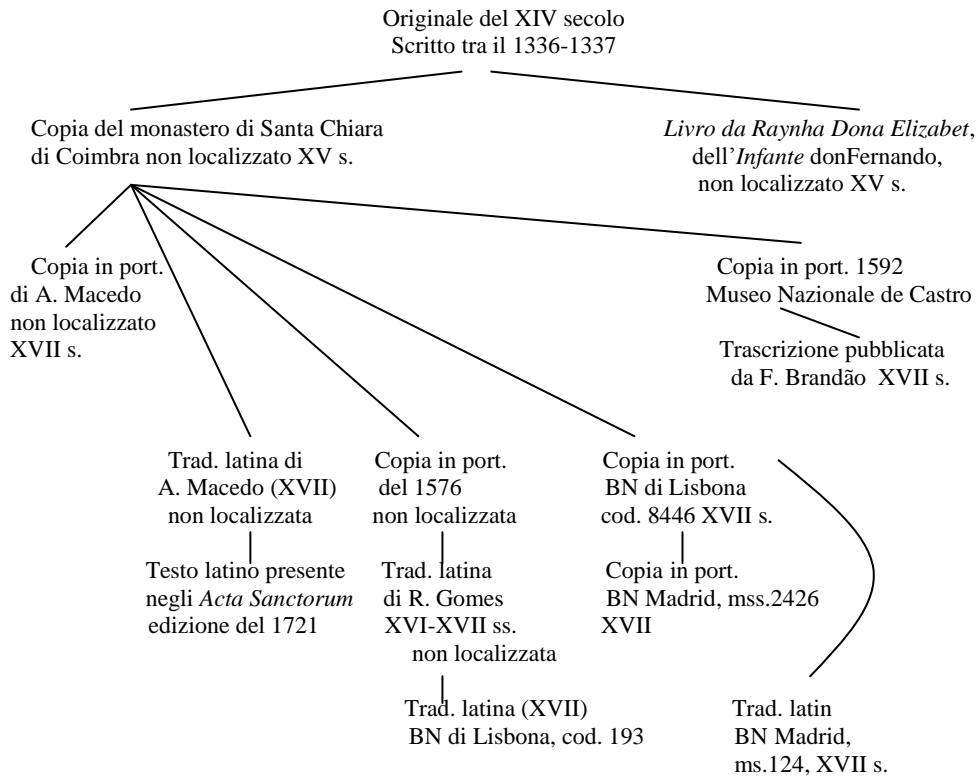
---

<sup>34</sup> *Ivi.*



### 1. 6. Riassumendo.

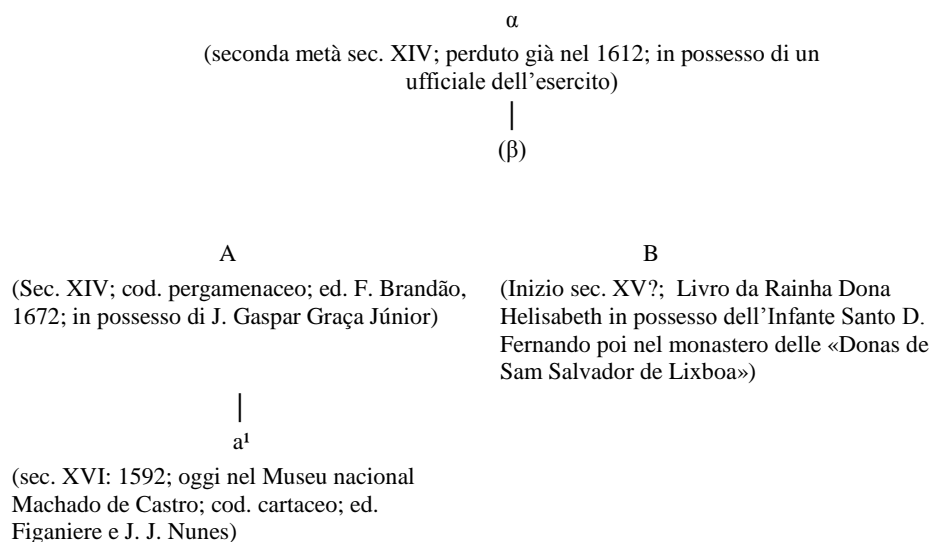
Per una migliore comprensione della tradizione testuale della *Lenda* e dei testimoni successivi si riporta lo *stemma codicum* suggerito da I. R. Dias<sup>35</sup>.



Anche M. Russo, basandosi sulle informazioni in possesso, ha ricostruito un possibile *stemma codicum* della tradizione testuale della *Lenda*<sup>36</sup>, più essenziale di quello proposto da I. R. Dias.

<sup>35</sup> I. R. Dias, *op. cit.*, p. 583.

<sup>36</sup> Cfr. M. Russo, *Isabella d'Aragona, regina del Portogallo, "Rainha Santa": la tradizione manoscritta e il miracolo delle rose*, in *Donne sante Sante donne*, a cura dell'Associazione Fidapa sezione di Viterbo, Sette Città 2007, p. 43.



### 1. 7. Le edizioni critiche della *Lenda*.

*O livro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, e de seus bons feitos e milagres em sa vida e depois da morte* è stato edito per la prima volta da fr. Francisco Brandão nel 1672 che, nell'*Apêndice* della sesta parte della *Monarquia Lusitana*, trascrive il testo da un originale ancora da definire.

Circa quaranta anni dopo, una seconda edizione dello stesso *Livro* viene inserita negli *Acta Sanctorum* al 4 luglio, memoria liturgica di Isabel de Aragão. Prima della biografia, è presente un *Commentarius praevius* nel quale sono riportate notizie riguardanti il culto, i miracoli e la canonizzazione della regina portoghese. I padri Bollandisti sono precisi nel riportare la tradizione testuale a cui hanno avuto accesso per la realizzazione della vita della santa: la copia inviata a Roma alla fine del XVI secolo e la traduzione latina della stessa, poi servite per istruire il processo di canonizzazione; la copia portoghese e la traduzione latina di Antonio Macedo, utilizzate per la stesura della *Vita* presente negli *Acta Sanctorum*; il testo rivisto da fr. Francisco de Brandão; infine un libello

con vari racconti di alcuni miracoli operati dalla regina, commissionato dal vescovo di Coimbra nel 1586 e scomparso. Per la compilazione della loro edizione i Bollandisti affermano di aver preferito i documenti del XVI secolo, dopo averli confrontati con la versione proposta da fr. Francisco Brandão. Non è presente la divisione dei capitoli come nelle precedenti agiografie e la materia narrata viene divisa in più pratiche sezioni ognuna corrispondente ad un periodo della santa. Per una migliore comprensione la narrazione è accompagnata da una lunga serie di *Annotata* a fondo pagina, note esplicative di carattere linguistico, letterario, culturale, storico e geografico.

Dopo questi primi due adattamenti bisogna attendere tre secoli per poter aver un'edizione critica moderna. Nel XX secolo infatti vengono date alle stampe due edizioni critiche del manoscritto del 1592. La prima è stata redatta da J. J. Nunes ed è stata pubblicata nel 1921 a Coimbra dall'Imprensa da Universidade. Nell'*Introdução* il filologo ricorda le osservazioni che prima F. de la Figanière e poi A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos fanno sul testo del 1592 e ripercorre la storia della tradizione agiografica basandosi sui contributi scientifici dei suddetti autori<sup>37</sup>. I loro scritti e soprattutto gli appunti di A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos servono a J. J. Nunes per spiegare e dimostrare i criteri adottati per la ricostruzione filologica del testo<sup>38</sup>. L'edizione pubblicata, come afferma lo stesso filologo nel sottotitolo, aspira ad essere una ricostruzione del testo nella sua *presumível forma primitiva*. Un proposito che però deve confrontarsi con evidenti carenze ed errori che invalidano l'edizione: la scarsa chiarezza storica; l'insufficiente coerenza

---

<sup>37</sup> Per una migliore comprensione della questione si rimanda a F. de la Figanière, *Mêmorias das rainhas de Portugal. D. Theresa a Santa Isabel*, Lisboa, Typographia Universal, 1859, pp. 257 – 261. Allo stesso modo si consiglia la visione di A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos, *op.cit.*, pp. 63 – 64.

<sup>38</sup> In merito alla sua dipendenza e, allo stesso tempo, riconoscenza ad A. Ribeiro de Vasconcelos è chiarificatrice l'ultima nota della sua *Introdução* in merito alla questione del titolo originale dell'opera. "Devo esta informação e tudo o mais que aqui digo e não consta do seu citado livro, D. Isabel de Aragão, à amabilidade do seu illustre autor, a quem gostosamente faço pública a minha muita gratidão pelo valios auxilio que se dignou dispensar-me, já prestando-me todos os esclarecimentos que lhe pedi, já confiando-me o seu exemplar da Monarquia Lusitana, com as notas que tomara do apógrapho do seculo XV no curto espaço de tempo que o tivera em seu poder.", in J. J. Nunes, *op. cit.*, p. 14, n.1.

scientifico (mancano infatti parametri certi, sicuri ed omogenei); l'incertezza sul testo consultato, poiché non è chiaro se J. J. Nunes abbia realmente consultato il testo del XVI secolo o se si sia basato solo sulla trascrizione di fr. Francisco Brandão<sup>39</sup>. Quest'ultimo elemento denuncia lo scarso rigore scientifico con cui il filologo si rapporta alle fonti e, in particolar modo, all'edizione di fr. Francisco Brandão: se inizialmente sembra rifarsi ad essa per la ricostruzione del testo<sup>40</sup>, di seguito invece ne critica i parametri e ne prende le distanze<sup>41</sup>. L'incoerenza di fondo rivela sia i limiti di questa edizione critica che l'incomprensione del curatore della portata della copia del XVI secolo. Una peculiarità che traspare dall'edizione di J. J. Nunes è la volontà di ricostruire la lingua originaria parlata dall'anonimo autore della *Lenda*, una scelta editoriale che riflette una prassi seguita dalla filologia del primo Novecento. La determinazione nel voler 'restaurare' la lingua originaria viene ribadita chiaramente dal filologo che scrive sempre nell'*Introdução*:

Quanto a formas e respectiva ortografia contentei-me com dar a umas o cunhopróprio da época, servindo-me para isso do próprio texto, por exemplo, acaecer, algũas (e portanto ãa), antre [...] naquelas que se afastavam das adoptadas no século XIV seguí o uso da época, escrevendo por exemplo aljoufar, calezes, cereames [...] deixei, porém intactas aquelas que como

---

<sup>39</sup> “José Joaquim Nunes procurou construir um retrato mai completo possível daqueles testemunhos, que deduzo não tenha chegado a conhecer pessoalmente. Porém, nao sempre assinaou devidamente as fronteiras daqueles citações, e também não indicou o lugar preciso de onde as retirou. [...] Este filólogo foi também pouco claro, se não mesmo contraditório, quanto ao que escreveu sobre a fonte que Francisco Brandão usou na sua transcrição.” In I. R. Dias, *op. cit.*, p. 284.

<sup>40</sup> Parlando dell'edizione di Brandão afferma in un primo momento che: “Provem, pois, o escrito que o douto monge nos legou não do original primitivo, que parece ter desaparecido, mas de uma cópia, que se tirou doutra mais antiga, feita provávelmente sôbre aquele, no séc. XV; ambos os apógrafos existiam ao tempo da visita de Figanière ao Mosteiro de Santa Clara de Coimbra,mas ele sò viu o último, que realmente era o único que se achava no cartório, pois o que o precedera encontrava-se na casa do noviciado juntamente com outros agiologios e livros de devoção”, in *Introdução*, in J. J. Nunes, *op. cit.* p. 6.

<sup>41</sup> “Vê-se, pois, que as deficiências que na cópia de Brandão se encontra, existiam já naquela donde ele tirou a sua, a qual se reconhece ter sido «feita por escrevente pouco perito e cuidadoso, como provam os frequentes lapsos que nela se notam, alguns corrigidos na mesma calligraphia gotica, mas por mão diferente, outros já em cursivo bem característico do seculo XV», *ibidem*, p. 8. Come si nota il testo tra virgolette è la copiatura fatta da appunti ed estratti di cui Nunes non riporta l'autore. Molto probabilmente sono gli stessi appunti di Vasconcelos.

mengua e mingua, trouve e trouxe, de outros textos coetâneos se vê que coexistiam<sup>42</sup>.

Questa decisione è confermata dalla rielaborazione di un linguaggio molto vicino all'originale (secondo J. J. Nunes), ricreato grazie ad una comparazione tra la lingua utilizzata da fr. Francisco Brandão e le annotazioni di analisi testuale trascritte da A. Garcia Ribeiro de Vasconcelos sull'apografo del XV secolo. Scrive Nunes che

a minha tarefa, porêm, se por dum lado era fácil, visto como, apesar de algumas modernizações sofridas, a cópia feita no século XVI conserva muitos dos modismos e grafias primitivas – bastava apenas generalizar a estas e áqueles o que era particular de uns e outras – por outros passos havia em que, como disse, o sentido era ininteligível por reprodução inexacta do original primitivo; neste caso desejando fazer desaparecer essas obscuridades, o único meio de que lançar mão era o estudo do próprio texto assim transmitido, pois que a versão latina apenas me dava a interpretação do seu autor, visto provir da mesma cópia defeituosa. Em consequência disso só por conjecturas podia proceder; no entanto, não querendo alterar o texto da Monarquia Lusitana, dei-o tal qual, apenas com alguma rara e leve divergência, e ainda, quando a isso me abalencei, não deixei de indicar em nota a lição da cópia de Santa Clara; afora isso, uma ou outra palavra que se me afigurou ou estar a mais ou ser indispensável para inteligência do sentido encerrei-as, aquela entre parêntesis, esta entre colchetes<sup>43</sup>.

È chiaro che la scelta presa da J. J. Nunes non è accettabile dalla moderna scienza filologica. Il filologo ricorre ad un procedimento non convenzionale e, nella ricostruzione della presunta lingua originale, azzarda ipotesi *balançando-se* tra le versioni trasmesse e da lui consultate. Per maggior chiarezza bisogna identificare i libri indicati nella citazione precedente: la copia del XVI secolo a cui fa riferimento all'inizio è senza dubbio quella di fr. Francisco de Brandão e non il manoscritto del 1592, il testo latino citato invece è la traduzione estratta dagli *Acta Sanctorum*, mentre la copia di Santa Clara è quella di proprietà del monastero. Nonostante gli errori scientifici l'edizione di Nunes resta imprescindibile per gli studiosi della vita della regina Isabel e, in generale, del periodo dionisino. Preziose sono le note di carattere storico

<sup>42</sup> J. J. Nunes, *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

e culturale che accompagnano il testo: le spiegazioni apportate dal filologo sono necessarie per comprendere la situazione complicata della casa regnante portoghese e delle altre monarchie contemporanee della penisola iberica. Preoccupandosi di poter offrire un quadro completo della parabola isabellina il filologo abbonda anche di numerose note di carattere geografico e topografico.

La seconda edizione critica della *Lenda* viene pubblicata con un ritardo di 80 anni. Nel 1999 viene infatti stampata l'edizione di M. I. Montes della *Vida e milagres de D. Isabel, rainha de Portugal*<sup>44</sup>. La filologa per ricostruire il testo si basa soltanto sul manoscritto del 1592, una scelta radicale che compromette la scientificità dell'edizione. Il testo è edito, pur essendo un ulteriore contributo alla conoscenza della complicata questione filologica delle agiografie isabelline, presenta numerosi problemi. Lo studio infatti non si concentra sul vero problema filologico della *Lenda* e non riesce ad offrire informazioni di carattere sulla struttura narrativa del testo, sul contesto storico, religioso e letterario che vede la nascita della tradizione agiografica isabellina. Allo stesso modo ci sono problemi di stretta natura filologica poiché vengono totalmente ignorate le relazioni esistenti tra la copia de 1592 e le copie o le traduzioni dello stesso periodo. Come osserva la studiosa I. R. Dias, nell'edizione manca una vera e propria comprensione del lavoro svolto precedentemente da J. J. Nunes. Anche i criteri editoriali non convincono e non riescono a soddisfare le esigenze della scienza filologica moderna: è assente una vera e propria costruzione dell'apparato critico; non sono ricostruite, né spiegate le frasi poste al margine del testo del 1592; non sono studiate parti importanti del testo come le lettere capitali, le aggiunte, le espunzioni etc. L'edizione di M. I. Montes manca anche di coerenza paleografica e nell'edizione sono presenti palesi errori di interpretazione. Allo stesso modo non vengono sciolte le abbreviazioni e le frasi di difficile comprensione.

---

<sup>44</sup> M. I. Montes, *Vida e milagres de D. Isabel rainha de Portugal*, Edição e estudo, memória de DEA, Universidade Nova de Lisboa, 1999.

Una situazione che non sembra trovare una soluzione convincente. Per poter risolvere l'intricata questione i filologi sperano di ritrovare il manoscritto del XV secolo poiché, alla luce dei testi e dei dati in possesso, il dibattito sulla trasmissione testuale della *Lenda* è destinato a rimanere un campo di studio ancora aperto.

### 1. 8. Le altre agiografie sulla regina Isabel.

Gli ultimi anni del '500 vedono nascere il timido esordio di quella che poi sarà la futura tradizione agiografica isabellina. La prima opera pubblicata in questo periodo è la breve biografia *Lenda da Rainha Dona Isabel chamada a Santa mlher d'el-Rei Dom Denis a qual fundou a Casa do Spirito sancto da vila d'Alanquer*<sup>45</sup>. Gli studi di carattere storico-filologico proposti da T. Andrade e Sousa attribuiscono la paternità dell'opera all'archivista Damião de Gois. Un'attribuzione che, seppur ben argomentata, rimane pur sempre un'ipotesi, visto che l'opera è stata trasmessa rigorosamente anonima. Il testo è conservato nella Collezione dei testi microfilmati del Fondo dei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Lisbona. La sua collocazione è IL. 223. La *Lenda* è scritta in un codice che misura rispettivamente 17 cm x 13 cm costituito da soli 11 fogli pergamenei. La pergamena non presenta lo stesso spessore, poiché i primi e gli ultimi 2 fogli sono caratterizzati da uno strato più spesso, mentre quelli interni risultano essere più lavorati e delicati. Dei fogli pergamenei più spessi, gli ultimi due sono totalmente bianchi, mentre dei due fogli iniziali il primo è bianco, il secondo invece riporta la dedica dell'autore alla regina Caterina del Portogallo<sup>46</sup> e, in basso, alcuni

---

<sup>45</sup> Damião De Gois, *Lenda da Rainha Dona Isabel chamada a Santa mlher d'el-Rei Dom Denis a qual fundou a Casa do Spirito sancto da vila d'Alanquer*, in Teresa de Andrade e Sousa, *Lenda da rainha D. Isabel*, in «Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa», sér. 2, 2 (1999). D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato *Lenda Alenq.*

<sup>46</sup> Caterina d'Asburgo (Torquemada, 14 gennaio 1507 – Lisbona, 12 febbraio 1578) è l'ultima figlia di Filippo I d'Asburgo e di Giovanna di Castiglia, detta *La loca*. La principessa trascorre un'infanzia travagliata nel castello di Tordesillas a causa della prematura morte del padre e della malattia mentale della madre. Viene data in sposa dal fratello Carlo V a Giovanni III d'Avis e diventa regina del Portogallo. Da questo matrimonio nascono nove figli, ma solo due raggiungono l'età adulta. Cinquantenne,

segni di graffiature. Sul terzo foglio è presente in alto a sinistra la collocazione scritta a matita, mentre sul margine superiore il timbro con la scritta *Compra* in rosso e il numero 237196 in nero. Dal foglio 4 al 9 è narrata la vita e i miracoli della regina Isabel. Tutti i fogli sono raggruppati in 3 quaderni. Il testo si presenta disposto su una colonna e mostra regolarità nel numero delle linee scritte per foglio, ovvero 25 linee, ad eccezione del foglio 2 che presenta solo 10 linee.

La rilegatura è ancora quella originale ed è realizzata con cartone lavorato, leggermente consumato sui bordi. La scrittura del codice è di due tipi: il testo della biografia è scritto in umanistica tonda, mentre la dedicatoria è in cancelleresca. Il *cursus* omogeneo fa ipotizzare l'intervento di una sola mano. La decorazione del codice invece si limita alle lettere capitali con cui iniziano la dedicatoria, il titolo e la narrazione. La lettera capitale 'H' della dedica iniziale è scritta in marrone e la tonalità leggermente più marcata le permette di emergere nel testo. L'autore nel realizzarla si è servito di un gioco di pressione, creando linee più o meno marcate. La lettera 'L' con cui comincia il titolo è invece dorata ed è stata disegnata all'interno di un riquadro rettangolare colorato di azzurro; sono presenti anche motivi floreali. L'iniziale 'E' del testo della *Lenda* risulta essere quella più decorata, è colorata d'oro ed è posta su uno sfondo omogeneo. Ad arricchire la già bella decorazione sono presenti elementi vegetali in colore verde.

Il testo è diviso in due parti distinte: la prima contiene una dedica alla regina del Portogallo dona Caterina, moglie del re don João III; la seconda invece riporta l'agiografia vera e propria. Le due parti della narrazione sono nettamente separate al foglio 3. La dedica a dona Caterina è dovuta alla coincidenza che vede la regina feudataria di Alenquer, di cui, tre secoli prima, la regina Isabel ne era stata la prima feudataria. La vita di Isabel è raccontata in modo conciso ed anche gli eventi principali del suo operato sono appena tratteggiati; nonostante l'eccessiva brevità, si passano in rassegna i miracoli operati nella città di

---

dopo la morte dell'ultimo figlio e del marito, diventa reggente del Portogallo in nome del nipote Sebastiano I, che succede al trono a soli tre anni.



Alenquer, tra cui la conversione dell'acqua in vino ed il più famoso prodigio della fondazione della chiesa dello Spirito Santo, all'interno del quale è inserita una versione particolare del miracolo delle rose trasformate in denaro. Rapidamente si accenna anche alla vedovanza, alla scelta di vestire l'abito francescano, alla morte, alla traslazione nel monastero di Santa Clara e a pochi miracoli avvenuti *post mortem*. Il testo presenta un marcato carattere localistico e concentra la sua attenzione sulla cittadina di Alenquer e più precisamente sulla chiesa dello Spirito Santo, monumento fondato da Isabel su ispirazione e progetto, come vuole la tradizione, dello stesso Spirito Santo<sup>47</sup>.

L'aver stabilito una datazione dell'opera è stata una conquista relativamente recente di T. Andrade e Sousa poiché né la *Lenda Alenq.*, né la dedica riportano una datazione. Per determinare la data di nascita della biografia la studiosa si basa su un'analisi comparativa di carattere paleografico e codicologico, che mette in relazione il testo ad altri documenti del tempo. Il particolare stile di decorazione e la presenza di una chiara influenza fiamminga favoriscono l'attribuzione a Damião de Gois e permettono una datazione oscillante tra il 1548 e il 1557.

---

<sup>47</sup> Lo stretto legame tra la regina e il piccolo feudo ricevuto in dote al momento del matrimonio è evidenziato anche da T. Andrade e Sousa. Scrive infatti la studiosa che “no que respeita a D. Isabel de Aragão, não há certeza quanto a ter sido donatária de Alenquer. Apesar da afirmação de Francisco Brandão de que esta Rainha teve o senhorio desta vila, autores como Figanière põem o facto em duvida, pela não existência de documentos que o comprovem. È, contudo, provável que a Rainha Santa tenha de facto possuído Alenquer, na medida me que a sua vida está intimamente ligada à história desta vila e dos seus habitantes, pelas muitas obras que aí realizou e milagres que lhe foram aí atribuídos. Durante o período de lutas entre D. Dinis e seu filho D. Afonso, o Rei, receoso que D. Isabel favorecesse o partido do filho, tê-la-á privado dos rendimentos das suas vilas, mandando-a reclolher a Alenquer. Esse desterro que Figanière reconhece muito provável, apesar de não provado, ter-se-à verificado entre 1320 e 1324 (datas-limite da peleja entre o Rei e o Príncipe), mais precisamente, para A. De Vasconcelos e Figanière, no ano de 1321. Segundo a tradição, enquanto aí residiu, Santa Isabel terá realizado alguns milagres como o da transmissão das propriedades curativas à ribeira de Alenquer, o da água transformada em vinho, o milagre da fundação da Igreja do Espírito Santo e o das rosas convertidas em dinheiro. Também segundo a tradição, várias realizações em Alenquer se devem à Rainha Santa: a instituição das mercearias na Igreja de Santo Estêvão para subsidiar 12 viúvas com obrigação de ouvirem missa diária por sua alma; a fundação da Igreja de Triana; a colocação das Passadeiras de Triana no rio, ao fim de poder acompanhar as obras da Igreja com o mesmo nome; a criação da Fonte de Triana e da Fonte da Rainha Santa (esta última situada junto ao Espírito Santo e, segundo a voz do Povo, fonte de águas medicinais por aí se ter banhado a Rainha); e finalmente a fundação da Casa, da Igreja e das Festas do Espírito Santo”, in *Lenda Alenq.* p. 25.

Dedicata alla stessa regina Caterina è anche la *Vida e milagres da gloriosa Raynha sancta Ysabel, molher do catholico Rey dō Dinis sexto de Portugal. Com ho compromisso da cōfraria do seu nome, & graças a ella concedidas*<sup>48</sup>. L'opera è stata commissionata dalla Confraternita di santa Isabel e, più precisamente, dai *mordomos* della stessa. Tra i committenti compaiono anche la badessa di Santa Clara di Coimbra, Ana de Meneses, e le sacrestane, dona Marta da Silva e dona Ambrosia de Castro. La realizzazione si conclude il 15 luglio 1560. La biografia è stata impressa da João Barreira, tipografo ufficiale dell'Università di Coimbra, dopo aver ottenuto il *placet* dell'inquisitore, d. fr. Martinho de Ledesma. Il libro, conservato nella Biblioteca dell'Università di Coimbra, misura di 25cm x 30cm e presenta una rilegatura in pergamena ricoperta a sua volta da una copertina in pelle decorata in finto marmo dalla quale partono due lacci di stoffa necessari alla chiusura del libro. Il particolare involucro è inserito all'interno di una seconda copertina anch'essa in similmarmo recante il blasone della famiglia Visconde da Trindade, a cui apparteneva il volume. A differenza delle biografie precedenti, questo testo presenta, nella parte superiore del foglio, una numerazione in numeri arabi regolare fino a pagina 56. Mancano invece le pagine che vanno dalla 56 alla 66, mentre gli ultimi fogli, dalla pagina 67 in poi, presentano una numerazione sballata e discontinua. La narrazione è anticipata da due fogli bianchi: il primo recante in alto a sinistra la collocazione della Biblioteca V.T 18 10 14 e il secondo con al centro un appunto scritto a matita in cui viene riportato *1560 (Regencia de D. Catharina e D. Henrique) (Diogo Affonso) (Secretário do Infante D. Affonso, filho de Elrei D. Manuel. È desconhecida a sua vida)*. Il testo non dà informazioni sull'autore della biografia; la critica moderna, dopo averlo attribuito erroneamente a João Alvares, ha identificato in Diogo Affonso l'autore dell'opera. In realtà questo racconto agiografico è una copia fedele di una prima biografia presente nelle *Coronicas dos muy*

---

<sup>48</sup> Diogo Affonso, *Vida e milagres da gloriosa Raynha sancta Ysabel, molher do catholico Rey dō Dinis sexto de Portugal. Com ho compromisso da cōfraria do seu nome, & graças a ella concedidas*, Ioam Barreira, Coimbra 1560. D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato *Vida*.

*altos Reis de Portugal, D. Afonso Anriques o 1º, D. Sancho 1º, D. afonso 2º, D. Sancho 2º, D. Afonso 3º, Conde de Bolonha, e D. Dinis*, attribuite a Duarte Galvão<sup>49</sup>, e riviste da Diogo Affonso. Il prezioso frontespizio a stampa presenta una doppia cornice stemmata, all'interno della quale è stata impressa una raffigurazione della regina Isabel (Tav. 1). Questa compare sotto un drappo finemente decorato con un gioco di ombre e luce, vestita con il saio francescano strettamente legato sulla vita dal cordone dell'ordine. La figura della protagonista è girata di 45° ed è rivolta a sinistra (esattamente nella direzione opposta della prima rappresentazione della biografia del 1592), con una mano si tocca il petto in segno di pentimento e nell'altra stringe un'alta croce che emerge dalla cornice. In basso a sinistra sono poggiati i simboli della regalità: la corona e lo scettro regale. Alla base dell'immagine è presente il cartiglio con il seguente motto CRUZ & SPINEA DOMINI MEI SCEPTRUM & CORONA MEA, e come il suo contemporaneo del 1592, l'autore riporta in maniera erronea l'uso dell'aggettivo SPINEA. La materia narrata si mostra ben organizzata e di facile comprensione grazie alla presenza di un apposito indice iniziale, la *Tavoada*, che divide l'intera biografia in paragrafi, ognuno accompagnato dal numero di pagina, scritto in caratteri arabi. Al termine della narrazione, più esattamente, a pagina 60, è presente il documento di fondazione della Confraternita di Santa Isabel, con il titolo *Compromisso dos cõfrades da confraria de Sancta Ysabel Raynha de Portugal, molher do catholico Rey Dom Dinis sexto Rey de Portugal*. Nel *Compromisso* è presente l'atto di fondazione della Confraternita, promossa e incoraggiata dalla badessa Ana Meneses e dalle sacrestane Marta da Silva e Ambrosia de Castro, già citate fra i committenti dell'opera. Di seguito sono riportate le indulgenze concesse al convento di Santa Clara di Coimbra introdotte da due lettere di Pompeo Zambicario, vescovo di Sulmona e Valva e nunzio apostolico in Portogallo, e Mathias da Fonseca, vescovo di Coimbra e conte di Arganil, che approvano e confermano le indulgenze del 1553.

---

<sup>49</sup> Cfr. M. Russo, *op.cit.* p. 44.

Nell'ultima pagina è presente nel lato superiore un cartiglio con la scritta JOSÈ MARIA NEPOMUCENO, RUA DO CAES DOS SOLDADOS, 44.

Il mito della *rainha santa* compare in Italia nel 1625, anno in cui la regina Isabel è innalzata agli onori degli altari da Urbano VIII. L'autore che inaugura la tradizione agiografica isabellina è il gesuita Giacomo Fuligatti del quale, nello stesso anno, sono pubblicate due edizioni della *Vita di Santa Isabella gloriosa regina di Portogallo. Composta dal p. Giacomo Fuligatti della Compagnia di Gesù*<sup>50</sup>. L'opera, delle dimensioni di 15 cm x 25 cm, viene stampata a Milano dall'editore Giovanni Battista Bidelli. Questa edizione consta di 75 pagine e sul frontespizio riporta il piccolo emblema della Compagnia di Gesù. La stampa non presenta caratteristiche particolari se non la presenza di alcuni fregi e lettere capitali xilografate. Le ultime due pagine invece sono bianche. Una seconda edizione di uguali dimensioni è pubblicata nello stesso anno a Roma dal tipografo Bartolomeo Zanetti ed è presa in considerazione per la presente ricerca. Conservata nella Biblioteca Nazionale di Roma, l'edizione romana conta 88 pagine ed è inserita all'interno di un libro più ampio dedicato alle vite delle regine sante. Il testo si presenta scritto in lettera umanistica tonda ed è disposto su un'unica colonna. Non sono presenti particolari elementi di decorazione. Non c'è una suddivisione in capitoli, ma la comprensione è facilitata dalla presenza di sommari laterali in cui viene riassunto brevemente quello che avviene nella narrazione.

Nello stesso anno il segretario di corte Pico Ranuccio compone la sua biografia sulla santa dal titolo, *La principessa santa, ouero La vita di santa Elisabetta reina di Portogallo, in cui si contengono vari esempi, e documenti: spirituali, morali, e politici. Con vn breve disegno della vita della serenissima infante, donna Maria di Portogallo Principessa di Parma, Segretario dell'Altezza Serenissima di Parma*<sup>51</sup>. Sul frontespizio

---

<sup>50</sup> Giacomo Fuligatti, *Vita di Santa Isabella gloriosa regina di Portogallo. Composta dal p. Giacomo Fuligatti della Compagnia di Gesù*, Bartolomeo Zanetti, Milano 1625. D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato *Vita*.

<sup>51</sup> Pico Ranuccio, *La principessa santa, ouero La vita di santa Elisabetta reina di Portogallo, in cui si contengono vari esempi, e documenti: spirituali, morali, e*

è presente una decorazione xilografata raffigurante Cristo Risorto all'interno di un tondo, semichiuso aperto a mo' di sipario da due piccoli putti. La scena del Cristo, che con una mano benedice e con l'altra sostiene il globo terrestre, ha come sfondo un paesaggio collinare ideale. Sempre sul frontespizio è presente di lato il timbro della Biblioteca Nazionale di Roma in cui è conservata. Sul modello delle agiografie portoghesi anche questa edizione riporta nella seconda pagina un'immagine della santa. Nella stampa Isabel è ritratta a mezzo busto (Tav. 2): l'immagine non ha più nulla della carica iconografica delle prime rappresentazioni, ma mostra già la forma delle immagini devozionali moderne. Degli attributi iconografici della tradizione sopravvive soltanto l'abito francescano e vengono inserite nuove caratteristiche più adatte all'epoca moderna. La figura è scindibile in due parti: nella parte inferiore, quella che si mostra ancora legata all'ambito francescano, è raffigurata la regina vestita con il saio che stringe nella mano destra il bastone, simbolo dei due pellegrinaggi compiuti a Compostela e con l'altra mano allarga l'abito e mostra le rose che porta nel grembo, in ricordo del famoso miracolo delle rose. Nella parte superiore invece è riconfermata la regalità di Isabel, grazie alla riproposizione della corona reale, questa volta posta sul capo della santa e non più poggiata di lato, affiancata a sinistra dal blasone reale del Portogallo e dell'Aragona e a destra dallo stemma della famiglia Barberini, coronato dalla tiara pontificia, in omaggio a Urbano VIII. Il carattere devozionale della raffigurazione è confermato dalla seguente preghiera posta alla base dell'immagine: *“Clem. Deus qui B. Elisabeth Reginam inter caeteras egregias dotes bellici furoris sedandi prerogativa decorasti da nobis eius intercessione post mortalis vitae quam suppliciter petimus pacem ad aeterna gaudia pervenire. Per dn̄m”*.

Prima della narrazione è presente una breve dedica alla controversa monaca piacentina Maria Lucenia Farnese, discendente da

---

*politici. Con vn breve disegno della vita della serenissima infante, donna Maria di Portogallo Principessa di Parma, Segretario dell'Altezza Serenissima di Parma, Giouanni Guerrioglio, Venezia 1625. D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato con La principessa santa.*

nobili portoghesi<sup>52</sup> e figlia del duca di Parma Alessandro Farnese e di Maria di Portogallo.

Il testo si presenta scritto in umanistica corsiva ed è disposto su una sola colonna. Non sono presenti elementi decorativi, né lettere capitali. La materia narrata non è divisa in capitoli e non ci sono sommari laterali.

Nel 1625 viene pubblicata nell'officina di Pandolfo Malatesta di Milano la brevissima opera monografica del gesuita Michelangelo Torrigio *Vita di S. Elisabetta regina di Portogallo*<sup>53</sup>. Dell'autore si sa pochissimo se non le origini romane e l'attività all'interno del Collegio dei gesuiti della stessa città. L'opera, di 20 cm x 15 cm, è racchiusa in una copertina di cartoncino marrone, ed è concentrata in soli 8 fogli, sulle quali è presente il testo in lettera romana tonda scritto su un'unica colonna. Sul frontespizio è riportato lo stemma di Urbano VIII e nel testo ricorrono elementi decorativi, lettere capitali con fregi e iniziali

---

<sup>52</sup> Margherita Farnese (da professa Maura Lucenia) nasce a Parma il 7 novembre 1567, da Alessandro, futuro duca di Parma e Piacenza, e Maria di Portogallo, e l'11 gennaio seguente è tenuta a battesimo da Pio V e da Girolama Orsini. Nel 1577, a trentanove anni di età, Maria di Portogallo muore, lasciando orfana Margherita, insieme con i suoi fratelli Odoardo e Ranuccio e affidandola espressamente alle cure della suocera, Margherita d'Austria, figlia naturale di Carlo V. Cresciuta nella corte delle Fiandre, nel 1580 viene promessa a Vincenzo Gonzaga e il 17 febbraio seguente arriva a Piacenza, dove viene celebrato il matrimonio il 2 marzo 1581. Questa unione non sarà affatto felice e verrà sciolta dopo pochissimo tempo a causa dell'incapacità di Margherita di procreare. Convinta allora da Carlo Borromeo nonostante la fortissima riluttanza a rinunciare al suo stato di moglie, la giovane desiste e nel maggio 1583 entra in un monastero di Milano per svolgervi il noviziato, da cui poi si trasferisce nuovamente a Parma nel monastero di S. Paolo, il più aristocratico della città. Il 9 ottobre seguente il Borromeo pronuncia la sentenza di annullamento del matrimonio ed il 30 ottobre Margherita fa la sua professione nelle mani del cardinale prendendo il nome di suor Maura Lucenia. Nel monastero di S. Paolo la viene accolta come si conveniva ad una principessa del suo rango e le è permesso di coltivare la sua passione per la musica. Alla minaccia di un trasferimento a Roma a causa di alcuni incontri sospetti fa seguito la protezione del pontefice Clemente VIII che le permette di rimanere a Parma. Negli ultimi anni di vita Maura Lucenia Farnese viene trasferita al monastero di S. Alessandro di cui è eletta badessa per dieci volte. Maura Lucenia Farnese muore in quel monastero nell'aprile del 1643, a 76 anni di età, e lì è stata sepolta. Il 14 dicembre 1853 Carlo III di Borbone ordina che le sue ossa, e la lapide che tuttora la ricorda, fossero trasferite nella chiesa della Steccata, dove si trovano le tombe dei principi delle case Farnese e Borbone", in «Margherita Farnese», di F. Satta, in [www.treccani.it](http://www.treccani.it)

<sup>53</sup> Il titolo dell'opera completa è *Vita di S. Elisabetta regina di Portogallo. estratta da varie croniche autentiche e ridotta in compendio da Michel Angelo Torrigio romano. Con l'occasione della sua canonizzazione fatta in Roma dalla santità di nostro sig. papa Urbano 8. nella sacrosanta basilica di S. Pietro di Roma; l'anno del giubileo 1625*, Pandolfo Malatesta, Milano 1625. D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato con *Vita Torr.*

xilografate, tutti però di scarso interesse e mal conservati. La materia narrata è stata alterata dall'autore che, a causa delle dimensioni ridotte del libro, è intervenuto facendo una selezione radicale dei fatti narrati.

Nel 1641 viene pubblicata a Lisbona l'*Historia da vida, morte, milagres, canonização de sante Isabel sexta Rainha de Portugal*, scritta da d. Fernando Correia de Lacerda, vescovo di Porto. L'autore è noto per essere stato *Doutor em Cânones* all'università di Coimbra, inquisitore ad Évora e a Lisbona, deputato del Consiglio Generale del Santo Uffizio, vescovo di Porto e consigliere di don Pedro II. Prolifico scrittore compone numerose opere di carattere storico e politico, ma anche pregevoli prediche dal gusto barocco. L'interesse per la vita della regina Isabel è giustificato dalla sua partecipazione (sollecitata dal re don Pedro II), alla traslazione del corpo della santa nel 1677, occasione in cui predica alla presenza dell'università di Coimbra, che lo consacra *príncipe da oratória eclesiástica*<sup>54</sup>. Dell'*Historia* sono disponibili due edizioni

---

<sup>54</sup> Fernando Correia de Lacerda (Tojal, ? -1628 – Lisbona, 1 settembre 1685). “Era filho de Fernando Correia de Lacerda, e de sua mulher D. Maria de Souto Maior Depois da sua graduação na Universidade de Coimbra, obteve os benefícios das igrejas de Arruda, Arraiolos, Torres Vedras, e uma conezia na Colegiada de Ourém. Em 17 de Agosto de 1671 foi provido no lugar de inquisidor na inquisição de Lisboa. D. Pedro II, atendendo aos seus muitos merecimentos, o elegeu bispo do Porto a 26 de Abril de 1673. D. Fernando Correia da Lacerda despendeu 12.000 cruzados no edificio da paróquia de S. Nicolau, que o seu antecessor, D. Nicolau Monteiro, havia começado, e a sagrou solenemente em 1676; reformou o palácio episcopal, e presenteou a sé com preciosos donativos. Era muito caritativo; por meio de esmolas livrava presos das cadeias, remia cativos, e protegia donzelas e viúvas, que viviam em miséria. Por ordem de D. Pedro II assistiu em 1677, em Coimbra, à trasladação do corpo da rainha Santa Isabel, pregando nessa cerimonia na presença de toda a Universidade, que o aclamou príncipe da oratória eclesiástica. Quando em 1670 foi jurada em Lisboa como sucessora da coroa a infanta D. Isabel, também pregou um sermão naquela cerimonia. Voltando para o seu bispado, levou por companheiros os padres da Congregação do Oratório, para que fundassem casa no Porto, e enquanto não foi determinado o local, hospedou-os por espaço dum ano no seu palácio episcopal. D. Fernando Correia de Lacerda era profundamente versado nas letras sagradas e profanas. Na sua mocidade foi sócio da Academia dos Generosos, estabelecida em Lisboa, e ali recitou a seguinte *Oração panegírica nos aplausos da sempre memorável vitória do Canal*, Amesterdão, 1673. Fundou depois no Porto em sua própria casa a Academia Instantânea, que teve curta duração. Escreveu: *Canção à morte de André de Albuquerque*; saiu na colecção de versos, que a este herói fez João Medeiros Correia, Lisboa, 1661; *Panegírico ao Ex.<sup>mo</sup> Sr. D. António Luís de Meneses, Marquês de Marialva, Conde de Cantanhede*, etc., Lisboa, 1674; com um retrato gravado a buril; *Virtuosa vida e santa morte da princesa D. Joana*; *reflexões morais e políticas sobre a sua vida e morte*, 1674; *História da vida do bem-aventurado S. João da Cruz, primeiro carmelita descalço*; *reflexões sobre algumas acções da sua vida*, Lisboa, 1680; *História da vida, morte, milagres, canonização e trasladação de Santa Isabel, rainha de Portugal*, Lisboa, 1680; segunda vez impressa e acrescentada com o sexto livro de sua segunda e última

identiche, delle quali, per facilitare la comprensione della lunga biografia, è stata scelta la seconda, ampliata di un sesto libro e di un apposito *Index* con i fatti notabili della vita di Isabel. L'opera di 40 cm x 25 cm conta 535 pagine scritte in carattere romano corsivo su un'unica colonna. Prima della narrazione è presente la dedicata all'Immacolata Concezione, patrona del Portogallo, stampata in corsivo e, a seguire, una raccomandazione al lettore. Per dimostrare l'ortodossia e la verità della materia narrata sono state aggiunte quattro lettere di risposta con il *placet* alla pubblicazione dell'opera di quattro censori, rispettivamente Manoel de Telles da Sylva, conte di Villar Mayor e membro del Consiglio di Stato; D. Antonio Alvares da Cunha, *Trinciante* regio e guardia maggiore della Torre do Tombo; D. Francisco de Sousa capitano della guardia reale; padre João de Deos Lente, predicatore regio; padre Domingos de Paiva della Compagnia di Gesù. una serie di licenze emesse dal santo Uffizio, dall'ordinario del posto e dalla corte chiude questa parte introduttiva. La narrazione della vita è divisa in sei libri ognuno dedicato ad un momento preciso della vita della regina. Il particolare stile monotono dell'autore e la presenza di numerose riferimenti biblici rallentano la lettura del libro, due *deficit* già rilevati dalla critica storica e letteraria di inizio Novecento<sup>55</sup>. Al termine dell'agiografia è stato aggiunto il lungo *Index* in cui sono raccolte tutte le persone, le cose e i

---

trasladação, Lisboa, 1735; *Carta pastoral escrita aos fiéis do seu bispado*, Lisboa, 1673; *Carta pastoral sobre a fábrica, dedicação e consagração do templo, aos fiéis do bispado do Porto*, Lisboa, 1676; *Catástrofe de Portugal na deposição de el-rei D. Afonso VI, e sub-rogação dos portugueses*, Lisboa, 1669, saiu com o nome de Leandro Dorés Cáceres e Faria. Diz Inocêncio da Silva, no tomo II do seu *Dicionário Bibliográfico*, a pág. 272, que acerca desta obra, justamente acusada de parcial, cumpre ter presente a que em sentido contrario então se escreveu, e modernamente se publicou, com o título de *Anti-catástrofe, história d'el rei D. Afonso VI de Portugal*, Porto, 1845. Deixou entre outros manuscritos: *Diário da embaixada do conde de Vilar Maior, embaixador extraordinário à corte de Heidelberg por el-rei D. Pedro*; *Vida do Venerável Fr. Gonçalo Dias, Mercenário descalço*". In M. Morais, «Lacerda», in [www.arqnet.pt/dicionario](http://www.arqnet.pt/dicionario).

<sup>55</sup> Critico nei confronti di quest'opera è stato il Conde de Moucheron che scrive di essa: "História muito detalhada, a mais volumosa presente até hoje; infelizmente escrita num estilo monótono e cansativo graças à mania do autor de comparar cada um dos factos relatados a um acontecimento bíblico e que, por isso, produz comparações nem sempre correctas. Perguntar-se-à, por exemplo, o que poderá haver de comum entre a mulher de D. Dinis e Ester! Não obstante publicou-se há poucos anos, em Portugal, uma nova edição desta obra há muito esgotada", in Conde de Moucheron, *Isabel de Aragão*, Esquilo, Lisboa 2008, p. 27.



luoghi citati senti nella *Historia* con il riferimento alla pagina in cui compaiono. Chiude il libro il blasone della casa regnante portoghese.

L'ultima biografia sulla regina Isabel è *La Reggia delle vedove sacre* del francescano Girolamo Ercolani, stampata nel 1663 a Venezia dalla tipografia di Paolo Baglioni. L'opera è divisa in due volumi e misura 164 mm x 200 mm<sup>56</sup>. Il libro si presenta in mezza legatura moderna ad angoli in pergamena con piatti ricoperti da carta marmorizzata e dorso arrotondato. In esso è presente un'antiporta e sei illustrazioni fresche e sempre nella stessa pagina la nota di possesso del monastero dei santi Rocco e Teresa di Vicenza di difficile lettura a causa di una bruciatura. La vita di Isabel è preceduta da un'illustrazione (Tav. 3) ad inchiostro in cui si notano tre donne, vestite con l'abito di santa Chiara e con il cappello dei pellegrini di Santiago in conversazione: la regina Isabel è con molta probabilità la figura che occupa il lato destro in *positio princeps* rispetto alle altre due. Il paesaggio di sfondo è bucolico, collinare con pochi particolari vegetali. Sul lato destro in alto è raffigurato un cartiglio con la seguente strofa QUAM PULCHRI SUNT GRESUS TUI IN CALCEA MENTIS, FILIA PRINCIPIS!, un motto dedicato alla Vergine tratto dalla *Missa* del compositore spagnolo Tomás Luis de Victoria. La vita della regina Isabel del Portogallo, il cui nome è italianizzato in Elisabetta, è inserita dalle pagine 83 alla 191 del secondo tomo, il quale conta complessivamente 588 pagine scritte in carattere romano corsivo su un'unica colonna. Ai lati del testo sono presenti in corsivo piccolo i sommari in cui o si riassume la narrazione in carattere piccolo stampato o si citano i passi evangelici di riferimento. Ad eccezione della prima lettera capitale 'I' non sono presenti elementi decorativi e ornamentali.

---

<sup>56</sup> Girolamo Ercolani, *La Reggia delle Vedove Sacre*, vv. II, Paolo Baglioni, Venezia 1663. D'ora in poi nella tesi questo testo verrà citato con *La Reggia*.

## 2. La struttura dei testi.

### 2. 1. La struttura narrativa delle agiografie isabelline.

Le agiografie sulla *rainha santa* presentano uno schema narrativo simile, ereditato in parte dalla tradizione letteraria agiografica. La struttura di queste biografie si articola in tre parti principali, suddivise a loro volta in sezioni variabili a seconda dell'estensione o dell'elaborazione concettuale della narrazione. Se per il santo il principio fondamentale e necessario è la conformità della vita a Cristo, la 'Cristomimesi', allo stesso modo anche per la struttura dei testi agiografici il principio di fondo è l'aderenza alle narrazioni evangeliche, motivo per cui si potrebbe parlare di 'Vangelomimesi'. Nonostante le chiare corrispondenze con la Sacra Scrittura, lo schema agiografico scelto dagli agiografi presenta anche elementi di particolarità, infatti se da un lato ripropone le caratteristiche della struttura agiografica *standard*<sup>57</sup>, dall'altro invece mostra aspetti di novità e unicità.

#### SCHEMA AGIOGRAFICO

##### PARTE INTRODUTTIVA

1. INTRODUZIONE. Questo momento iniziale della narrazione, che può presentarsi in una forma più o meno articolata, compare solo nelle agiografie più lunghe e complesse, mentre risulta assente nelle vite brevi. Nella maggior parte delle introduzioni sono riproposti gli elementi fissi della *topica* dell'*incipit* come l'inesorabile scorrere del tempo, la limitatezza del ricordo umano, il *locus modestiae*, la *captatio benevolentiae* e l'inferiorità della condizione dell'agiografo nei confronti

---

<sup>57</sup> Uno schema agiografico standard in cui vengono elencate i momenti principali delle agiografie femminili è riportato ne seguente studio: M. C. Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 91-96.

del committente. Essendo testi di carattere devozionale, l'autore include questo snodo narrativo in un più grande disegno morale ed esplicita chiaramente in esso la funzione edificante dell'opera. Ad eccezione della *Lenda*, le agiografie seguenti presentano anche la dedica, indirizzata o alla regina, ad una donna nobile o alla stessa Vergine. Il modello isabellino viene loro proposto in chiave edificante ed esemplare.

#### PARTE PRINCIPALE O BIOGRAFIA.

2. ANTENATI E GENITORI. Le agiografie sono precedute dalla descrizione della famiglia e degli antenati. Lo schema genealogico è poi accompagnato, specialmente nei testi più antichi, dal racconto delle gesta e della *pietas* degli antenati. Nonostante sia palese l'imbarazzo e la fatica degli agiografi nel giustificare il comportamento degli antenati di Isabel (non sempre così 'ortodossi'), la lode della *stirps* aragonese compare in tutte le vite della regina, poiché è convinzione, evangelicamente comprovata<sup>58</sup>, che la bontà e la nobiltà d'animo si trasmettano per via 'di sangue'.

3. PATRIA. La citazione della nazione di origine è un elemento ha un'importanza fondamentale nella narrazione. Se nelle biografie di altri santi il riferimento alla patria si esaurisce nella sola citazione della città, nella tradizione agiografica isabellina la patria e la città di origine, in questo caso l'Aragona e Saragozza, e perfino il palazzo in cui avviene la nascita, l'Aljaferia, si caricano di una valenza mitico-religiosa e fungono da anticipazione alla nuova patria, il Portogallo, in cui Isabel entra già da regina.

4. NOME. La questione onomastica è di primaria importanza per gli agiografi isabellini e la sua urgenza è espressamente sottolineata dagli

---

<sup>58</sup> I brani evangelici che giustificano questa scelta, comune a tutta l'agiografia cristiana, sono rispettivamente quello presente in *Mt* 7, 17-18 che dice "Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo può produrre frutti buoni" e in *Lc* 6, 43-44 che dice "Non c'è albero buono che faccia frutti cattivi, né albero cattivo che faccia frutti buoni. Ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto: non si raccolgono fichi dalle spine, né si vendemmia uva da un rovo".

stessi autori. Nel caso di Isabel i genitori optano per il nome Isabel, in onore della prozia Elisabetta di Turingia, già santa per la Chiesa. La scelta è motivata da chiare esigenze dinastiche.

5. EVENTO MIRACOLOSO INIZIALE. La nascita di un santo è sempre accompagnata da un prodigio extra o *intra utero matris*, che ne preannunci la singolarità. Il *topos* agiografico, successivamente, esige che il neonato venga offerto dai genitori a Dio. Nelle agiografie isabelline invece non sono soddisfatti integralmente i parametri del *topos*, appena riportati: la nascita di Isabel è accompagnata da un prodigio raro, ma fisiologico, la comparsa delle *peles*, ed il miracolo è la ritrovata pace nella casa d'Aragona. L'elemento dissonante con i principi del *topos* è l'assenza dell'offerta dei genitori a Dio.

6. FORMAZIONE IN ETÀ INFANTILE. La maggior parte dei testi agiografici in questione sottolinea l'inusuale bravura e la straordinaria capacità di apprendimento dell'*infanta*. Nella descrizione delle doti personali è messa in risalto l'innata predisposizione per la conoscenza delle materie teologiche e per la pratica degli esercizi devoti. Gli autori rielaborano l'immagine del *puer senex*, ereditata dall'antica tradizione pagana e riproposta anche nelle narrazioni evangeliche<sup>59</sup>.

7. LA VOCAZIONE CONTRASTATA DAI GENITORI E LA SCELTA DELLA VITA MATRIMONIALE. Questi due elementi narrativi, ereditati dalla letteratura cristiana antica, sono rielaborati dagli agiografi isabellini in una versione nuova. Se anticamente alla vocazione, quasi sempre osteggiata dai genitori, corrisponde la volontà ferma del santo, spesso accompagnata anche da fughe e gesti eclatanti, nei testi agiografici presi in considerazione al contrasto dei genitori corrisponde, da parte dell'*infanta*, l'abbandono degli ideali ascetici e l'ubbidienza incondizionata alla volontà paterna nella scelta del matrimonio e della vita di coppia.

8. ASCESI E PRATICHE DEVOTE. Nel matrimonio vissuto in maniera casta, l'ascesi mistica e le pratiche pie sono un *topos* comune imprescindibile

---

<sup>59</sup> In questo caso esemplare è il brano presente in *Lc 2,46* in cui viene descritto Gesù bambino che insegna ai dottori nel Tempio "Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava".

per la corretta costruzione del personaggio del 'santo'. Nel caso di Isabel la narrazione rispetta i moduli tipici dell'agiografia e della spiritualità francescana, quali la penitenza, la preghiera e l'astensione dal cibo e dal sesso.

9. ATTIVITÀ POLITICA. La partecipazione attiva alla vita politica è una caratteristica contemplata soltanto nelle vite dei santi aristocratici e, in quanto tale, torna anche nelle vite di Isabel. I continui riferimenti all'attività diplomatica e gli sforzi tesi al mantenimento dell'unità del paese e della corona servono a far conoscere l'incessante dinamismo della regina nel mantenere unito lo stato e a tutelare la casa regnante.

10. INFORMAZIONI STORICHE. Gli autori si preoccupano di arricchire i loro testi con continui riferimenti storici, utili per una buona comprensione della parabola biografica della regina. La vita di Isabel è costruita sulle più importanti vicende della storia del Portogallo medievale. Nei testi più recenti sono presenti informazioni di carattere geografico, culturale e sociale.

11. OCCUPAZIONI. Descrivere l'attività quotidiana di un santo è il modo migliore per creare e proporre il suo *exemplum*. Gli autori informano il lettore delle pratiche devote e ordinarie che la regina svolgeva durante le sue giornate a palazzo. In questa parte dei racconti viene presentato la regina Isabel occupata nei lavori pratici e manuali.

12. VISIONI E SOGNI. Il ricorso al soprannaturale è una particolarità inserita nelle agiografie moderne per rispondere al meglio alle necessità del *topos* agiografico delle *visiones*. In realtà nelle biografie di Isabel esiste il racconto di due sole visioni: la prima, poco chiara, in cui la regina vede in Paradiso la figlia Costanza; la seconda quando in punto di morte Isabel ha la visione consolatoria della Vergine.

13. FONDAZIONI. Gli agiografi non disdegnano di adattare ad Isabel l'immagine del santo fondatore di monasteri e ospedali. La regina, infatti, si distingue per la creazione di numerosi nosocomi, orfanotrofi, rifugi e infine anche di conventi primo fra tutti quello di Santa Clara di Coimbra.

14. VEDOVANZA, VESTIZIONE NEGATA E CAMBIO DI VITA. Nella parte finale dei racconti, dopo la descrizione della morte del consorte don

Dinis, gli agiografi esaltano la volontà della regina di vestire l'abito francescano. La decisione di abbracciare la vita religiosa e quindi la vestizione scoraggiata dall'incombente crisi dinastica. Viene però accolta la volontà della regina di vivere come laica in un locale attiguo al convento di Santa Clara a Coimbra.

15. MORTE. La morte è il momento culmine della narrazione. Nella sua descrizione è possibile rintracciare il ripristino e la fusione di numerosi elementi dell'*ars moriendi*, tramandati dalla vecchia agiografia cristiana.

16. MIRACOLI. Tutte le agiografie riportano una lunga serie di eventi prodigiosi, i quali sono divisibili in due categorie, quelli compiuti *in vita* e quelli *post mortem*. Su quelli compiuti *in vita* non esiste armonia fra i vari autori, che concordano soltanto sugli eventi prodigiosi più importanti, conosciuti e tramandati dalla devozione popolare. La narrazione dei miracoli *post mortem* è invece uniforme e condivisa da tutti gli agiografi.

#### PARTE FINALE.

17. CONCLUSIONE. La conclusione non è scontata in tutte le agiografie, ed anche in quelle che la riportano spesso non ne è chiara la funzione nel complesso della narrazione. Nei testi più recenti la conclusione è caratterizzata dalla citazione dei nomi dei committenti. Ogni racconto si chiude con l'invocazione finale LAVS DEO.

### **2. 2. Il sistema dei personaggi.**

Nelle agiografie sulla regina Isabel i vari personaggi si definiscono non solo in conseguenza del loro carattere individuale, ma, come in ogni testo di natura letteraria, anche sulla base della serie di rapporti funzionali che vengono ad instaurarsi tra di loro. Si intesse così un complicato sistema di rapporti, che modella e conforma ogni personaggio.

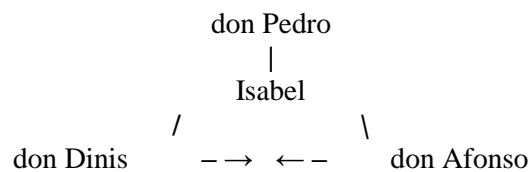
I personaggi importanti sono fondamentalmente quattro: don Pedro di Aragona, Isabel, don Dinis ed il figlio di questi don Afonso.

Essi possono essere posti ai vertici di un ideale quadrilatero di rapporti. A seconda dell'epoca e dell'opera si delinea subito l'opposizione principale: da un lato i personaggi politici, che pensano ed agiscono soltanto in base al criterio della ragion di stato e della potenza politico-economica, dall'altro i personaggi ideali, che invece personificano i valori religiosi, le idee nobili e il disinteresse, questi sono immuni dalla contaminazione della realtà politica. Sulla base di questa distinzione si possono individuare rapporti di similarità o opposizione:



(in cui ↕ = similarità; → ← = opposizione)

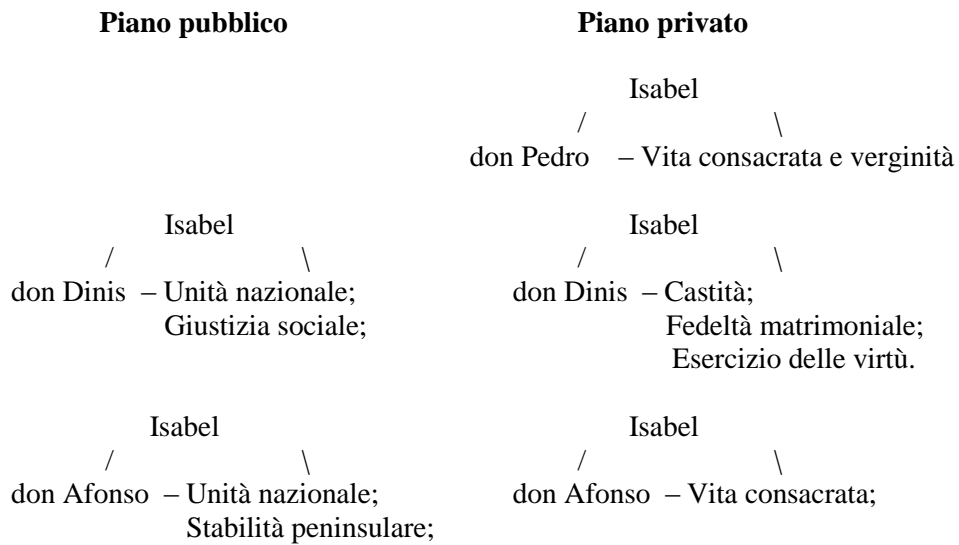
Su questi rapporti si innestano altri rapporti di diversa natura, ad esempio amore/odio:



(in cui /, \ = amore; → ← = odio)

I due schemi non coincidono ed è impossibile una sovrapposizione. Tra Isabel e don Dinis vi è opposizione, ma anche amore. Più stabile è invece il rapporto tra don Dinis e don Afonso che invece si basa su opposizione e odio reciproco. La formalizzazione dei rapporti negli schemi e la struttura differente che essi assumono possono chiarire immediatamente la complessità dei vari testi agiografici.

Il sistema dei 'ruoli' rivestiti dai personaggi delle agiografie isabelline si distribuisce su due piani, quello *privato*, sentimentale e spirituale, e quello *pubblico*, politico ed economico. Tutte le relazioni che intercorrono tra Isabel e gli altri personaggi maschili sono leggibili ed interpretabili su entrambi i piani. La relazione con il padre don Pedro è riassumibile nel seguente schema:



Come si vede i due sistemi con i tre personaggi si corrispondono: i tre ruoli che rispettivamente li compongono e i rapporti che tra di essi si instaurano sono esattamente omologhi. Questa omologia può offrire la riflessione sugli effetti che la vita pubblica ha nei confronti della vita privata: il conflitto sul piano pubblico è semplicemente l'effetto di quello che accade a livello privato.



**PARTE SECONDA****LA COSTRUZIONE DELLA SANTITÀ:  
LE AGIOGRAFIE SU ISABEL, *RAINHA DE PORTUGAL***

### 3. La topica dell'inizio.

Il proemio è la parte introduttiva in cui generalmente l'autore chiarisce la materia, i personaggi, i luoghi e i tempi della sua opera. Nella tradizione agiografica isabellina l'importanza materia narrata esige un profondo impegno letterario e un notevole sforzo stilistico per la stesura di introduzioni adeguate all'argomento. A seconda del periodo storico e del luogo d'appartenenza, ogni autore sceglie un tema specifico con cui avviare la narrazione, grazie alla vasta gamma di *topoi* letterari e agiografici disponibili.

#### 3. 1. Il timore del tempo.

Il pericolo dello scorrere inesorabile del tempo dà l'avvio al breve proemio dell'anonima *Lenda*. Poche righe in cui l'autore esprime la sua preoccupazione di non far *perder per tempo* la vicenda biografica della regina Isabel.

Pera se nom perder per tempo de memoria dos omães a vida que e neste mundo fez a muy noble senhora, dona Isabel, per graça de Deus raynha de Purtugal e do Algarve, e o acabamento que ouve as cousas que Nosso Senhor Ihesu Cristo em ssa vida e depoy sseu saymento deste mundo por ela fez, porem em tanto o ffecto de ssa vida está rrezente e á muitos omães e molheres dignos de creer que virom e passarom as cousas que se adiante seguem e assy como notorio a todos de Portugal, screpverom-se os seus ffectos, obras e vida, nom adendo, nem errando de verdade todo que se diz<sup>60</sup>.

L'elemento cronologico è concepito in maniera negativa: si percepisce chiaramente la minaccia dello scorrere tempo, che inesorabile mette a repentaglio il ricordo della vita e delle azioni di *dona Isabel*. Influenzato da una visione pessimistica del presente e dell'uomo (aspetti tipici del primo francescanesimo), l'autore nella stesura del breve avvia un processo di reificazione di alcune realtà che invece non hanno consistenza fisica. Si comincia a trattare ala stregua di una 'cosa'

---

<sup>60</sup> *Lenda*, p. 1.

materiale la *vida* della regina e, divenuta ormai una semplice ‘cosa’, la si espone al costante pericolo di essere ‘perduta’, dimenticata. Parallelamente anche il ricordo dei miracoli compiuti subisce lo stesso processo di ‘cosificazione’, questi infatti divengono entità corporee, dotate di volume e consistenza e definite non a caso *cousas*. I prodigi operati sono inseriti in una dimensione pragmatica, fortemente influenzata dalla spiritualità francescana. La ricerca della materialità, quindi della verità, porta l'autore a sottolineare come il *fecto* della vita di Isabel sia ben conosciuto da tutti gli *omões e mulheres dignos de creer* e tramandato da quelli che *screpverom-se* i momenti principali della sua esistenza. La diffidenza nei confronti dello scorrere del tempo lascia spazio alla più sicura *verdade*. La verità diventa l'unico elemento affidabile e duraturo nel tempo, motivo per cui viene assunta come parametro con cui poter leggere la parabola biografica della regina. Il riferimento al vero è l'elemento con cui l'autore sceglie di chiudere la breve introduzione, rassicurando il lettore dell'onestà della sua ‘testimonianza’, scritta interamente *nom adendo, nem errando de verdade todo que se diz*. Una lettura più approfondita del proemio suggerisce l'idea che lo stesso sia stato creato su una solida concezione teologica, in cui è esaltato l'operato di Cristo in Isabel, il quale manifesta la sua gloria *por ela*, cioè attraverso di essa. La semplicità dello stile e la linearità della narrazione svincolano il breve proemio dalla riproposizione di alcuni elementi fissi di quella che R. E. Curtius definisce la *topica* dell'esordio: mancano parti fisse quali la dedica e l'epilogo. Seguendo le rigide convenzioni del tempo, l'autore rimane rigorosamente anonimo, sceglie di non comparire e non ci sono riferimenti, neanche indiretti, alla sua azione.

### 3. 2. Un *incipit* localistico.

A differenza dell'anonimo autore della *Lenda*, gli agiografi successivi si uniformano al complesso sistema della *topica* dell'esordio, ‘normalizzando’ i loro proemi e cominciando a riscoprirne, quindi ad

usare, gli elementi tipici e le caratteristiche fondamentali di questo momento narrativo.

Il primo autore a 'regolarizzare' la parte introduttiva dell'opera è Damião de Gois, introducendo per primo la dedica. La sua agiografia si apre infatti con la dedicatoria alla regina dona Caterina di Spagna, moglie del re João III.

Haa muito alta e poderosa Rainha Dona Catherina nossa  
Senhora, molher do invicto e muito poderoso Rey Dom Joham  
terceiro deste nome nosso Senhor, saude e bem-aventurança<sup>61</sup>.

Il rispetto e la venerazione per i propri sovrani si intrecciano e quasi si confondono. Degna di riflessione è la particolare nomenclatura scelta nelle prime righe della dedica per rapportarsi con i monarchi portoghesi: obbedendo al rigido codice di corte, l'autore si rivolge a loro con titoli che superano la consuetudine 'd'etichetta', evocando immagini di provenienza quasi divina. All'inizio, indirizzandosi alla regina dona Caterina, Damião de Gois la saluta con un lessico che sorpassa la magnificenza della regalità, accumulando aggettivi in un *climax* ascendente: *alta*, *poderosa* e perfino *nossa Senhora*, un'insieme di titoli più adeguati alla Vergine che ad una regina mortale. Speculare è la terminologia utilizzata nel salutare don João III. Il sovrano viene quasi 'invocato' e con il consueto *climax* ascendente si elencano attributi di chiara natura divina *invicto*, *muito poderoso* e alla fine, come per la regina, *nosso Senhor*. L'introduzione vera e propria invece si apre con una curiosa immagine di chiara natura umanistica: viene descritto l'Archivio della Torre do Tombo, al cui interno l'autore è intento nello svolgimento delle sue ricerche.

Antre alguns memoraes que nesta Torre do Tombo e em  
outras partes achey, hos que segundo meu juizo mais poderiam  
satisfazer aa virtuosa tençam e relligioso estudo de Vossa Alteza  
os da vida da Rainha Dona Isabel molher que foy d'el-Rey Dom  
Denis, da qual os merecimentos foram taes, que alcançou entre  
os vivos nome de Sancta. E porque Vossa Alteza assi como  
socedeo em seu estado deve tambem (como faz) em todo o

---

<sup>61</sup> *Lenda Alenq.*, p. 43.

demais a seguir e imitar, a ella me pareço soo convir ha dedicaçam desta breve lenda e collecta<sup>62</sup>.

Lo studio del materiale d'archivio e l'indagine diretta sulle fonti sono declinazioni letterarie con cui si recupera il *topos* dell'*inventio*: è superfluo affermare l'importanza del verbo al passato *achey*, forma verbale che chiarisce l'impegno dell'archivista nello studio del materiale librario, i citati *alguns memoraes*. L'attività dell'agiografo non si esaurisce nel reperimento della documentazione, ma si perfeziona nella trasformazione dello stesso in materia letteraria, narrata per soddisfare la curiosità e la devozione della regina e per proporre un *exemplum* da imitare. Continuando nell'analisi del testo si assiste all'insorgere e all'affermazione di una forte componente encomiastica, volta ad assicurare la protezione e, soprattutto, il sostegno economico alla Casa dello Spirito Santo di Alenquer.

Convidou-me tambem a este mais devoto que trabalhoso negocio seer eu natural d'Alanquer cuja Senhora ella foi, e o Vossa Alteza tambem he na qual villa esta bem-aventurada Rainha fundou a Casa do Spiritu Sancto, de que as rainhas destes reynos d'entam a qua foram sempre muito devotas. E porque esta hordem polla obrigação que dos taaes cargos lhe compete he quasi como herança da sua coroa, Vossa Alteza deve sempre teer espicial cuidado do servuço e tutela desta da dicta Casa e Sprital porque se o assi nam fezer facilmente se poderiam pello tempo perder o bom modo e o governo que no tratar das cousas della se deve teer<sup>63</sup>.

L'autore, narrando la vita di Isabel, ricorda chiaramente alla regina Caterina l'impegno profuso dalle precedenti sovrane del Portogallo nella promozione e tutela della Casa dello Spirito Santo. L'esordio diventa quindi un'occasione per ricordare all'attuale monarca l'iniziativa dell'antenata Isabel nella fondazione della Casa, ma anche un'opportunità per instaurare un legame indissolubile tra le due regine, fondato sull'*herança* e sull'*obrigaçam*. La tutela della Casa do Espirito Santo garantisce l'eternità contro l'azione negativa del tempo che, con il

---

<sup>62</sup> *Ivi.*

<sup>63</sup> *Ivi.*

suo scorrere, potrebbe far dimenticare *o bom modo e o governo* delle regine portoghesi.

Un'altra biografia, dedicata sempre alla regina Caterina di Spagna, è la *Vida* di Diogo Afonso. Nella dedica l'autore, pur riutilizzando gli stessi attributi regali, sceglie di esordire con una terminologia più modesta. Concentrato in appena tre righe, il testo dedicatorio è inquadrato al centro del foglio e presenta due tipi di scrittura: il primo rigo in carattere romano tondo e gli altri due righe in corsivo. Procedendo nella lettura si nota che l'introduzione non è un vero e proprio *incipit*, ma una dichiarazione ufficiale dei nuovi *mordomos*, ovvero i priori della Confraternita di Santa Isabel, più precisamente Antonio Brandão e Antonio Dalpoem: sono loro che, dopo essere stati eletti, decidono di commissionare la stesura della *Vida*. L'eroismo e il potere taumaturgico di Isabel che nelle ultime agiografie saranno la materia principale su cui 'costuire' la struttura del proemio, ora invece si limitano ad essere una semplice premessa. Non esiste alcun riferimento al pericolo dello scorrere del tempo o alla limitatezza della mente umana, ma viene messa in risalto e biasimata – con molta onestà – la scarsa conoscenza che gli stessi portoghesi hanno della vita della regina, ancora *tã pouco manifesta ao mûdo*. Ed è proprio la consapevolezza dell'ignoranza dei meriti e dei miracoli di Isabel che porta i due *mordomos* a commissionare la biografia. Come il precedente autore, anche Diogo Affonso presenta il suo lavoro come il risultato di una lunga ricerca condotta negli archivi e nelle biblioteche monastiche del Portogallo. I committenti infatti raccomandano un'indagine e un'analisi dei documenti ben ponderata che passi attraverso il

reouler & buscar nas cronicas antigas dos catolicos reys  
de Portugal: & no cartorio de sancta Clara de Coymbra, & nos  
seus testamentos, o que mays com verdade a declarase.

Stupisce notare la precisione con cui sono citate le fonti storiche, letterarie e devozionali utilizzate: una così vasta e variegata gamma di documenti permette all'autore di stabilire e riportare quello che di più vero esiste e coincide nelle varie narrazioni. Il rigore metodologico si

concretizza nell'esatta citazione del materiale agiografico da cui viene trascritta la maggior parte del libro. Analogamente la correttezza e l'onestà nella scelta della materia 'narrata' rassicurano la regina dedicataria della verità dei fatti riportati e quindi dell'attendibilità dei testi. Per poter dimostrare l'affidabilità dei fatti raccontati, il testo viene successivamente revisionato, o meglio, 'certificato' dagli stessi committenti.

Certificandolhe que ho mays della foy tirado da que as  
 madres de sancta Clara de Coymbra entre sy tem, mal escrita, &  
 com palauras antigas que a não deyxam entender. E a instancia  
 da muy virtuosa Abbadessa dona Ana de Meneses, & das mays  
 religiosas, a fazemos imprimir, com ho compromisso da  
 confraria & graças da gloriosa Raynha sancta Isabel.

Il lavoro di Diogo Affonso non si limita alla sola trasposizione dei vari racconti, ma si spinge fino allo studio del testo agiografico conservato nella biblioteca del convento di Santa Clara di Coimbra: nella scrupolosa analisi codicologica *ante litteram*, l'autore si sofferma sulla descrizione dello stato reale del libro e della grafia della *mal escrita* agiografia della regina. Ripercorrendo una consolidata abitudine, al termine dell'*incipit* viene ripresentata alla regina la richiesta di protezione per la Confraternita di Santa Isabel, un patto suggellato con l'omaggio dello stesso libro; un gesto profondo che oltrepassa il semplice atto di ossequio cortese e diventa il sigillo dell'avvenuta alleanza tra la monarchia e la Confraternita. L'avvenuta unione delle parti si fa tangibile, nel momento in cui i *mordomos* raccomandano alla regina di *ter de sua mão, & ser dela proteytor per honra e louor deste reyno*. In ultimo anche il *devoto leytor* trova spazio in questa parte iniziale del racconto, l'agiografo chiarisce in calce alla pagina e in caratteri gotici la natura devozionale dell'opera ed invita i lettori a raccomandarsi alla mediazione di Isabel.

### 3. 3. L' inferiorità dell' intellettuale.

Dedicata ad una giovane nobile parmense, da poco entrata in convento, è *La Principessa Santa ouero la Vita di santa Elisabetta Reina del Portogallo* di Pico Ranuccio, attivo nella corte farnesiana di Parma. Il 4 luglio del 1625, giorno in cui si commemora la memoria liturgica della santa portoghese, l'autore scrive l'opera agiografica e la dedica alla giovane professa Maura Lucenia Farnese, principessa del ducato di Parma e Piacenza, divenuta poi monaca. Il prologo si presenta redatto in una forma 'standard' e ripropone una serie ordinata di *topoi*, ereditati dalla tradizione letteraria del tempo.

Il funzionario di corte dà inizio alla sua opera predisponendo i lettori alla benevolenza e all'attenzione. Per meglio riuscire in questo proposito ripropone il luogo comune della 'falsa modestia': obbedendo ad una consuetudine letteraria ormai ben consolidata Pico Ranuccio comincia la narrazione dichiarando l'inadeguatezza personale, l'umile condizione servile e la totale sottomissione ai suoi protettori. La presenza di questi elementi aiuta a capire il piano subalterno in cui è tenuto l'intellettuale all'interno della corte, il quale, a differenza degli altri membri, non può ripagare i suoi mecenati se non scrivendo libri. Un'esistenza, ormai *disutile a' patroni, & al mondo insieme*, relega l'autore in uno stato di irriconoscenza ed imbarazzo. Alla subordinazione di ceto si affianca poi la profonda amarezza per non poter ricambiare le attenzioni e le cure che la principessa Maura Lucenia Farnese gli concede. L' inferiorità dell' intellettuale è bilanciata dalla figura quasi divina della giovane donna Maura, che Pico Ranuccio non esita a definire *mio Nume terreno*. L'unico modo per ricompensare i favori è scrivere un'agiografia e dedicarla, anzi utilizzando le stesse parole dell'autore, *consacrarla* al suo nome.

Non manchino in me segni di gratitudine, e persuadendomi, con alcuna fatica dell'intelletto di potere assai ragionevolmente pagare quello, che nõ mi è possibile soddisfare con le forze della persona, anzi tanto meglio, quanto che gli scritti sono più vivaci, e durabili, e possono essere meno dal tempo inghiottiti, e dalla memoria meno dimenticati, che gli



ossequi e gli altri atti di servitù, che bene speso sogliono riuscire caduchi, e mortali, ho voluto consegnare al suo Serenissimo Nome la vita della gloriosa, e Santa Reina Elisabetta del Portogallo<sup>64</sup>.

La mancanza delle forze fisiche sposta l'attenzione sull'importanza dell'attività intellettuale. La pratica della scrittura viene preferita alle mansioni pratiche per il suo carattere duraturo e resistente nel tempo: i libri divengono documenti durevoli, non deperibili e la loro presenza assicura la memoria eterna del dedicatario dell'opera. Il grande valore attribuito al documento scritto è ribadito anche dal fatto che esso venga offerto in compensazione dei favori ricevuti e della protezione garantita.

Accantonato il discorso sulla scrittura, l'autore entra nel merito della questione e, seguendo il tradizionale schema narrativo, introduce la materia agiografica garantendone la storicità dei fatti e la veridicità delle fonti a cui si è ispirato per redigere il testo. Ritorna così il riferimento ai documenti d'archivio, al materiale storiografico e alla tradizione devozionale. Degno di nota è anche il fatto che, tra le fonti storiche passate in rassegna, compaia anche il riferimento alla relazione del processo di canonizzazione (documento ufficiale della Curia pontificia), utilizzato e menzionato per la prima volta nella tradizione agiografica isabellina; una citazione così chiara di un documento prodotto e approvato dalla Chiesa ufficiale è indicativa per capire il rispetto nei confronti di questo tipo di documenti e la grande diffusione degli stessi. Il motivo encomiastico viene ribadito nel paragone tra la regina Isabel, ormai santa, e donna Maria Lucenia Farnese: nelle due donne non coincidono soltanto l'uguaglianza dei costumi e la vocazione religiosa, ma anche la presenza delle stesse qualità morali. Instaurato il legame tra le due nobildonne, Pico Ranuccio torna sul motivo della scrittura devota, evidenziandone un ulteriore aspetto, questa volta, tipicamente agiografico.

E disegno ho detto, perché l'intentione mia è stata non discriuere distesamente la vita sua, come che questa fatica a miglio tempo a me riseruo, o piu tosto ad altro ingegno più

---

<sup>64</sup> *La principessa santa*, p. 4.

spedito, e pronto del mio, ma si bene di ombreggiare in parte le sue virtù, le quali sono invero tali, e così ammirabili, che meritano da maestreuole mano d'essere con leggiadro minio, o con ben colorità pittura perfettamente rappresentate<sup>65</sup>.

L'autore non si limita a riportare scrupolosamente il risultato che vien fuori dalla ricerca, ma opera una selezione minuziosa del materiale a disposizione, intervenendo all'interno del testo, preferendo la narrazione di alcuni argomenti rispetto ad altri e specificando la volontà di non voler aderire tanto al fatto storico, quanto alla celebrazione della virtù. Parlando delle qualità morali di Isabel la scrittura, troppo inappropriata, cede il posto al *leggiadro minio* e la penna ruvida del burocrate si trasforma in pennello mosso da mano esperta e precisa. La conclusione rispolvera l'immagine dell'omaggio cortese, infatti l'autore affida il suo *piccolo, & humile dono* alla giovane monaca, come esempio e modello da seguire.

### 3. 4. Un proemio esemplare.

L'esemplarità è invece il motivo principale del prologo della *Vita* del gesuita Giacomo Fuligatti. Isabel appare come un personaggio polimorfo, aderente alle varie situazioni ed utile per ogni categoria di donna, infatti è *conueniente, che possano essere ad ogni sorte di persone di qualsiuoglia stato, forma, e regola di perfette operazioni*. La regina santa si propone come modello adatto a donne di ogni età e condizione, siano esse giovani o vecchie, maritate o vedove, ricche o povere, in ognuna di esse è rintracciabile una virtù presente anche nella condotta di Isabel.

Possono le Vergini apprendere purità, & innocenza di costumi: le Maritate forte mansuetudine per caminar vnitamente sotto il giogo del santo matrimonio: le Vedoue con gl'irreprensibili costumi, pietà, e beneficenza: le persone sacre, e dedicate à Dio, il total disprezzo delle cose mondane; e finalmente li gran Principi sante, e vere ragioni di stato, per lo stabilimento della pace, e bene vniversale<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Ivi.

<sup>66</sup> *Vita*, p. 1.

Ben più fastoso è l'*incipit* presente ne *La Reggia*. Il domenicano crea un grande apparato di immagini per inaugurare la sua biografia, scomodando dèi e personaggi mitologici, facendo riferimento ad eventi storici vicini, descrivendo luoghi geografici lontani ed inserendo perfino i sapori e gli odori delle spezie appena giunte dalle colonie portoghesi.

La narrazione comincia con un breve riferimento alle altre sante omonime commemorate dalla tradizione cattolica: Elisabetta madre di Giovanni Battista ed Elisabetta di Turingia. Successivamente l'autore si sofferma sull'elogio del nome 'Elisabetta', nel quale sono già presenti le qualità morali necessarie al raggiungimento della santità.

Infatti, quest'Elisabette, sono molto fauorite dal Cielo.  
Direi: perché non può tramandare, che raggi di santità il nome di  
colei, che meritò di essere l'Aurora, di chi fu il Lucifero del Sole  
eterno<sup>67</sup>.

È un'eredità prettamente spirituale quella trasmessa con l'imposizione del nome. L'elogio della virtù si accompagna ad un sopraffino gioco di luce, in cui ogni elemento narrativo rimanda alla sfera della luminosità e del chiarore: *Cielo*, *raggi*, *Aurora*, *Lucifero* e *Sole* sono particolari che conferiscono lucentezza al racconto. Concluso il preambolo iniziale, l'autore torna ad essere il protagonista della scena spiegando il motivo per cui si dedica alla scrittura della vita di Isabel del Portogallo.

Io, di due altre, in conformità della mia debolezza, v'hò abbozzato, mio Lettore, l'eccellenze; questa sarà la terza. Si suol dire, che difficilmente si rompe una fune triplicata: così, se voi con l'ossequio, e l'imitazione, vi procaccierete di queste tre Principesse l'autoreuol patrocínio, malagevolmente si straceranno dal sempiterno Regnante que' memoriali, che gli porgerete, fermati dalla loro mano<sup>68</sup>.

L'*Io* narrante, posto in *positio princeps*, emerge chiaramente nella narrazione ed è la prima parola che salta all'occhio del devoto lettore. Una scelta ardita che, anche in questo caso, viene bilanciata dal riutilizzo della tanto consueta quanto scontata immagine dell'inadeguatezza e

---

<sup>67</sup> *La Reggia*, p. 83.

<sup>68</sup> *Ivi*.

dell'incapacità di assolvere un compito così arduo. Nel tentativo di amalgamare le vite delle tre sante Girolamo Ercolani utilizza la metafora della fune triplicata (composta da tre fili intrecciati tra loro) alla quale associa l'invito alla preghiera e all'invocazione delle sante. Come non esiste corda più resistente della fune a tre lacci allo stesso modo non verranno mai *stracciate* le suppliche fatte per intercessione delle tre donne. Sempre in riferimento alle tre *Elisabette* l'autore si dilunga nell'identificazione geografica di ognuna di esse.

[Dio] Donò alla prima, illustri oltre modo la Palestina i Natali; imporporò alla seconda le Regie fascie, fortunata l'Vngheria; s'affaccendarono ad apprestar alla terza, reale, e duplicato il soglio, più però per virtù che per gemme risplendente, emuli ambiziosi delle di lei meritate glorie, così l'Aragona, come il Portogallo<sup>69</sup>.

La geografia proposta dall'autore segue una logica morale, regale e sacra: il *climax* ascendente vengono passate in rassegna la Palestina, la Turingia e, in ultimo, l'Aragona e il Portogallo, paesi in cui si manifesta pienamente l'iniziativa divina attraverso l'operato delle sante. In realtà la successione delle nazioni serve come preannuncio della celebrazione della nazione portoghese. L'esaltazione del paese occupa buona parte del prologo e comincia dall'analisi dello stesso nome 'Portogallo' ed il risultato ottenuto potrebbe essere riassunto nel motto, opportunamente modificato, *nomen natio*.

Doppo che m'insegnò lo Spirito Santo, che non a caso, ma con matura deliberazione, furono alle cose tutti imposti li nomi, hò sempre stimato molto fatale questo di Portogallo: già che purtroppo ha seruito di *Porto al Gallo*; per ergere Colossi, assai più di quello di Rodi insigni, alla gloria, e trionfi alla Gallia; e per di là portare più forzose le voci di quello, ad atterrire delle Asturie il formidabil Leone. Altre volte fino i Paperi, e l'Oche insidiarono a' Galli, del Campidoglio le conquiste: ma hora, ne meno l'Aquile con i loro fulmini, poterono incenerire gli allori, che immortali, immobile alla Gallia destinava il Fato<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ivi.*

<sup>70</sup> *Ivi.*

La ricerca eziologica sul nome dello stato iberico si limita soltanto all'assonanza che il nome suggerisce e porta l'autore a paradossali risultati, facendo del Portogallo il Porto dei Galli, nonostante l'antica popolazione germanica non sia mai stata o passata nell'allora Lusitania. Il nome della famosa tribù germanica e l'immagine animale suggerita favoriscono l'entrata nel testo di figure animali a cui si associano, confondendosi insieme, particolari momenti della storia dei Galli e del Portogallo. Il primo riferimento è al *formidabil Leone* delle Asturie, con cui si identifica la monarchia spagnola, metafora animale che richiama le numerose rivolte scoppiate in Portogallo durante l'occupazione filippina conclusa soltanto nel 1640. Dopo questo primo accenno al *Leone* spagnolo, la scena comincia a ingombrarsi di volatili quali *Galli*, *Paperi*, *Oche* e *Aquile*. Un'accumulazione apparentemente confusa, ma che in realtà serve alla celebrazione del coraggio dei Galli/Portoghesi: si fa riferimento all'episodio mitologico della guerra gallo-romana in cui le oche e le papere del Campidoglio, sacre a Giunone, con il loro strepito ricacciano i coraggiosi Galli che tentano di conquistare Roma e alla vittoria e all'affrancamento della nazione portoghese dalla dominazione spagnola, qui rappresentata dall'Aquila con i fulmini, chiaro rimando allo stemma della casa imperiale d'Asburgo di cui i sovrani spagnoli facevano parte.

Alla celebrazione guerriera dei Galli/Portoghesi non può non corrispondere la glorificazione dell'arte navigatoria.

Portogallo è vn Regno, c'hà dato al Mondo fedele,  
Argonauti assai migliori di quelli, che al Mondo infedele donò  
l'antica Grecia: perche, dou'eglino nauigarono l'Eussino  
all'acquisto del Vello d'oro, hanno i Portoghesi portate vittoriose  
l'insegne, fino a' nuovi Mondi<sup>71</sup>.

La storia concentrata nella citazione subisce un lento quanto necessario processo di moralizzazione: l'autore scinde nettamente il mondo antico dal mondo moderno avendo come unico discrimine la fede cristiana: l'antica Grecia infatti viene definita come *Mondo infedele* e si

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 83-84

contrappone al *Mundo fedele* che invece è quello abitato e visitato dai Portoghesi. Il riferimento alla Grecia classica permette l'introduzione di una nuova figura mitologica, gli *Argonauti*, grande metafora del popolo lusitano. Nel paragone tra i Portoghesi e gli Argonauti non c'è nessuna iniziativa autoriale, ma soltanto il riuso di un'immagine camoniana, proveniente direttamente da *Os Lusíadas*. Luis de Camões, celebrando le capacità navigatorie dei connazionali per due volte nelle sue opere paragona i portoghesi agli Argonauti, nel *Proemio* e nell'episodio dell'*Ilha dos Amores*<sup>72</sup>. Le immagini camoniane continuano nel prologo di Girolamo Ercolani con la citazione di eroi e luoghi della mitologia greca quali Colco, Argo, Teseo, Giasone e si concretizzano attorno alla rievocazione di una conquista tutta portoghese: il doppiaggio di Capo di Buona Speranza.

Essi, senza la naue d'Argo, colà spiegarono generose le vele, dove ne meno giunse il volo dell'humano intendimento, non che le prore fortunate degli Ercoli, de' Tesei, e de' Giasoni. Si sono risospinti, per istabilirui ardimentososi l'Imperio, oltre lo stesso Capo NON; così detto: perche, si come la dura soglia dell'infelice Reggia di Plutone, vi stà scritto à caratteri indelebili:

---

<sup>72</sup> Due sono i momenti dell'opera in cui il poeta lusitano paragona i Portoghesi alla mitica flotta degli Argonauti:

*Mas, enquanto este tempo passa lento  
De regerdes os povos, que o desejam,  
Dai vós favor ao novo atrevimento,  
Pera que estes meus versos vossos sejam,  
E vereis ir cortando o salso argento  
Os vossos Argonautas, por que vejam  
Que são vistos de vós no mar irado,  
E costumai-vos já a ser invocado.*

(*Os Lusíadas* I, 18)

Il secondo riferimento è invece presente nell'episodio dell'*Ilha dos Amores* in cui così vengono descritti i Portoghesi all'interno di un paesaggio bucolico.

*Nesta frescura tal desembarcavam  
Já das naus os segundos Argonautas,  
Onde pela floresta se deixavam  
Andar as belas Deusas, como incautas.  
Algũas, doces cítaras tocavam;  
Algũas, harpas e sonoras frautas;  
Outras, cos arcos de ouro, se fingiam  
Seguir os animais, que não seguiam.*

(*Os Lusíadas* IX, 64)

Le citazioni sono estrapolate da L. De Camões, *Os Lusíadas*, Instituto Camões, Lisboa 2003.

*Vscite di speranza, ò voi, ch'entrate; così in quello, vi haueua la cieca antichità registrato: Vscite di speranza, ò voi ch'uscite*<sup>73</sup>.

Il superamento del più meridionale e difficoltoso promontorio africano, trasformato nel poema camoniano nel gigante *Adamastor*, viene compiuto nel 1487 dalla flotta portoghese guidata dal navigatore Bartolomeo Diaz. L'eroicità dell'operazione viene celebrata da Luís de Camões<sup>74</sup> e la sua eco è ancora presente nelle composizioni agiografiche del XVII secolo. All'ottimistica immagine camoniana, Girolamo Ercolani ne innesta un'altra estrapolata dalla letteratura italiana e, più precisamente, dalla *Divina Commedia*. L'agiografo infatti descrivendo la pericolosità del capo africano, interpreta il suo passaggio con la scritta presente sulla porta delle mura dell'*Inferno* e ne traspone le parole<sup>75</sup>. Il rimando alla realtà infernale dà modo all'autore di richiamare continuamente nuove figure prese dalla tradizione mitologica e utilizzarle per un fine ancor più grande: l'evangelizzazione delle nuove terre operata dai portoghesi.

Senza la cetra d'Orfeo, non vna sola Euridice, ma, con l'acquisto nell'Oriente, e nel mezzo giorno di vastissimi Regni, infinite anime, a guisa d'Api, col semplice strepito del loro vittorioso ferro, rubarono alle fauci dell'Abisso, per donarlo al Cielo. [...] La direi gli Alabardieri del sourano Giudice: perche, hauendo eglino su la punta delle loro armi, portato fino agli ultimi confini del Mondo l'Euangelo, doppo la comparsa di essi, per testimonio irrefrangibile della verità, altro non potiamo

<sup>73</sup> *La Reggia*, p. 84.

<sup>74</sup> Il Capo di Buona Speranza nella saga camoniana diventa un gigante divenuto roccia per aver osato amare la ninfa Teti. Il superamento del promontorio africano viene così descritto dal poeta lusitano:

*Apartadas assi da ardente costa  
As venturosas naus, levando a proa  
Pera onde a natureza tinha posta  
A meta Austrina da Esperança Boa.*

(*Os Lusíadas* IX, 16)

<sup>75</sup> PER ME SI VA NELLA CITTÀ DOLENTE,  
PER ME SI VA NELL'ETTERNO DOLORE,  
PER ME SI VA TRA LA PERDUTA GENTE.  
GIUSTIZIA MOSSE IL MIO ALTO FATTORE:  
FECEMI LA DIVINA POTESTATE,  
LA SOMMA SAPEINA E'L DIVINO AMORE  
DINANZIA ME NON FUOR COSE CREATE  
SE NON ETTERNE E IO ETTERNA DURO.  
LASCIATE OGNI SPERANZA , VOICH'ENTRATE.

(*Inferno* III, 1-9)

attendere, che la venuta dello stesso retributor de' meriti, vendicator de' falli<sup>76</sup>.

L'analisi dell'autore è profonda ed attenta. L'evangelizzazione infatti nasce *in primis* dal commercio nei porti dell'Oriente e nei regni africani. Allo stesso modo viene chiarito senza imbarazzo il modo cruento con cui si diffonde l'*Euangelo* e si guadagnano nuove conversioni: l'utilizzo delle armi è celebrato dall'agiografo e la perfezione raggiunta dall'opera evangelizzatrice portoghese non aspetta altro che la venuta di Cristo.

Il continuo riferimento ai paesi del nuovo mondo genera nell'autore un interesse esotico per le novità alimentari che vengono da questi paesi lontani, primo fra tutti il Brasile, o meglio i *barbari Brasiliani lidi*.

Trasportando a noi, anco da' barbari Brasiliani lidi, tra cangiato in Zucchero, il Nettare, direi degli stessi Numi; togliendo in questa guisa dal nostro palato le amarezze tutte, mentre hanno trouato il modo d'inzuccherare, per fino gli Assenzij stessi<sup>77</sup>.

Entrano sulla scena allora gli odori di spezie e i sapori di alimenti preziosi, primo fra tutti lo zucchero, il nuovo strano prodotto capace di rendere dolce anche la sostanza più amara ed acerba.

### 3. 5. Un proemio devoto.

Particolare è invece l'*incipit* che inaugura la *Historia* composta dal presule di Porto Fernando Correia De Lacerda. A differenza degli altri prologhi che sono scritti dagli stessi autori, questo invece viene composto dal *mordomos* João Antonio de Queiros ed è caratterizzato dalla dedicazione non più ad una donna mortale, ma all'Immacolata Concezione, patrona del Portogallo. Una scelta particolare in cui è rintracciabile un *topos* del genere dedicatorio antico, l'offerta votiva del libro a Dio o alla Vergine, già presente nelle opere della prima

<sup>76</sup> *La Reggia*, p. 84.

<sup>77</sup> *Ivi*.



letteratura cristiana<sup>78</sup>. L'intestazione ha anche un valore apotropaico nei confronti dell'opera e vede nell'intercessione celeste una speciale protezione sul libro e sui lettori. L'importanza della dedicataria giustifica l'estrema modestia della narrazione, che assume i toni di una visione estatica mal riuscita, una condizione in cui l'autore esprime tutto l'imbarazzo e la inadeguatezza. La sacralità della situazione è accresciuta dalla precisa terminologia scelta: la donazione del libro si inserisce all'interno di un più grande atto oblatorio, definito per l'appunto *holocausto*, *sacrificio*, *oblação*, termini che accrescono la dimensione liturgica della dedica<sup>79</sup>. La presenza alla Madonna conferisce al *Proémio* un chiaro carattere mariano, essa infatti si presenta come un concentrato di riflessione mariologica del XVII secolo in cui sono riconoscibili gli aspetti fondamentali della speculazione teologica del tempo, ma anche gli abusi della devozione popolare<sup>80</sup> e le espressioni tipiche del linguaggio della preghiera litanica<sup>81</sup>.

Nella parte iniziale della dedica la materia isabellina passa in secondo piano e si confonde in una più ampia dimensione celeste. Il primo accenno che viene fatto alla *rainha santa Isabel* è posto in *positio*

---

<sup>78</sup> L'uso di dedicare la propria opera a Dio o alla Vergine è molto diffuso fra gli autori cristiani e si ispirano ad un uso molto diffuso fra gli autori biblici. Questa pratica, invece, viene poi standardizzata da Girolamo, che si riferiva ad elementi tratti dalla Bibbia. Cfr. E. R. Curtius, *Letteratura Europea e Medioevo latino*, La Nuova Editrice, Firenze 1999, p. 101.

<sup>79</sup> A proposito della dedica a Dio o, come in questo caso, alla Vergine scrive E. R. Curtius: "anche un altro concetto biblico, interpretato allegoricamente, trovò applicazione in questo senso. Il Signore, per bocca di Mosè, raccomandò ai figli di Israele: «Quando giungerete nella terra promessa dovete consegnare al sacerdote alcune primizie del vostro raccolto» (*manipulos spicarum, primitias messis vestrae*: Levit. 23, 10). A questa prescrizione dell'Antico Testamento si richiama Gualtiero di Spira nel prologo al suo *Scolasticus* combinandola anche con la parabola del seminatore ed offendo la poesia come primizia del proprio «raccolto» al suo maestro balderico, vescovo di Spira dal 970 al 986", *ivi*.

<sup>80</sup> Cfr. *Historia*, pp. 2-3.

<sup>81</sup> L'autore infatti elenca tutta una serie di attributi mariani attinti dalla tradizione del rosario mariano. Rivolgendosi alla Vergine scrive: "Sò a vós torno a dizer, Virgem Immaculada mais candida que a neve, mais brilhante que o Sol, Espleho de pureza, toda bella, toda fermoza, toda engraçada, digno throno do Altissimo, santificado no primeiro instante do seu ser, Roza, que não feriraõ os espinhos da culpa, e Palma, que não cedestes ao pezo da natureza, em vossa Conceição vós admiro coroada de Estrellas, e entãõ mais que nunca vós reconheço Rainha dos Ceos e da terra", *ibidem*, pp. 3-4.

*princeps* nella parte centrale del *Proémio* e consiste ancora in una richiesta di protezione del libro.

Alentada pois com este seguro a minha confiança chega e apresentarvos nas aras do vosso amparo para a protegeres esta admiravel Historia da Vida da vossa prezada serva S. Isabel, Rainha de Portugal: devoção de hũa santa, que parece, foy prodigio da graça, e assombro da natureza me fez, dar à luz segunda vez a sua Vida, receoso de que consumidos com o tempo os volumes della ficassem, se não sepultadas no esquecimento, menos conhecidas, e por isso não tanto veneradas por Portugeuzes, acçoens heroicas da Infanta maiz virtuosa, que produzio Aragaõ, e da Rainha mais S. Que admirou o Portugal<sup>82</sup>.

Anche in questo caso ciò che muove la penna dell'autore è in primo luogo la scarsa conoscenza che gli stessi portoghesi hanno delle azioni della santa e, successivamente, come conseguenza la non devozione nei confronti della stessa. Il riferimento alla *Vida* di Isabel ha anche una finalità informativa poiché l'autore coglie l'occasione per comunicare al lettore l'aggiunta del libro sulla Traslazione e dell'Indice finale, che invece mancavano nella prima edizione del libro. Esaurito in poche righe il riferimento ad Isabel, l'autore torna ad invocare la Vergine, poiché solo la maestà della Madonna può tutelare un'opera biografica di una regina: è una questione di prestigio e proprietà, qualità esaltate dalla ripetuta anafora del pronome personale *vos* e dell'avverbio *sò*.

A vòs, e só a vòs com toda a propriedade, Virgem Purissima da Conceição pretencia o amparo desta obra: a vòs, porque só aos pès da Rainha do Ceo he o lugar mais competente adonde se collocasse o Livro da Vida de huma Rainha da terra [...] Só a vos porque sendo o padraõ de vossa Immaculada Conceição o melhor escudo que defende o Portugal, seria desacerto da razaõ não vos invocar Protectora desta Obra, quando concebida sem a menor macula, porque como costumada e protegeres os Vassalos, ampareis affavel a Vida de huma sua Rainha tam devota de vossa Purissima Conceição, que foy a primeira no mundo lhe dedicou Capeila. Só a vòs torno a dizer, Virgem Immaculada [...] por isso busco o vosso amparo para este Livro<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>83</sup> *Ibidem*, Introdução, p. 8.

Il proemio si chiude con un'immagine cara alla topica dell'esordio, in cui emerge il timore ingiustificato dell'autore di non essere capito dai suoi lettori. Tale preoccupazione deve essere molto sentita dall'autore, che ricorre ad immagini prese in prestito dal mondo guerresco e poco rassicuranti, come per esempio ai *Vassallos*. Per questo motivo il vescovo di Porto insiste nel chiedere e ottenere l'*amparo* della Vergine già protettrice del Portogallo nel difendere l'opera e nel renderla fruibile a tutti.

#### 4. Racconti e *topoi* dell'infanzia di Isabel.

##### 4. 1. La stirpe regale.

Nel 1968 J. Chelini inserisce nell'*Histoire religieuse de l'Occident medievale* di A. Colin un piccolo saggio sui rapporti esistenti tra il potere e la santità nell'agiografia medievale. Al suo interno lo studioso individua le cause, non solo storiche, che hanno permesso tale accostamento, formando anche un neologismo per spiegare il nuovo concetto, l'*hagiocratie*<sup>84</sup>. I testi agiografici medievali riportano innumerevoli casi in cui lo sviluppo della santità di un individuo è strettamente connesso all'importanza del suo lignaggio o alla classe sociale di appartenenza.

Ereditata direttamente dalla tradizione classica, la convinzione in una santità nobile si ripresenta puntualmente anche all'interno dell'agiografia isabellina. La regina portoghese è erede di una delle più importanti famiglie reali dell'Europa del XIII secolo e, in quanto tale, può vantare una lunga serie di antenati nobili e santi; una nuova prospettiva che fa dell'elemento genealogico e della *laudatio generis* un aspetto fondamentale della narrazione, più importante della descrizione della nascita di Isabel. Discendere da antenati regali è una delle prerogative che accomuna i santi nobili del Medioevo. La riscoperta dell'importanza della genealogia ed il suo utilizzo letterario sono operazioni abituali e quasi scontate per molti agiografi<sup>85</sup>. Con il

---

<sup>84</sup> La teoria della *hagiocratie* nasce con J. Chélini e viene esposta nell'*Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, a cura di A. Colin, Paris 1968, p. 71. Pur concentrando la sua ricerca sui santi merovingi, lo studioso francese nota come questa sua teoria abbia in realtà un riscontro nella tradizione biografica classica, infatti già Plutarco e Svetonio conoscono il rapporto che lega la nobiltà – quindi il potere – con la santità.

<sup>85</sup> La comparsa del genere genealogico è molto antica e affonda le radici nella tradizione panegirica latina. Dopo un relativo periodo di decadenza corrispondente alla scomparsa degli imperatori, il genere registra una forte ripresa nel V secolo, grazie proprio all'opera di condottieri e 're germanici – vandali, ostrogoti, visigoti, merovingi e soprattutto carolingi – che anche in questo campo, come già in altri hanno spesso seguito l'esempio degli imperatori romani', in E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 199. La necessità, che muove queste nuove popolazioni, porta in qualche modo a giustificare e comprovare le loro nobili origini e indirettamente causa lo sviluppo del genere

ricordo e la conseguente celebrazione degli antenati di Isabel gli autori vogliono confermare l'antica concezione dell'*eugenéia*, che, nella tradizione agiografica presa in esame, vede nell'*infanta* di Aragona il punto di convergenza di tre fattori di primaria importanza: la nobiltà *di schiatta*, la santità e la *dignitas saeculi*, guadagnata grazie alle conquiste territoriali e alla difesa della fede. In un ambiente politico e culturale, come quello iberico, non deve sorprendere l'ostentazione sfrontata della stirpe aragonese, poiché con la commemorazione degli antenati e delle loro imprese gli agiografi vogliono prefigurare il valore della futura regina Isabel; a questa esigenza agiografica si aggiungono anche la velata giustificazione dell'ingombrante ruolo occupato dalla monarchia aragonese nella politica peninsulare e mediterranea e la volontà di esorcizzarne la scomparsa<sup>86</sup>. L'apparente complessità familiare presente nelle agiografie può essere sciolta facendo ricorso alle strutture proprie del *topos* genealogico, che nella progressione dinastica vede il

---

genealogico. "Tout peuple à ses débuts cultive le souvenir des ancêtres de ses chefs. D'ailleurs des généalogies ont été tôt rédigées dans tout l'Occident médiéval, de L'Espagne chrétienne à la Northumbrie ou l'Irlande, en passant par l'Austrasie, par exemple, ou par la Flandre" in L. Genicot, *Les généalogies*, Brepols, Turnhout 1975, p. 14. In realtà la diffusione del genere genealogico non fu così forte nella penisola iberica, ma si ferma solo nelle regioni settentrionali di Navarra e Aragona, da cui proveniva l'omonima casa regnante. Un recente studio delle fonti letterarie tardo latine della Spagna medievale ha riscontrato la scarsa diffusione di questo genere nella penisola e l'esistenza di un solo esemplare di genealogia in Catalogna. Si può concludere che "le genre est demeuré bien plus nordique que méridional et, dans le Nord, la Flandre avec ses abords en est restée le principal foyer, malgré la concurrence de l'Angleterre", *ibidem*, p. 22. La comparsa della genealogia è una conquista relativamente recente della letteratura agiografica, poiché è ben nota la tendenza degli agiografi ad eliminare tutto quanto non faccia parte della vita del santo, infatti dei primi santi si hanno descrizioni della sola *vita christiana*, ovvero dalla conversione al giorno della morte del santo, considerato come vero *dies natalis*. "Il rifiuto di inserire nella narrazione tutto quanto non è legato all'esperienza religiosa del soggetto all'interno della comunità cristiana significa che la vera vita per l'uomo si svolge a partire da quando si accosta alla fede [...]. Gli avvenimenti precedenti la nascita alla fede sono dunque eliminati come estranei alla vicenda dell'*homo Dei*", *ivi*.

<sup>86</sup> Questa caratteristica è comune a tutta la letteratura genealogica iberica medievale ed esprime il terrore delle famiglie nobili di vedersi spodestate e destinate al non governo e all'oblio della storia. Parlando delle genealogie portoghesi, J. Paredes Nuñez osserva come la letteratura genealogica sia "expresión de la ideología de una clase que veía en peligro su propia configuración. Y sin duda una forma de defender los intereses de la nobleza, una nobleza que se tambaleaba por las propias tenciones que se agitaban en su seno, era poner la genealogia al servicio de la soledad de la clase", in J. Paredes Nuñez, *Comparativismo e interdisciplinariedad. En torno a los nobiliarios medievales portugueses*, in «Revista de filologia romànica», Editorial Complutense, n. 8, (1991), p. 173.

perfezionamento morale e spirituale dell'intera *stirps regalis*. Isabel allora si configura come il *culmen* di tutta la dinastia aragonese.

I testi però presentano un punto di frattura con il genere genealico 'classico', infatti, a differenza di altri santi aristocratici, per la futura regina portoghese non si può parlare di *sacra stirps* e, proprio nel tentativo di riabilitare un quadro familiare compromesso dalle continue scomuniche, gli agiografi dedicano ampio spazio al valore guerriero del *genus* aragonese e, cercando di colmare l'imbarazzante 'vuoto sacro', alla neonata Isabel. Il rilievo assunto dall'*infanta* aragonese viene giustificato dalla necessità di riscattare una famiglia che non si è sempre distinta per la rettitudine dei suoi membri.

Non tutte le genealogie della tradizione isabellina presentano la stessa forma, in quanto, a seconda del periodo e dell'autore, esse rispondono ad esigenze e scopi diversi. Dall'analisi testuale emergono fondamentalmente due modelli narrativi: uno schema lungo, tipico delle prime agiografie, ed uno breve preferito invece dagli autori moderni. Analogamente è possibile identificare due 'direzioni' precise su cui è indirizzata la materia genealogica, infatti se i primi agiografi preferiscono una direzione 'discendente' descrivendo la famiglia aragonese dagli antenati più lontani fino all'*infanta*, nelle agiografie moderne invece la direzione si inverte e si struttura un modello narrativo ascendente che da Isabel risale fino agli avi di terza/quarta generazione.

La testimonianza più antica offerta dalla *Lenda* si mostra ancora legata ai rigidi schemi dei *Livros de linhagens* e si dilunga nell'elencazione degli antenati più illustri accompagnandoli anche da una brevissima descrizione delle imprese da loro compiute<sup>87</sup>. Modellato

---

<sup>87</sup> La particolarità di questa genealogia è la sua somiglianza con la tradizione lusitana dei *Livros de linhagens*: in essi infatti le genealogie presenti accompagnano i nomi dei personaggi con brevi, ma particolari racconti delle azioni compiute in vita. I *Livros de Linhangens*, conosciuti anche con il nome di *Livros nobiliarios*, sono dei libri che presentano le relazioni genealogiche, che intercorrono tra le più importanti famiglie nobili portoghesi. Questa particolare forma è molto comune nella penisola iberica del Medioevo. La prima funzione di questi libri è quella di tramandare la memoria delle azioni di un determinato personaggio storico, infatti osserva M. J. Violante Branco che "these lineage books [...] are very rich sources and present various features which distinguish them from the most part of the other Western genealogies. Unlike the usually terse and short genealogies common elsewhere in the West, these are detailed colourful

su uno schema che risente ancora della cultura cavalleresca, questo schema genealogico concentra l'attenzione sulla descrizione delle battaglie e non avanza alcuna pretesa di comprovare la santità dei membri della casa regnante, né tantomeno di Isabel. L'intento principale è puramente rievocativo: l'anonimo agiografo vuole inserire l'*infanta* d'Aragona all'interno di una più dimensione aristocratica<sup>88</sup> e sancire con la sua nascita il perfezionamento morale della corona aragonese<sup>89</sup>:

Esta raynha foy da casa d'Aragom, filha delrey D. Pedro e da raynha Dona Costança. E este rey D. Pedro foi filho delrey D. James e da rainha Dona Violante, filha delrey d'Onglia. E este rey D. James filhou aos mouros Maorgas e Meorga e Eviça e a Fromenteira e Valença e todo seu reyno, que era de sa conquista, e filhou Murça, (e) ajudando elrey de Castela. E a

---

narratives of the different families, their names, and connections, contain many anecdotes and explain the successive marriages and descent of each of the members of each line. They are full of tales of loyalty and treason, illegitimacy and kidnapping, fierce battles, and less nobles episodes of nervous saddle soiling in a tight corner, and of running away from battle fields and cheating their kings”, in M. J. Violante Branco, *The Nobility of Medieval Portugal*, in *Nobles and nobility in medieval Europe*, a cura di A. J. Duggan, The Boydell Press, Oxford 2000, p. 227. Queste compilazioni hanno principalmente una funzione pratica e servono per regolare i matrimoni ed evitare unioni tra consanguinei. I dati riportati vogliono assicurare i diritti ereditari di una famiglia nobile e dei suoi discendenti su un determinato luogo. In Portogallo sono presenti tre *Livros de Linhagens*: *O Primeiro Livro de Linhagens*, conosciuto anche come *Livro Velho*, è stato compilato tra il 1286 e il 1290 nel monastero di Santo Tirso, ma è rimasto incompleto; *O Segundo livros de linhagens*, chiamato anche *Livro do Deão*, è stato scritto intorno al 1343 ed è un fonte per la conoscenza delle famiglie nobili portoghesi: l'ultimo è il *Livro de linhagens do Conde D. Pedro*, scritto da don Pedro Afonso, conte di Barcelos, tra il 1340 e il 1343. Don Pedro non solo riporta i nomi delle famiglie nobili portoghesi, ma arricchisce la compilazione con episodi storici e narrazioni fantastiche, legati all'origine delle famiglie nobili, cfr. *ibidem*, p. 226. I vari “Books of Lineage were compiled at moments of political tension , and is reflected in the ideology wich fills their pages. Tension between the kings and the old conservative nobles, who frequently supported rival candidates to the throne (such as the king's brothers or sons) in order to neutralize the monarch's attemps to master them, in both the political and the economic fields, pervaded all the power relationships between kings and nobles throughout the first dynasty”, *ibidem*, p. 233.

<sup>88</sup> È proprio la realtà mitica ad essere ricercata dai primi biografi della santa, che ancora non riuscivano a sganciarsi dalle vecchie genealogie monarchiche. In questa idea anche Isabel rientra nella concezione che “one of the principals aims of the emerging medieval monarchies was to establish their genealogy in order to forge links between a remote egendary past and a present that needed valuation”, in J. Aurell, *From genealogies to chronicles: the power of the form in medieval catalan historiography*, in [www.culturahistorica.es/aurell/from\\_genealogies\\_to\\_chronicles.pdf](http://www.culturahistorica.es/aurell/from_genealogies_to_chronicles.pdf), pg. 241.

<sup>89</sup> Comparando la storia di altri santi nobili è interessante quanto dice il monaco R. Grégoire: “ La realtà della nobiltà nativa del santo è un fatto che coinvolge non soltanto il santo stesso, ma tutto il suo casato. Non si vuole affermare che il casato è nobile, ma, per la presenza del santo nobile, la nobiltà stessa è nobile.”, R. Grégoire, *Manuale di agiologia*, Monastero san Silvestro abate, Fabriano 1996, p. 284.

rainha Dona Costança foy filha delrey Manfreu, o qual Manfreu foy filho do emperador Fraderic. E, sendo ifante, elrey D. Pedro ouve de Dona Costança ifante filhos e filhas, os quais foram estes: D. Afonso, que desposis de D. Pedro reinou e morreo sem filhos, e D. James, que reinou em Sicilia e, morto D. Afonso, tornou a reinar em Aragon, e D. Fraderic, que ora chamam rey em Sicilia, e D. Pedro, que se morreo em Castella em tempo que os ifantes D. Joam e D. Afonso de la Cerda faziam guerra a elrey D. Fernando de Castela, querendo-se chamar por rey, D. Afonso de la Cerda chamando-se de Castela e D. Joam de Leon; e ouve filhas: Dona Violante, que foy casada com elrey Ruberte, filho d'elrey Carlos, irmao de S. Luis, o que foy bispo de Tolosa, e esta Dona Isabel [...]. E quando esta rainha Dona Isabel nasceo, andava a era de Cesar em mil e III e nove anos<sup>90</sup>.

La prima caratteristica che emerge dal lungo 'elenco' genealogico è la particolare dimensione temporale scelta dall'autore per contestualizzare la famiglia e quindi la nascita di Isabel, l'*era de Cesar*. La particolare *era* entro cui vengono ambientati i fatti della casa d'Aragona non risponde soltanto ad una convenzione cronachistica, ma si carica di un significato più profondo: il tempo scelto dall'autore perde ogni contatto con il *chronos* cristiano e si inserisce all'interno di una realtà laica parallela, ovvero l'*era de Cesar*. Prendere come riferimento la data dell'intronizzazione di un imperatore è una consuetudine condivisa dagli storiografi iberici, ma, più intrinsecamente, nasconde il tentativo di svincolare i re aragonesi dalle ristrettezze del tempo cristiano. Con tale procedimento l'anonimo autore della *Lenda* inserisce i suoi personaggi all'interno di un'epoca mitica, libera da scadenze o date, una dimensione atemporale che J. Aurell definisce *dynastic time*<sup>91</sup>. La genealogia della

<sup>90</sup> *Lenda*, p. 1.

<sup>91</sup> In questa caratteristica si può notare quanto gli autori medievale stiano attenti all'elemento mitico, usato non poche volte a discapito della più evidente realtà storica. In alcuni casi si registra l'eliminazione del dato storico. "È una sovrapposizione del mitico e dello storico per spiegare un presente [...] in funzione di un passato che è stato il terreno di crescita del presente e assicura la permanenza futura", in R. Grégoire, *op. cit.*, p. 284. Le genealogie d'ambito iberico giocano molto su questo aspetto mitico del tempo. Osserva J. Aurell che "To construct the dynastic succession of the eleventh and twelfth centuries, scriptural typology was used only as a secondary model, which highlights the lay character of the new dynastic genealogies that became accepted from the eleventh century onward. While ecclesiastical values were being definitively introduced inside the great aristocratic houses, the culture of the court was being secularized. This was a first secularization of time – dynastic time – which became an eloquent precedent for the definitive laicization of time at the end of the Middle Ages", in *op. cit.* p. 242. Sulla diversa concezione del tempo nel XII e XIII secolo si possono



*Lenda* si presenta nella forma di uno schema lungo e complesso, in cui la rapidità delle informazioni e l'insufficienza dei dati storici non facilitano la comprensione. Al carattere essenziale e funzionale delle informazioni corrisponde una costruzione enumerativa del periodo, basata su una struttura simmetrica parallela, chiara ed efficace (sono importanti le riprese delle parole *filho/pai* e le anafore del verbo *filhou*). La *positio princeps* riservata ad Isabel le conferisce tutto il rilievo che le spetta: l'appartenenza araldica dichiarata all'inizio, "*foy da casa d'Aragom*", è importante per porre in risalto il ruolo non solo politico ma anche morale dell'*infanta*. Il proposito dell'autore deve scontrarsi con una soluzione narrativa debole e, procedendo nella narrazione, lo spessore della principessa torna ad affievolirsi e a confondersi nella più corposa descrizione delle gesta militari dei familiari. Il motivo di questa apparente subalternità è rintracciabile nella condizione sessuale di Isabel che, essendo una donna estranea al mondo della guerra, non può 'nobilitarsi' con l'uso delle armi al pari degli uomini.

Le prime trasformazioni della materia genealogica cominciano a manifestarsi nei testi successivi. Le nuove genealogie proposte dagli agiografi moderni si pongono come discriminare tra la concezione araldica medievale, ormai sorpassata, ed alcune novità nate da esigenze più strettamente culturali. Nella *Vida* di Diogo Affonso convivono ancora elementi tipici della produzione medievale con le prime innovazioni formali. Scrive l'*historiador* che

Quando reynãdo em Aragão el Rey dom Pedro, filho del Rey dom Iames, & da Raynha dona Violante filha del Rey de Yngria, com a Raynha dona Costança sua molher filha del Rey Mafreu, & e neta do Emperador Federico naceo a gloriosa sancta Ysabel Raynha dos reynos de Portugal: assi chamada por ser sancta Ysabel de Vngria hirmaã de sua auoo Raynha de Vngria<sup>92</sup>.

---

consultare anche i due lavori di J. Le Goff, *Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand*, in *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture in Occident*, Gallimard, Paris 1977 e dello stesso autore *Le temps du travail dans la crise du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne*, in «Le Moyen Âge», n. 69, (1963), pp. 287-298.

<sup>92</sup> *Vida*, p. 1.

Nel nuovo contesto narrativo, la prima indicazione riportata è la precisa datazione dell'anno di nascita di Isabel che, questa volta, ha come riferimento la nascita di Cristo e non più *l'era de Cesar*. Gli altri cambiamenti apportati dalla mano dell'autore hanno come effetto la svalutazione dell'elemento storico-genealogico, condensato attorno ai soli nomi dei genitori di Isabel. La materia bellica passa in secondo piano ed è sostituita dall'elogio del potere irenico dell'*infanta*: se precedentemente la nobiltà della casa di Aragona si guadagnava sul campo di battaglia, ora invece viene conseguita grazie ai meriti morali della principessa.

Ben diverse sono invece le genealogie presenti nelle più moderne agiografie italiane. I testi, scritti in concomitanza con la canonizzazione, sono fortemente influenzati dal fattore devozionale, non sentono più il dovere pressante di testimoniare la nobiltà del *genus* aragonese ed insistono nella progressiva eliminazione dell'elemento storico. Prendendo come esempio il modello genealogico proposto da Diogo Affonso, gli autori italiani, poco interessati alla guerra e molto alla santità, condensano la materia genealogica nella più agevole forma breve<sup>93</sup>: l'esistenza dei sovrani si inserisce all'interno di un processo storico, i cui i riferimenti temporali sono scanditi dalla nascita di Cristo o, in alcuni casi, dalla successione dei romani pontefici<sup>94</sup>.

La riduzione graduale dell'elemento storico-genealogico raggiunge il culmine nella *Vita* di Pico Ranuccio. L'autore, infatti, non fa alcun riferimento alla monarchia aragonese, ma si limita soltanto a

---

<sup>93</sup> La forma breve della genealogia viene riscoperta dalla letteratura devozionale moderna, ma è un'eredità della tradizione classica, che aveva già determinato un modello breve per le sue biografie. Infatti L. Genicot, nota che "Une généalogie n'est jamais assez longue pour couvrir seule un manuscrit. Le plus souvent elle est même si brève qu'elle peut s'intercaler dans un blanc ou sur un folio de garde" in L. Genicot, *op. cit.*, p. 26.

<sup>94</sup> La tradizione agiografica moderna viene così rinquadrata all'interno di uno schema cristiano della storia: Diogo Affonso nella *Vida* dà avvio alla biografia con una datazione cristiana "Mil & dozentos & setenta & hũ annos erão passados do nacimẽto de nosso señor Iesu Christo", in *Vida*, p. 1; il gesuita Giacomo Fuligatti è ancora più preciso e diretto, poiché comincia la sua *Vita* con una frase chiara e concisa: "Nell'anno del Signore 1271", p. 2; diversamente il vescovo di Porto Fernando Correia nella sua *Historia* si avvale di un altro riferimento temporale, il pontificato di Gregorio X, "Tendo a sé, e a cadeira de Sam Pedro o Summo Pontifice Gregorio decimo no anno de mil e duzentos e setenta e hum ...", in *Historia*, p. 2.

tratteggiare un ritratto rapido e poco realistico dei genitori don Pedro e della regina Costanza. La *descriptio familiae* proposta si limita alla famiglia di Isabel ed ha un forte carica antiangioina, o meglio antifrancese: i sovrani aragonesi sono lodati per aver eccelso sui nemici Angioini in modi diversi, il re con la vittoria dei Vespri Siciliani e la regina con il perdono loro accordato dopo l'ingiusta condanna e la morte di Corradino di Svevia.

Imperoche i Padre di lei fu Don Pedro Re D'Aragona detto il Magno per diuerse sue gloriose imprese, e particolarmente per il valore grande, che mostrò in saper'acquistare, e conservare il Reame di Sicilia contra le feroci arme de' Francesi, i quali co' dissoluti costumi danno occasione a quella memorabile strage, che di essi fu in una medesima hora fatta, che Vespro Siciliano si chiamò [...]. La Madre di questa Santa, che si chiamò Costanza, fu di sangue Imperiale e essendo nata di Mafredo Rè di Sicilia, figlio di Federico secondo Imperatore. Costei, che di prudenza, che di grandezza d'animo, e di pietà hebbe il vanto sopra ogni altra principessa di quel tempo, se di queste altre virtù non hauesse dato altro saggio, ne mostrato altro esempio, che quando volle generosamente saluare la vita a Carlo secondo detto il Zoppo, primogenito di Re Carlo D'Angiò, ostinato e Capitale nemico del marito, questo solo atto basterebbe ad innalzarla al supremo atto di gloria. [...] Da genitori tanto illustri, e preclari nacque la Principessa Elisabetta degno frutto in vero di così nobili piante nell'anno, 1271 <sup>95</sup>.

Totalmente diverso è invece lo schema genealogico scelto da Girolamo Ercolani ne *La Reggia*. Il domenicano opera una scelta drastica e spudoratamente contro tendenza esaltando il valore delle donne reali aragonesi e ponendo in secondo piano il re don Pedro. Non potendo sottrarsi alla doverosa citazione del padre di Isabel, l'autore però cerca di sbilanciare la presentazione a favore della regina madre Costanza, che per aver dato la vita alla futura regina del Portogallo viene definita molto eloquentemente, *Autora*.

Pietro, terzo di questo nome, nono Rè d'Aragona, che seppe ne' Regni conquistati, e conservati, di Napoli, e di Sicilia, con la ruota della Fortuna inchiodare anco alle sue tempie il diadema. L'Autora poi, fu Costanza (augusto parto delle aquile imperiali, mentre nata di Manfredo Rè di Sicilia, figli di Federico Secondo Imperatore,) donna, che nella pietà, e nella

<sup>95</sup> *Vita*, p. 6.

magnanimità dell'animo, direi, che superasse il sesso, non già se stessa; come bene lo dimostrò l'eroico fatto, altre volte da noi accennato, di perdonare la vita a Carlo D'Angiò, destinato sopra di un palco, a redimere a contanti di sangue, la vita di Coradino suo nipote, già fatto da lui crudelmente morire<sup>96</sup>.

Due sono i poli attrattivi attorno a cui è possibile concentrare l'intera narrazione: da un lato si impone prepotentemente donna Costanza, giusta regina e vera cultrice di virtù, dall'altro don Pedro del quale invece è scritto che mantenga il potere sfruttando non tanto l'arte bellica, quanto la *ruota della Fortuna*. L'eroico esercizio del perdono permette alla regina madre il superamento della propria condizione sessuale e ne accresce il prestigio di sovrana: nell'elogio alla sovrana aragonese è leggibile un seppur timido tentativo di scardinare il secolare pregiudizio nei confronti del sesso debole. Ribaltando la tendenza della prima agiografia medievale, in questi racconti l'*infanta* di Aragona e più in generale le donne aragonesi si impongono realmente sulla scena, a discapito degli altri personaggi maschili che, invece, rimangono amorfi e passivi nel loro ruolo subalterno. Il domenicano si distingue anche per il recupero organico dell'elemento storico, operato attraverso il ricordo delle imprese dell'antenato Giacomo d'Aragona nella campagna di *reconquista* contro i mori.

Viveua ancora, quando nacque Elisabetta, Giacomo d'Aragona suo Auolo: Prencipe, alle cui eroiche azzioni, la penna stessa di Omero non renderebbesi spuntata: e basta dire, che col valore della sua spada scacciando di Maiorica, di Valenza e di Murcia i Mori, tre Regni conquistò a Christo, e che nella fabbrica, (gran pietà!) di ben due mila tempij, eretti alla gran madre dell'Altissimo, anzi alla sua impareggiabile bontà, lasciò a Prencipi, quanto augusto campo di imitarlo, altrettanto augusto di imitarlo<sup>97</sup>.

La tendenza ad epurare l'elemento storico ricompare nell'*Historia* di Fernando Correia De Lacerda. Più sensibile all'elemento agiografico che al motivo storico-genealogico il vescovo non si dilunga nel riportare la genealogia di Isabel e, cominciando la narrazione con la nascita dell'*infanta*, compie un percorso a ritroso fra gli avi della casa

<sup>96</sup> *La Reggia*, p. 85.

<sup>97</sup> *Ivi*.

regnante aragonese. La citazione dei re e della dinastia imperiale siciliana non va oltre il livello informativo e non sono presenti approfondimenti di carattere storico o bellico.

Seus Pays se chamarao D. Pedro, e D. Costança, elle  
filho de ElRey D. Jayme de Aragao, ella, de Manfredo Rey de  
Sicilia<sup>98</sup>.

Le diverse agiografie finora analizzate mostrano il continuo modellamento della materia genealogica attorno alla figura della neonata Isabel, che si pone come *culmen* dell'intera dinastia. In essa confluiscono le caratteristiche migliori dei suoi antenati e si perfeziona il *genus* aragonese, reduce da un passato non sempre esemplare<sup>99</sup>.

#### 4. 2. La nascita di Isabel.

La rivalutazione della dimensione familiare, promossa da esigenze dinastiche e dalla letteratura genealogica, è conseguenza di una rinnovata sensibilità nei confronti dell'individuo. Nei testi agiografici la stessa tendenza si traduce nella rivalutazione del *dies natalis*, non più coincidente con il giorno della morte del santo, l'antico *dies natalis in Deum*, ma con quello della nascita terrena. Gli agiografi isabellini sono molto attenti alla nuova sensibilità 'biologica', però devono scontrarsi con la mancanza di una data storica a cui far riferimento. Se tutte le narrazioni (ad esclusione della *Lenda* che non riporta alcuna data) concordano sull'anno 1271<sup>100</sup>, nessuna invece riesce ad identificare un

---

<sup>98</sup> *Historia*, p. 2.

<sup>99</sup> Questa concezione viene ereditata direttamente dal mondo classico, in quanto il bambino, secondo la mentalità classica, eredita le caratteristiche fisiche e morali della famiglia a cui appartiene e della quella può rappresentare l'*acmé* nel bene o nel male<sup>99</sup>. Le varie forme delle genealogie sono il risultato dei cambiamenti della mentalità popolare in continua culmine dell'evoluzione della sensibilità collettiva, fondamentalmente esse sono le prova che Isabel è parte integrante della società iberica. E. Giannarelli, *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*, in *Bambini santi. Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di A. Benvenuti Papi, E. Giannarelli, Rosenberg & Sellier, Torino 1991. p. 40.

<sup>100</sup> Nella *Vida* Diogo Afonso, da buon *historiador*, fornisce una data ben precisa: "Mil & dozentos & setenta & hũ annos erão passados do nacimêto de nosso señor Iesu Christo", ma non dà informazioni sul giorno preciso della nascita, *Vida*, p. 1. Le biografie italiane si limitano soltanto a riportare l'anno e nel caso di Michelangelo

possibile giorno di nascita. Dal punto di vista agiografico l'assenza di certezze documentate si giustifica nel disinteresse degli storici nel tramandare il giorno effettivo di nascita; un'indifferenza che risente ancora della vecchia concezione agiografica più interessata al giorno della morte. Una chiara riconferma di questa abitudine si può rintracciare nell'ammissione presente nell'*Historia*, in cui l'autore ammette con molta franchezza che

ignorase o dia de seu felice nascimento, mas como aos Santos se festeja o do glorioso transito, se a incuria não escreveo aquelas no perduravel bronze, a Igreja numera este cõ diamante eterno<sup>101</sup>.

La limitatezza umana incapace di tramandare la data di nascita dell'*infanta* è sopperita dall'azione della Chiesa, che invece *numera* il giorno della morte *cõ diamante eterno*. Per poter meglio sottolineare la sensibilità degli ecclesiastici, l'autore ricorre alla costruzione di un grande ossimoro, in cui emerge il contrasto tra l'*incuria* tipica degli uomini e invece la precisione nel ricordo dei santi specifica della Chiesa. All'incertezza del giorno corrisponde l'imprecisione sul luogo di nascita. Le agiografie più antiche non riportano alcuna località geografica precisa, ma si limitano a far nascere l'*infanta* nel più indefinito regno di

---

Torrigio, si fa riferimento al pontefice regnante. La stessa soluzione trova anche Fernando Correia de Lacerda che nella sua *Historia*, (p. 2). fornisce sia l'anno della nascita, che il pontefice: “Tendo a fé, e a Cadeira de Sam Pedro o Summo Pontifice Gregorio decimo no anno de mil e duzentos e setenta e hum”. Le testimonianze su Isabel non permettono di poter concordare precisi riferimenti temporali e non permette agli storici di convergere su soluzioni comuni e con ed ancora non si ha una precisa posizione sulla presunta data di nascita della santa. Il dibattito sull'anno di nascita della santa è ancora aperto e, dopo più di otto secoli ancora gli storici non riescono a trovare una data che possa riunire le varie ipotesi. Le varie ipotesi variano e non riescono a trovare un punto di accordo sulla possibile data di nascita dell'*infanta*. Cercando di unire le varie tesi Isabel sarebbe nata nel biennio che va dall'inverno del 1269 al 1271. Continuano infatti a coesistere varie ipotesi e “não existe unanimidade entre os pesquisadores em apontar com exatidão o dia, o mês ou mesmo o ano do nascimento da infanta Isabel de Aragão. Antônio da Silva Pinto afirma que ela nasceu a 11 de fevereiro de 1270, data também admitida por Cruz Coelho. Vitorino Nemésio assegura que ela deve ter nascido entre o inverno de 1269 e 1270. Antônio Nogueira Gonçalves, por sua vez declara que “dona Isabel, de casa real de Aragão, nasceu no ano de 1270, provavelmente a 11 de novembro”. Antônio de Vasconcelos também aceita a data de 1270, porém esse autor não indica o dia e o mês do nascimento da Rainha Santa. Já Jose Agostinho, Le Brun e Simas Alves de Azevedo afirmam que a rainha Santa Isabel nasceu no ano de 1271” in J. C. Gimenez, *op.cit.*, pp. 13-14.

<sup>101</sup> *Historia*, p. 2.

Aragona. L'unico testo che si sbilancia nel riportare il nome della città natale è l'*Historia*, nella quale si identifica con Saragozza il luogo natale della futura regina del Portogallo<sup>102</sup> e nel palazzo dell'Aljaferia<sup>103</sup> il punto preciso del *notavel nascimêto*. Quanto viene scritto dall'autore è supportato da una secolare tradizione, ormai ben consolidata, che vede proprio nella città aragonese e nella residenza dell'Aljafeira i luoghi natali di Isabel.

He tradiçãõ que teve por patria a Cidade de Çaragoça, e que vio a primeira luz do dia no Palacio que chamaõ Aljaferia, insigne fabrica, e habitaçãõ dos Reys Mouros [...], chegando a huma casa a especificaçãõ com admiravel veneraçãõ, dizendo que se chama o toucador da Rainha, porque nella nasceo a Infante D. Isabel de Aragaõ, q foy Santa Rainha de Portugal<sup>104</sup>.

Non bisogna sottovalutare l'importanza rivestita dal palazzo dell'Aljaferia, nel quale è palese il riutilizzo di un motivo letterario antico ed ancora poco studiato dai critici. Nell'esaltazione della struttura e nella cura con cui la reggia viene descritta fin nei minimi particolari si intravede le sopravvivenza del motivo dell'elogio ereditato dalla letteratura encomiastica pagana. I panegiristi antichi, attraverso la celebrazione delle bellezze architettoniche di un palazzo, volevano esaltare la straordinarietà dei suoi abitanti o di chi vi nasceva: le qualità

---

<sup>102</sup> La tradizione vuole che Isabel sia nata a Saragozza, dove ancora persiste la tradizione della sua nascita all'interno del palazzo dell'Aljafeira, in una stanza meglio conosciuta come *toucador da rainha*. Questa tradizione però non è condivisa da tutti gli agiografi, poiché esiste un'altra tradizione che vuole che la regina sia nata a Barcellona, città dove allora risiedeva la corte aragonese. F. F. de la Figanière riporta la testimonianza del sacerdote spagnolo M. Ribeira, il quale pare abbia scritto una vita, ora scomparsa, di Isabel in cui era riportata come luogo di nascita proprio la città catalana, cfr. F. F. de la Figanière, *op.cit.*, p. 140, nota 2. Riacciandosi a quanto detto dal sacerdote spagnolo F. F. de la Figanière scrive: "ha quem pretenda que nascera em Barcelona, por ter sido essa a sede da corte; mas se não ha melhor fundamento para esta opinião, não è por certo de muito valor; porque è sabido que naquellas epochas os principes permaneciam por pouco tempo n'um mesmo sitio, percorrendo quasi de continuo os diversos pontos dos seus dominios", *ivi*.

<sup>103</sup> Il palazzo dell'Aljaferia è una fortezza risalente alla dominazione almoravide ed è stata costruita dalla dinastia dei Banu Hud. Il nome molto probabilmente deriva dal nome arabo dei pregiati intarsi in legno, *al' farjes*, che decoravano le stanze interne. Riconquistata Saragozza nel 1181 per mano di Alfonso I d'Aragona e divenuta capitale dell'omonimo regno iberico, il palazzo divenne la residenza della dinastia aragonese e, molto probabilmente, in esso nacque Isabel, futura regina di Portogallo.

<sup>104</sup> *Historia*, p. 2.

eccezionali dell'edificio si trasmettono così a chi vi dimora<sup>105</sup>. Il *topos* trasmigra nella prima letteratura medievale, testimoniando la fusione del discorso epidittico con la poesia tardo-antica<sup>106</sup>. La diffusione del motivo nelle letterature peninsulari è comprovata anche dal fatto che lo stesso sia stato trasmesso proprio da un autore iberico, Isidoro di Siviglia<sup>107</sup>. Similmente non bisogna trascurare il valore assunto dall'immagine del palazzo nella letteratura agiografica e l'influenza del modello carolingio sulla sua descrizione. Come osserva P. Riché le vite dei santi sono documenti importanti per la conoscenza della vita di corte e, più in generale, dei palazzi reali<sup>108</sup>. Nell'*Historia* la magnificenza della residenza reale aragonese è dimostrata dalla terminologia utilizzata nella sua rappresentazione: si insiste su termini di chiara derivazione regale quali *insigne fabrica*, e con un rigore storico inaspettato si ricorda anche il passato non cristiano del palazzo, quando l'Aljaferia era *habitação dos Reys Mouros*. L'insediamento dei re cristiani rende la struttura “*melhorada com a grandeza, e assistencia dos catholicos, a magnifica sumptuosidade daquelle soberbo edificio*”. Gli interventi e i perfezionamenti apportati conferiscono alla reggia una forte carica religiosa e non è casuale che l'autore faccia riferimento alle pratiche devote, ad un culto condiviso e, soprattutto, ai pellegrinaggi compiuti

<sup>105</sup> Una delle testimonianze pagane più eloquenti della tendenza a santificare il luogo della nascita di un santo è senza dubbio Svetonio, che parla del luogo natale di Augusto trasformato in santuario: “Nacque Augusto nella regione Palatina, in un luogo chiamato *ad Capitula Bubula* (cioè ai capi de' buoi) dove ora è una cappella, che vi fu posta in suo onore poco avanti ch'ei morisse” in *Le vite dei dodici Cesari*, a cura di fra Paolo del Rosso, Cugini Pomba e comp. Editori, Torino 1853, p. 65.

<sup>106</sup> Cfr. E. R. Curtius, *op.cit.*, p. 174.

<sup>107</sup> Questo tipo di panegirico compare molto precocemente negli scritti degli storici delle altre parti dell'Europa, più specificatamente in quelli di ambito italiano e tedesco. La prima opera di ambito iberico a presentare queste caratteristiche è la *Laus Hispaniae* “con cui Isidoro inizia la sua cronaca, fondando così una tradizione nazionale spagnola. Egli si ispirò alle descrizioni e storie di paesi dell'Antichità, divenendo poi egli stesso un modello non solo per gli storici, ma anche per gli scrittori epici del Medio Evo. Far precedere un poema narrativo dal panegirico di una città o di un paese divenne una consuetudine caratteristica, quasi mai rilevata – finora – dagli studiosi; in essa il genere panegirico si combina con quello epico” in *ibidem*, p. 178.

<sup>108</sup> “Pour pénétrer dans les palais royaux il nous faut avoir recours à des textes assez longtemps dédaignés par les historiens, les Vies des saints. Les sources hagiographiques ne nous donnent pas malheureusement la description des bâtiments palatiaux, mais elles nous renseignent sur les institutions et la vie de la cour”, in Pierre Riché, *Les représentations du palais dans les textes littéraires du haut moyen âge*, in «Francia – Forschungen zur westeuropäischer Geschichte», n. IV, (1976), pp. 161-162.



all'interno dell'edificio in onore della santa<sup>109</sup>. In questo modo torna, seppur latente, la considerazione del palazzo reale come uno spazio sacro, il fulcro dell'identità religiosa di una città e di un paese: si definisce, come afferma P. Riché, un luogo separato, per l'appunto 'sacro', in cui si è al riparo dagli attacchi demoniaci<sup>110</sup>. L'esatta identificazione del luogo di nascita e la restrizione alla sola Aragona rischiano di sminuire il ruolo di Isabel, ormai vera *mulher forte*, che invece è patrimonio comune di tutta la cristianità. Per ribadire la natura 'cattolica', ovvero universale, della santa l'autore si sofferma puntualizzando che:

Se a hum grande Varão todo o Mundo è patria, a huma  
mulher forte he partria todo o Mundo; quem vive em innocencia  
tem o berço em toda a parte<sup>111</sup>.

La magnificenza dell'Aljazeera non può che essere la cornice all'interno della quale si rappresenta la straordinaria venuta al mondo di Isabel: l'eccezionalità di questo evento è un elemento che ricorre in tutti i testi agiografici. L'entusiasmo porta gli autori a salutare il parto con termini consueti e opportuni, quali *alegre, felice*, etc., mentre la particolarità della nascita favorisce la riproposizione di una dimensione mitica dell'evento. Se nelle prime composizioni si preferisce tacere sul modo in cui l'*infanta* viene al mondo, in quanto il parto rimane ancora un argomento *tabù*, non si indugia invece nel narrare della meraviglia della nascita, causata dalle famose *peles*, i brandelli del sacco uterino con cui l'*infanta* viene alla luce. Lo stupore colpisce già il primo agiografo che nella *Lenda* racconta chiaramente che

---

<sup>109</sup> Il vescovo nella sua narrazione dà involontariamente testimonianza dei pellegrinaggi che si tenevano all'interno dell'Aljazeera, infatti, parlando del toucador da Rainha, precisa il presule che "he esta tardiçaõ tam estabelecida, que no concurso de innumeravel gente q vay ver a magnifica sumptuosidade daquelle soberbo edificio, os que mostraõ as cousas mais notavi delle, chegando a huma casa a especificaçã com admiravel veneraçã, dizendo que se chama o toucador da Rainha, porque nella nasceo a Infante D. Isabel de Aragaõ, q foy Santa Rainha de Portugal", in *Historia*, p. 12.

<sup>110</sup> "Dans ces conditions le palais carolingien ne peut être considéré come une demeure parmi d'autres. C'est un espace sacré qui est en quelque sorte le centre du monde religieux. Il doit résister aux attaques des forces démoniaques", in Pierre Riché, *art. cit.*, p. 167.

<sup>111</sup> *Historia*, p. 2.

esta Dona Isabel, a qual naceo envistida, envolta e cuberta de ùa pele, que lhe nom parecia membro algũu a qual pele ou teagem a rainha, sa madre, fez poer em ùa coussella de prata, e tragia esta rainha aquela coussella em sas arcas<sup>112</sup>.

L'incertezza su cosa fosse realmente quella sostanza sorprende gli astanti e la stessa regina madre, che non riuscendo a capire di quale organo umano faccia parte, vi intravedono un chiaro intervento divino: donna Costanza ordina di riporre la strana membrana all'interno di una cassetta e conservarla alla stregua di una reliquia. A queste *peles* viene subito attribuito un forte potere taumaturgico e sono portate solennemente nei vari spostamenti della corte.

Se Diogo Affonso trascura l'avvenimento, sono gli agiografi posteriori che riscoprono la portata meravigliosa della nascita interpretando le *peles* quale primo indizio della vita virtuosa e della potenza taumaturgica della futura regina del Portogallo. C'è anche chi interpreta il particolare segno 'fisiologico' in chiave strettamente morale, o meglio penitenziale. Giacomo Fuligatti vede nelle *pelli* il tentativo di conservare il pudore.

Portò dal ventre materno la nostra Santa bambina vn segno di quella honestà, e verecondia, che poi sempre le adornò la vita, nascendo vestita, e d'ogn'intorno auvolta di certe pelli; come si vergognasse di comparir nuda al mondo, e senza decete ricoperta<sup>113</sup>.

La meraviglia invece cede il passo alla curiosità e all'erudizione medica nella versione proposta da Pico Ranuccio. L'autore, infrangendo i rigidi canoni letterari, parla senza remore del parto e si dilunga sulla singolare venuta al mondo della principessa, descrivendola con una terminologia esatta e, sorprendentemente, scientifica.

Nel nascimento di lei occorse, che ella uscì dal ventre della madre strettamente inuolta nelle seconde, che sono le due membrane, che rinchiudono, e cuoprono la creatura nell'utero

<sup>112</sup> *Lenda*, p. 19.

<sup>113</sup> *Vita*, p. 3.

materno, le quali si sogliono per l'ordinario rompere quando giunge l' hora del parto<sup>114</sup>.

La conoscenza dell'anatomia uterina, del numero esatto delle membrane che ricoprono il nascituro nel grembo materno e della loro funzione al momento del parto sono indizi preziosi per comprendere il fascino esercitato dalla prosa scientifica sulla produzione letteraria. La scoperta dell'anatomia umana e la sua elezione ad argomento letterario sono il risultato dell'entusiasmo degli intellettuali per i progressi scientifici raggiunti dalla medicina sperimentale del Seicento; nell'attenzione e nella cura con cui l'autore descrive l'organo riproduttivo femminile e il suo funzionamento è ravvisabile la stessa indiscrezione presente nei numerosi manuali di medicina del tempo. Nell'esposizione delle parti e della loro interazione, l'autore tradisce sottilmente la certezza nel funzionamento 'meccanico' del corpo umano, una visione ereditata dal Rinascimento e favorita in quegli anni dalla creazione dei primi meccanismi tecnici. L'inclinazione marcata per l'elemento anatomico-scientifico potrebbe depotenziare la portata dell'elemento soprannaturale. Una preoccupazione inesistente, in quanto il motivo miracolistico riaffiora gradualmente e le pelli, che all'inizio sono state oggetto di un'osservazione scientifica, si trasformano in

indicio, e presagio del zelo grandissimo, ch'ella similmente doueua hauere dell'honestà, si come in effetto hebbe a marauiglia, mentre la beltà sua, che gran nemica di essa honestà suole essere, procurò sempre in diuerse maniere di nascondere<sup>115</sup>.

Una seconda e più articolata lettura 'morale' della nascita di Isabel viene riproposta da Girolamo Ercolani, che annota sulla sua opera.

Nacque Elisabetta, vestita da quelle membrane, che seruendo di angusto carcere a' bambini nell'vtero materno, schiudonsi, nell'vscire che fanno alla luce, quasi che, fino da quel punto volesse dare a' diuedere, quanto fosse per apprezzare il vestito della virtù colei, che contro al consueto comune, non

<sup>114</sup> *La principessa santa*, p. 7.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

sapeua come spogliarsi, ne meno questo di natura: e s'haurebbe adulta scoperta, come hoggi costumasi il seno, chi anco innocente copriua perfino il volto<sup>116</sup>.

Come i suoi predecessori anche il domenicano vede nelle *membrane* la conservazione della virtù e del pudore. La nudità preservata dalla neonata permette all'agiografo di criticare la moda del Seicento e soprattutto di condannare i nudi artistici, rappresentati dagli scultori e dai pittori del tempo. Preservando il proprio pudore, l'*infanta* si oppone all'idea di bellezza poetica della donna, che circola nel Cinque/Seicento, la quale contempla tra i suoi *cliché* il mostrar i seni e perfino la nudità integrale<sup>117</sup>. Il codice agiografico rifiuta questi parametri e suggerisce un paradigma ideale di donna non necessariamente bella, ma virtuosa, scardinando radicalmente la proposta iconografica dell'arte e della moda barocca.

A distanza di un secolo il vescovo di Porto eredita alcune immagini già utilizzate dagli autori precedenti, tornando ad annotare la curiosità dei presenti e la potenza taumaturgica attribuita alle strane membrane. Anche in questo testo esiste però un elemento di frattura. Il motivo che fa discostare tale narrazione dalle agiografie precedenti sta nell'attribuzione del potere irenico alle *peles*. La pace ritrovata tra don Jaume e don Pedro è conferita proprio alla nascita di Isabel e alla comparsa delle curiose membrane:

tanto que nasceo esta Infante, logo teve a prerogativa de fazer a paz, sendo as candidas mantilhas, pacificas bandeiras, entre os Principes discordes; como vinha como do Ceo, trouxe consigo a paz à terra<sup>118</sup>.

Le membrane, fino a questo momento interpretate in una prospettiva morale o in una visione scientifica, ora, per aver permesso il ristabilimento della pace, sono caricate di un nuovo valore 'politico':

<sup>116</sup> *La Reggia*, p. 85.

<sup>117</sup> Cfr. G. Pozzi, *Il ritratto della donna nella poesia d'inizio Cinquecento e la pittura di Giorgione*, in *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano 1993, pp. 164-165.

<sup>118</sup> *Historia*, p. 4.

non a caso l'autore preferisce definirle *candidas mantilhas* o, più chiaramente, *pacíficas bandeiras*.

Mettendo da parte l'esigenza soprannaturale, dietro ogni narrazione è ravvisabile più intrinsecamente l'interesse per il corpo umano e l'esperienza medica, elementi tipici della cultura portoghese<sup>119</sup> del tempo trasmessi poi alle composizioni agiografiche. In tutti gli esempi riportati le strane membrane siano esse *peles*, *bandeiras* o *mantilhas* rivestono un ruolo centrale e contraddistinguono la nascita della principessa aragonese. Nella loro comparsa è ravvisabile l'intervento divino nella riproposizione di quello che P. Scaramella classifica come un prodigio *in utero matris*, molto frequente fra i santi barocchi<sup>120</sup>.

#### 4. 3. La scelta del nome.

Un altro elemento di profondo interesse è la 'questione onomastica'. Isabel infatti non è un nome neutro: l'analisi etimologica del nome suggerisce una interpretazione 'morale', avvalorata dall'etimologia di derivazione ebraica e dalla devozione nata attorno ad

---

<sup>119</sup> La medicina in Portogallo è stata sempre una scienza molto praticata e seguita, frutto anche della secolare dominazione musulmana. Isabel quindi incontra un clima culturalmente vicino alla praxia della medicina. Scrive A. Crespo "D. Isabel estava bem ao par do movimento científico e cultural da época. Portugal acompanhava o progresso da ciência. D. Afonso III e D. Dinis foram dois monarcas amigos das Artes e das Ciências. D. Afonso III foi para a cultura portuguesa o que D. João foi para os descobrimentos: preparou o advento cultural do reinado do seu filho, ilustrando a sua corte durante uma larga permanência no estrangeiro. A Medicina era professada em Paris e Montpellier desde 1220. ambas as Universidades cursou o nosso ilustre Pedro Hispano Portugalensis, ou mais simplesmente, Pedro Hispano, ou Lusitano, nascido na freguesia de S. Julião de Lisboa e uma das individualidades científicas mais notáveis do seu tempo", in A. Crespo, *Santa Isabel na doença e na morte*, in *O instituto*, Coimbra 1942, p 101.

<sup>120</sup> "Per la prima tipologia di eventi prodigiosi, quelli verificatisi in *utero matris* e nei primissimi giorni di vita, si può notare chiaramente la conformità con le storie dell'infanzia di Gesù e con una consolidata tradizione agiografica in merito. Essi si sviluppano sulla falsariga del modulo della donna incinta, madre del futuro santo, al cui vita, in quei momenti, è caratterizzata dall'esplosione di grazia accompagnata, al momento del parto, da manifestazioni numinose", in P. Scaramella, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 31.

esso con il cristianesimo<sup>121</sup>. Un riscontro plausibile si trova nel biblico *Elisheba*, composto da *El* 'Dio' e da *sheba* 'sette' interpretabile con la parafrasi 'il mio Dio è perfezione', dato che il numero sette nella Bibbia è sinonimo di compiutezza. Il nome compare nella penisola iberica nella forma più antica *Isabet* e, a dispetto della scarsa diffusione iniziale, comincia ad essere usato frequentemente come forestierismo, confermando così quella che gli studiosi chiamano 'rivoluzione antroponomica' medievale<sup>122</sup>. Diversamente in altre parti dell'Europa, specialmente in quella germanica abitata da numerose comunità ebraiche, il nome registra una massiccia presenza già dal VIII–IX secolo<sup>123</sup>. La scelta del nome Isabel, dovuta in questo caso alla devozione nei confronti della prozia Elisabetta di Turingia, risponde ad una duplice esigenza, dinastica e devota: da un lato con l'imposizione del nome si desidera conservare l'onomastica regale della casata aragonese, dall'altro si vuole porre la neonata sotto il patrocinio della prozia, morta giovanissima e canonizzata soltanto qualche anno prima.

---

<sup>121</sup> *Elisheba*, moglie di Aronne, le cui gesta sono raccontate nel libro dell'*Esodo*. Il nome poi riappare in forma moderna nel Nuovo Testamento nel Vangelo di Luca per indicare la moglie del profeta Zaccaria e madre di Giovanni Battista.

<sup>122</sup> Con questi termini si vuole indicare la tendenza all'abbandono dei nomi di origine latina e germanica a favore di altri di chiara origine biblico-evangelica. Questa rivoluzione caratterizza il panorama onomastico di fine Medioevo ed incide fortemente sul patrimonio onomastico originario. "Poco numerosi prima del XIII secolo, i nomi tratti dal Vangelo, quelli degli apostoli e dei grandi santi riconosciuti da tutta la cristianità occupano, a partire dal XIV, un posto via via crescente a scapito di nomi di tipo più antico, di origine germanica o latina, di carattere augurale, di derivazione letteraria o guerriera", in C. Klapisch Zuber, *Patroni celesti per bambini e bambine al momento del battesimo (Firenze, secc. XIV- XV)*, in *Ragnatele di rapporti*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 192.

<sup>123</sup> Con il cristianesimo il nome viene traslato in greco *Elisàbet* e in latino *Elisabet*. All'inizio il nome trova ampia diffusione nelle zone abitate da tribù germaniche, convertites al cristianesimo. L'importanza della figura biblica porta la diffusione di questo nome fra i ceti nobili della società, infatti non è un caso che il nome Elisabetta, nelle varie varianti locali, sia stato scelto proprio da nobili e re per le loro figlie: si ricordano a questo riguardo Elisabetta di Schönau (Bonn 1129 – Schönau 1165), Elisabetta d'Ungheria (Burg Laros Patak 1207 – Marburgo 1231) e Elisabetta di Jully (? – Lerrey-lès-Dijon 1150). La comparsa del nome nella penisola iberica avviene intorno al X° secolo rispettivamente nelle due varianti *Elisavet/Elisabet*, derivate dal francese antico *Elizabeth*. In Portogallo, grazie alla fama di santità che aleggia intorno alla figura della regina, il nome si diffonde subito dopo la sua morte, infatti nei documenti della cancelleria reale di don Diniz è già riportata la forma *Isabel*. Per un'analisi approfondita dello sviluppo del nome si rimanda a M. Russo, *op. cit.*, pp. 34-36.

L'importanza dell'elemento onomastico viene compresa e condivisa da tutti gli agiografi.

La *Lenda* tratta della questione onomastica al termine del lungo elenco genealogico, siglando con essa il completamento morale dell'intera stirpe; con poche parole l'autore si limita a riportare che la scelta del nome Isabel non sia dovuta soltanto a motivazioni di parentela, ma anche ad esigenze strettamente culturali.

Porque a madre delrey D. Pedro fora filha delrey d'Onghia e fora irmãa de Santa Isabel, foy posto a esta rainha de Portugal nome Isabel<sup>124</sup>.

Secondo le credenze devozionali del tardo medioevo l'imposizione del nome di un santo permette la trasmissione nel neonato delle stesse qualità e virtù cristiane praticate in vita dal santo di cui porta il nome: una sbiadita eredità dell'antica convinzione latina del *nomen omen*. Secondo questa concezione l'aver scelto il nome Isabel è di buon auspicio per l'*infanta* e soprattutto vuole destinarla allo stesso destino di santità della prozia: ora è chiaro come la preferenza di questo nome non sia più determinata dai soli motivi dinastici, ma anche da fattori puramente devozionali<sup>125</sup>. Il nome proprio diventa così una realtà plastica più profonda del semplice identificativo personale; l'uomo del

---

<sup>124</sup> *Lenda*, p. 19.

<sup>125</sup> La diffusione dei nomi dei santi in Europa non avviene in modo omogeneo ed è strettamente collegata con i cambiamenti apportati al culto dalla circolazione delle reliquie. Il fenomeno ha origine in Oriente dove è molto sentita la raccomandazione di Giovanni Crisostomo: "E così anche noi non dobbiamo imporre ai bambini nomi qualsiasi, né dei nonni o dei bisnonni, né di chi è illustre per natali, ma dobbiamo chiamarli col nome di uomini santi ed eccellenti per virtù, che poterono presentarsi fiduciosi al cospetto del Signore". Col passare dei secoli in Oriente e, più precisamente, a Bisanzio si affianca al culto delle reliquie la pratica dell'icona, che garantisce la presenza e l'intervento del santo. "In Occidente, la denominazione derivata dai santi non ha certo inizio solo coll'imposizione del nome dei santi del giorno della nascita o del battesimo, che è solo un'espressione particolarmente caratteristica di nuove possibilità di rapportarsi con i santi. inoltre, il culto dei santi del giorno non eclissò l'importanza delle reliquie. Si tratta di un complesso processo di ampliamento, non di sostituzione. [...]. La consuetudine di imporre i nomi dei santi abbia a che fare con il loro culto è incontestabile [...]. Dev'essere avvenuta una trasformazione qualitativa, che abbia reso sensato e desiderabile render omaggio ai santi tramite l'imposizione dei loro nomi. Il legame con il santo istituito con l'omonimia deve aver assunto un valore del tutto nuovo. Devono essere subentrate nuove concezioni circa il valore salvifico dei santi, in M. Mitterauer, *Antenati e santi*, Einaudi, Torino 2001, p. 345.

medioevo crede nel valore salvifico del nome e attraverso di esso rende un doveroso culto al santo: in questo caso la volontà di rendere il dovuto onore ad Elisabetta di Turingia ed il desiderio di porre la neonata sotto il suo *patronage* convincono i genitori nella scelta onomastica.

L'importanza del motivo devozionale è riscontabile anche negli agiografi successivi, che vedono nel nome la prefigurazione della futura santità<sup>126</sup>: una convinzione palese nelle agiografie italiane, che, scritte in seguito alla canonizzazione della regina, dimenticano le esigenze araldiche ed interpretano provvidenzialmente la scelta del nome quale anticipazione della futura santità della regina portoghese. Il gesuita Giacomo Fuligatti riporta che

hebbe nel battesimo nome Isabella, con particolare motione diuina, perche non punto dissimile doueua essere à santa Isabella, ò (come altri la chiamano) Elisabetta d'Vngheria, sorella dell'Auola sua Dona Violante<sup>127</sup>.

Per chiarire al meglio i legami – non solo di parentela – con l'omonima santa magiara, l'autore si riserva all'interno della narrazione uno spazio in cui accennare alla vita di Elisabetta di Turingia, concentrandone in poche righe le principali virtù cristiane e le caratteristiche personali che ne hanno permesso la santità<sup>128</sup>. Una digressione del genere è interessante per due motivi: *in primis* per l'intenzione dichiarata nell'*incipit* di voler 'identificare' la neonata Isabel con la famosa prozia, *quella Grande Isabella*; *in secundis* perché, raccontando la vita della santa magiara, l'autore prefigura le virtù della regina del Portogallo, con

---

<sup>126</sup> Nella *Vida* l'autore, riferendosi a Isabel, si limita a scrivere che: "assi chamada, por ser Sancta Ysabel de Vngria hirmã de sua auoo Raynha de Vngria", *Vida*, p. 1

<sup>127</sup> *Vita*, p. 2.

<sup>128</sup> Segue il breve testo biografico su Elisabetta di Ungheria: "Questa è quella Grande Isabella, cha hauendo per Genitori li Regi d'Vngheria Andrea, e Geltruda fu poi accasata con Lantgrauio Duca di Turingia, la quale accompagnando con l'altezza dello stato, nel quale era nata, vna profondissima humiltà christiana, assai più riguardeuole, & ammirabile comparue tra gli honorati disprezzi, e vili patimenti presi per amor dell'appassionato Saluatore, di quello, di quello che fusse per la porpora e per lo diadema reale, e più miracolosa, per hauer sepellito il fasto, e la superbia mondana, nel fango, e nelle lordure pretiose de gli hospedali, di quello che era, per li miracoli operati d'ogni forte, fino à resuscitar sedici morti", *ibidem*, pp. 2-3.



una particolare attenzione ai motivi della povertà, della pazienza, del perdono e del servizio ai poveri.

L'identificazione tra le due donne cede il passo alla 'somiglianza' nella descrizione presente nella *Vita* di Pico Ranuccio.

Nel sacro Battesimo le fu posto il nome d'Elisabetta a contemplatione di santa Elisabetta d'Vngheria Duchessa di Turingia, che fu sorella di Violante o Tolesia, come altri la nominano, moglie del Rè Giacomosuo Auolo paterno, della cui santità, & opere egregie risonaua all'hora la fama per tutto, essendosene quarant'anni prima volata al Cielo gloriosa, & illustre de' miracoli, né senza misterio della diuina prouidenza tal nome le fu imposto, poiche parendose d'esser tenuta d'assomigliarsi coi fatti e d'haver quasi l'istessa sembianza, e qualità di colei, di cui portaua il nome<sup>129</sup>.

Il cortigiano offre una visione diversa dell'evento escludendo totalmente l'iniziativa dei genitori e dando la responsabilità della scelta onomastica all'intervento *della diuina prouidenza*. L'imposizione del nome Isabel innesca un gioco di rimandi alla somiglianza, motivo tipico della letteratura barocca: si assiste alla formazione di un *climax* crescente, *parendose, assomigliarsi e istessa sembianza*, che umanizzano, quindi concretizzano, l'inconsistenza di un semplice nome e ne determinano anche il destino futuro.

Ne *La Reggia* invece la questione onomastica risulta utile all'autore per introdurre altre due categorie molto indicative: la *contemplazione* e l'*emulazione*.

Solleuata la nostra Infantina al sacro fonte, fu chiamata Elisabetta, a contemplatione di Esabetta (sic) d'Vngheria, Langravia d'Hassia, di cui abbiamo già lungamente discorso: mercè, che veniua quella ad essere sorella da canto di padre, di Iole sia, nata dalle seconde nozze di Andrea Rè di Vngheria, e di Beatrice d'Este, moglie poi di Giacomo. [...] Così, ecco nata appena questa reale bambina, videsi posta in obbligazione, di emulare generosa con l'opre, l'immagine di colei, che col mezzo del Battesimo, già teneua a guazzo abbozzata nel nome<sup>130</sup>.

Il mutato rapporto con i santi porta il domenicano già a parlare di contemplazione, un distacco dovuto anche al rinnovamento devozionale

<sup>129</sup> *La principessa santa*, p. 7.

<sup>130</sup> *La Reggia*, p. 86.

promosso dal Concilio di Trento. L'aver ricevuto lo stesso nome della prozia al momento del battesimo 'obbliga' la neonata alla futura santità, o meglio invita Isabel ad imitare l'antenata magiara. Anche in questo caso il nome non è soltanto un'emissione vocale o un identificativo personale, ma diventa la stessa *imago* della santa. L'immagine è automaticamente impressa con il battesimo e alla neonata Isabel spetta soltanto decorare e rifinire la figura che *a guazzo* ha già stampata nel nome: il suo è un lavoro di 'rifinitura morale' di un abbozzo già predefinito.

Chiude la riflessione sulla questione onomastica il vescovo Fernando Correia De Lacerda, che insiste nel riutilizzo dei motivi ereditati dalle vecchie agiografie. Nell'*Historia* il nome assume una consistenza nuova diventando una realtà tridimensionale, dotata di una vera e propria *essencia*.

Quando se celebrou o baptismo houve, sobre o nome que se lhe havia de pôr, grande disputa [...] no baptismo desta, a Mãe dicio a controversia, lembrando-se de Santa Isabel filha de ElRey de Ungria Tia materna de ElRey seu marido, a qual a Catholica Igreja com universal appaluso do Mundo, declarou que estava gloriosa no Ceu, quiz que em veneração da Tia bemaventurada, a tivesse por tutelar a Sobrinha já prodigiosa; e se foraõ semelhantes nos nomes, tambem o foram nas prerogativas, porque naõ degenerando a segunda da santidade da primeira a imitou na vida, e na morte, guardando na morte, e na vida, illesa a essencia de tam santo nome<sup>131</sup>.

Quella che può sembrare la descrizione di un normale battesimo è invece una buona occasione per comprendere il ruolo svolto da Costanza in una così difficile *disputa*, indebitamente trascurato dalla critica precedente. Non sorprende il fatto che sia stata proprio Costanza a scegliere il nome Isabel. La regina madre proviene dalla Sicilia e, più precisamente, è l'ultima rappresentante della stirpe degli Hohenstaufen, casata di origini sveve. Un'antica usanza delle famiglie nobili germaniche delegava alle donne il compito di conservare la memoria degli antenati, ricordandoli nella preghiera ed imponendo i loro nomi ai discendenti. Nei confronti dei trapassati la donna germanica ha l'obbligo di pregare e di tenerli in

---

<sup>131</sup> *Historia*, p. 2.

vita con la pronuncia del nome, poiché “sembra proprio – come osserva G. Duby – che tra le donne e i trapassati ci fossero relazioni privilegiate”<sup>132</sup>. Costanza, osservando le antiche tradizioni familiari, si pone come intermediario tra il mondo dei defunti e la nuova generazione. Tra i vari antenati è normale che si opti per il nome di Isabel, perché la scelta doveva cadere sull'antenato più illustre appartenente alla famiglia del marito. In questo modo le preghiere, il ricordo e, soprattutto, il riuso del nome sono direttamente proporzionate all'eredità lasciata dall'antenato<sup>133</sup>. La scelta deve obbligatoriamente cadere su Elisabetta di Turingia, in quanto è l'unico familiare che abbia realmente ‘nobilitato’ una casata che al suo interno conta più scomunicati che santi.

#### 4. 4. L'infanzia di Isabel.

Una nascita così particolare ha inevitabilmente effetti ‘miracolosi’ sulle persone che vivono attorno alla neonata, più precisamente con la venuta al mondo dell'*infanta* d'Aragona cessano le lotte tra don Pedro ed il padre don Jaume.

---

<sup>132</sup> G. Duby, *Il potere delle donne nel Medioevo*, Laterza, Bari 2004, p. 19. Con Dohuda si vuole aprire una parentesi più vasta sulla funzione della donna nelle case regnanti di origine germanica. Georges Duby studia a fondo il rapporto che le donne intrattengono con i defunti e vede in esso qualcosa di particolare che ruotasse attorno ai riti funebri e al ruolo che le donne ricoprono in queste funzioni. L'esempio migliore che lo studioso francese offre è quello di Dohuda, nobildonna germanica che scrive per suo figlio il *Manuel por son fils*, in cui sono elencati i nomi degli antenati e, quindi trasmessi alle generazioni future. Dohuda è solo una nobile di cui ci è giunta memoria, ma intorno al IX° secolo l'usanza di scrivere le genealogie dei propri defunti è molto diffusa fra le donne nobili. Questa particolarità si estingue con la nascita e la diffusione degli ordini monastici: anche nei monasteri si prega per i defunti e, per meglio ricordare tutti, si cominciano a trascrivere elenchi e genealogie. Soppiantate sempre più dai monaci, le donne manterranno questa loro prerogativa solo nella scelta dei nomi dinastici, *ibidem*, pp. 14-21.

<sup>133</sup> “Altra cosa evidente di grande importanza: il dono che si fa ai morti pregando per loro deve essere stabilito in giusto rapporto con il dono ricevuto da ognuno dei defunti. [...]. La preoccupazione, nettamente sottolineata, è di esatto contrappeso, di perfetto equilibrio, e su questa considerazione si basano due delle strutture portanti della memoria ancestrale: il ricordo dei morti è tanto più saldo quanto più hanno lasciato in eredità; il ricordo di ciascuno di essi rimane solidamente ancorato ad ogni singola parte del patrimonio”. Cfr. *ibidem*, p. 15.

Il particolare clima gioioso con cui viene salutata la neonata Isabel è il risultato di una costruzione letteraria posteriore, che, pur assecondando le necessità agiografiche, si pone in contrasto con la realtà storica<sup>134</sup>. La presenza costante della 'felicità' è giustificata dal superamento che Isabel fa della propria condizione femminile e dall'assunzione di un nuovo *status* decisamente virile: è interessante notare come il tema della *mulier virilis*<sup>135</sup>, ereditato direttamente dalla cultura pagana, venga riproposto per bambini, neppure adolescenti, in testi di carattere devozionale. La mascolinità della neonata principessa, sottolineata fin dall'inizio con l'utilizzo di una terminologia ben precisa quale *mulher forte*, etc., trova una corrispondenza testuale nel rapporto speciale che viene ad instaurarsi tra l'*infanta* e le figure maschili della casata aragonese.

Don Jaime è il primo uomo che si rapporta direttamente con Isabel ed è l'unico a capire la straordinarietà della nipote, tanto da sceglierla e portarla con sé alla corte di Barcellona. La struttura narrativa di questo episodio è modellata sul motivo del 'riconoscimento', una trasposizione del brano evangelico della presentazione di Gesù al

---

<sup>134</sup> La nascita di una bambina, se non desta particolare interesse nelle classi più basse, ha invece un impatto negativo nelle classi alte della società. "È verosimile che l'accoglienza riservata alla nascita di una bambina fosse meno entusiasta di quella riservata ad un maschio, ma si tratta solo di una deduzione indiretta. A quel tempo, prevale nell'aristocrazia il principio della discendenza in linea maschile. È quindi ovvio che i genitori preferiscano il figlio maschio cui trasmettere il patrimonio. [...]. Più o meno fondata che sia, prevale l'idea che le ragazze siano un peso: bisogna tenerle d'occhio, dotarle, trovar loro marito.", in P. L'Hermite-Leclercq, *Le donne nell'ordine feudale (XI-XIII secolo)*, in G. Duby e M. Perrot, *op. cit.*, p. 257.

<sup>135</sup> La figura della *mulier virilis* nasce e si sviluppa proprio con la letteratura agiografica delle origini. Di rilevante importanza è la fonte paolina dove si afferma che in Cristo "non esiste più Giudeo né Greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù" (*Gal. 3, 28*). Donne virili pullulano nella tradizione della letteratura martirale e nella prima agiografia monastica: esemplare è il caso della giovane Melania, in cui "il superamento della dimensione umana ed acquisizione di una misura celeste diventano evidenti al momento in cui la nobile monaca visita i Padri del deserto: questi «la accolgono come un uomo; ed in realtà essa aveva superato la dimensione femminile (*gynaikéion métron*), ed aveva acquisito un modo di pensare maschile (*phrònema andréion*), o meglio celeste (*urànion*)»", in E. Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili in Storia delle donne: concepire, generare, crescere*, Firenze University Press, Firenze 2005, vol. 2. Una delle prime e più esaurienti descrizioni a riguardo è quella che offre Agostino nelle *Confessiones* IX, IV. 8, parlando di sua madre Monica: "matre adhaerente nobis muliebri habitu, virili fede, anili securitate, materna caritate, christiana pietate".

Tempio<sup>136</sup>: come il vecchio Simeone riconosce nel piccolo Gesù il futuro Messia anche don Jaume individua in Isabel caratteristiche particolari per la sua età e quindi un futuro memorabile.

Nelle prime agiografe l' 'elezione' da parte di don Jaume perde ogni riferimento con il modello sacro ed assume i tratti di una vera e propria adozione feudale, la quale poi si traduce nella scelta (*escolheo*) del vecchio re aragonese. L'autore della *Lenda* scrive a tal proposito:

em vivendo elrey D. James, eram jà todos os que ele ouve nados, e escolheo esta Dona Isabel, e criava-a e amava-a muito, dizendo por vezes dela, que sa criada e neta avia de seer a melhor que saira de casa de Aragon<sup>137</sup>.

In Italia lo stesso episodio viene ripreso e sviluppato nell'ambiente gesuita. Giacomo Fuligatti al motivo della scelta sostituisce quello dell' 'agnizione': don Jaume non sceglie la nipote, ma riconosce nella sua persona doti così rilevanti da alleviarla a corte.

Riconobbe il vecchio Auo nella nata bambina il beneficio della pace, e per mostra del particolar affetto, che le portaua, volse egli stesso alleuarla, come vera herede della sua generosità, e pietà<sup>138</sup>.

Il riferimento alla pace ritrovata è utilizzato anche da Girolamo Ercolani ne *La Reggia*: il domenicano fa scomparire il motivo dell'agnizione e lo sostituisce a sua volta con quello meno ortodosso del 'pronostico'.

<sup>136</sup> "Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore [...]. Ora a Gerusalemme c'era un uomo di nome Simeone, uomo giusto e timorato di Dio, che aspettava il conforto di Israele; lo Spirito Santo che era sopra di lui gli aveva preannunciato che non avrebbe visto la morte senza prima aver veduto il Messia del Signore. Mosso dunque dallo Spirito si recò al Tempio e mentre i genitori vi portavano il bambino Gesù per adempiere la Legge, lo prese tra i braccia e benedisse Dio." (*Lc.* 22-23 e 25-28).

<sup>137</sup> *Lenda*, f. 2 r.

<sup>138</sup> *Vita*, p. 4. Del periodo barceloneta se ne parla anche nella *Historia* senza però fare più accenno a particolari importanti, come la scelta o il riconoscimento: "Nascendo porèm esta Infante, os respãdores de graça e os dotes da fermosura, lhe empenharaõ o caraçaõ de forte que [...] levou consigo para o Paço a Neta; e obrigado mais da fermosura, que era admiravel, dandole, que a auspicava santa, repetidas vezes dizia, que seria a mais honrada mulher, que havia de nascer em Aragaõ; facil era pronosticar a mayor honra em que entre as ninherias da innocente infancia tinha conhecida inclinaçaõ à virtude", *Historia*, p. 4.

Non riuscì questa nascita, che gloriosa: mentre coronata, come quella di Giesù, dagli vlivi della pace, e dal Viua, se non degli Angeli, de' Sudditi. Perché ardendo una feroce discordia, tanto più pernicioso, quanto che suscitata nel proprio sangue, fra il padre d'Elisabetta e l'Auo di essa: alla comparsa di questa innocente Colomba, rimase in un baleno del tutto sopita. Prendendo per tanto l'Auolo Giacomo, da ciò felice pronostico, ed imaginandosi, che non poteua portar seco, che felicità, chi era stata foriera di pace, toltala appresso di sé, volle egli imprendere la cura e la di lei educazione<sup>139</sup>.

Dopo una breve introduzione esplicativa, compare l'immagine dell'*innocente Colomba* per indicare il potere irenico della principessa. Rompendo nettamente con la tradizione precedente, la scelta del vecchio re non avviene né per necessità, né per riconoscimento, ma soltanto per *felice pronostico*; allo stesso modo la decisione di portare la nipote a Barcellona è presa per 'interesse', infatti Jaume, confidando nelle capacità della nipote, decide di portarla con sé ed educarla a corte.

Assecondando il gusto barocco per i contrari, nei testi analizzati si assiste ad un ribaltamento deciso e prospettico dei ruoli: nei tre casi gli autori attuano un comico paradosso, che vede i 'maschi', la parte forte della società, dipendenti e succubi di una semplice bambina.

#### **4. 5. Alla corte di don Jaume: quando il *topos* del *puer senex* incontra la *virtus christiana*.**

La costruzione letteraria dei racconti della prima infanzia di Isabel si contraddistingue per il riuso eccessivo del *topos* del *puer senex* e per l'accumulazione di non poche *virtutes*. Non deve stupire la presenza di fatti straordinari, perché tali eventi sono necessari e indispensabili alla creazione del mito isabellino.

Esaurito il discorso sulla nascita di Isabel, le agiografie passano a raccontare la fanciullezza dell'*infanta* aragonese. La straordinarietà dei fatti narrati tradisce il rigore storico ed è chiara la convivenza, all'interno dei racconti, di elementi storici con il 'curioso', quanto

<sup>139</sup> *La Reggia*, p. 86.

necessario *materiale di accatto*<sup>140</sup>, descritto dalla critica letteraria di F. Lanzoni nel volume *Genesis, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*.

A differenza di analoghe sante contemporanee, definite da E. Giannarelli 'sante senza infanzia'<sup>141</sup>, di Isabel viene descritto tutto l'arco di tempo compreso dalla nascita ai dodici anni, età in cui secondo la mentalità medievale finiva il tempo della puerizia ed iniziava l'età adulta. L'attenzione riservata alla fanciullezza dell'*infanta* sorprende e segna un profondo discrimine con la tradizione precedente che vede con sospetto il primo stadio della vita del santo e, non raramente, preferisce evitarlo: l'instabilità e l'indefinitezza di un periodo biologico così sconosciuto motivano la diffidenza degli autori e l'assenza nei testi agiografici.

La *Lenda*, essendo la testimonianza più antica, mostra gli effetti del pregiudizio secolare nei confronti della puerizia; l'autore concentra il racconto dell'infanzia di Isabel in pochissime parole, confondendole e soffocandole con le imprese belliche della famiglia.

Un cambiamento sostanziale si registra in epoca moderna poiché, grazie al rinnovato interesse nei confronti dell'uomo e della sua complessità, cominciano a circolare narrazioni più articolate della *prima aetas* della principessa aragonese. Nel processo di ricostruzione

---

<sup>140</sup> Il termine materiale d'accatto è stato coniato da Francesco Lanzoni in *Genesis, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1925.

<sup>141</sup> La definizione 'santo senza infanzia' è presa dal capitolo *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana* di E. Giannarelli contenuto in A. Benvenuti Papi e E. Giannarelli, *Bambini santi*, Rosenberg e Sellier, Torino 1991, p. 25. Con questa perifrasi si vuole indicare la tendenza degli autori cristiani nel tralasciare i fatti relativi all'infanzia dei santi. Questa diffidenza nei confronti dell'infanzia è il frutto di una stratificazione culturale, che proviene dalla cultura pagana e da quella ebraica. "Le tradizioni pagano-classica e cristiano ebraica erano concordi nel definire donne e bambini come gli infermi per eccellenza: la loro debolezza fisica si risolveva in una fragilità etica da considerarli particolarmente vulnerabili, corruttibili e corruttori", in *ibidem* p. 33. La tendenza ad escludere i pueri dalle narrazioni viene ereditata e ridefinita con dagli autori del primo cristianesimo che di fronte al mondo infantile hanno soltanto due opzioni: il rigetto o la rivisitazione attraverso *topoi* letterari standardizzati. La stessa diffidenza nei confronti è ribadita da André Vauchez che scrive: "Per quanto rilievo avessero cominciato ad avere l'età dell'infanzia e quella dell'adolescenza, esse non costituirono mai altro che un preludio all'affermazione di una santità che, di norma, sbocciava pienamente solo nell'età adulta", in *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 523.

letteraria si ripropongono immagini basilari, ereditate dalla cultura pagana e rielaborate secondo le nuove esigenze. Riallacciandosi ad una consuetudine antica, anche gli agiografi isabellini riutilizzano elementi appartenenti alla tematica del *puer senex*, ascrivendo la loro protagonista aragonese fra quei giovani personaggi letterari, dotati al contempo di caratteristiche opposte e rivali, estrapolate dal mondo infantile, dalla giovinezza, dalla maturità e dalla senilità<sup>142</sup>. Nel mondo antico questo motivo letterario era generalmente utilizzato per le sole figure maschili e ricorre anche nei racconti biblici<sup>143</sup>. Nel Medioevo invece il ricorso allo stesso *topos* anche per i personaggi femminili è il risultato del cambiamento apportato dal cristianesimo, che, senza badare all'appartenenza sessuale, rivaluta la funzione della donna. L'applicazione del *puer senex* all'infanzia femminile è strettamente collegata allo sviluppo della devozione mariana<sup>144</sup>. L'interesse mostrato

---

<sup>142</sup> Un'analisi accurata del *topos* del *puer senex* è stata condotta dal comparatista Ernst Robert Curtius ed è presente all'interno del suo volume *Letteratura europea e Medio Evo latino*. Nel capitolo *Topica*, dedicato ai temi più caratteristici della letteratura europea, lo studioso osserva che "questo *topos* ebbe origine dalla situazione spirituale della tarda Antichità. In generale le civiltà, al loro inizio ed al loro apogeo, apprezzano i giovani e nel contempo onorano la vecchiaia. Ma è proprio delle fasi tardive di una cultura il foggare una figura umana ideale in cui la polarità fra gioventù e vecchiaia tende alla compensazione", p. 115.

<sup>143</sup> I punti di riferimento per lo studio dei rapporti tra la tematica del *puer senex* e la religione cristiana sono rintracciabili nella Bibbia. Nell'Antico Testamento due sono i testi utili per rintracciarne le basi nella tradizione cristiana: nel libro della *Sapienza* è scritto "Il giusto, anche se muore presto, sarà nel riposo./ Infatti vecchiaia veneranda non è la longevità,/ né si misura con il numero degli anni" (4,8); in *Tobia* 1,4 si descrive la figura del giovane, che, nonostante la giovane età, si è sempre comportato da anziano. Cristo diventa l'unico vero 'modello' di santità sia per i giovani che per i vecchi. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento centrale è la rivalutazione che Cristo opera in Matteo 18,3: "Se non vi convertirete e non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli". Successivamente – a parte negli scritti della prima cristianità - in tutte le tradizioni agiografiche si delinea sempre più il personaggio del protagonista come *figura Christi*, strettamente influenzato dal canone dell'*imitatio*. Il modello cristico riscuote successo molto presto e si impone sul panorama agiografico europeo in quanto riesce a produrre una nuova idea di santità, che vuole i suoi protagonisti dinamici, forti e in continuo movimento proprio dalla *prima aetas*.

<sup>144</sup> Il tema è stato ampiamente utilizzato dagli agiografi e per la realtà femminile ha come modello la descrizione che viene fatta nello pseudo Matteo dell'infanzia di Maria "Maria detestava l'ammirazione di tutto il popolo di Israele. All'età di tre anni, camminava con un passo così maturo, parlava in un modo così perfetto, si applicava alle lodi di Dio così assiduamente che tutti ne restavano stupiti e si meravigliavano di lei. Essa non era considerata una bambinetta, ma una persona adulta; era tanto assidua nella preghiera che sembrava una persona di trent'anni. [...] Inoltre, mentre le vergini più anziane si riposavano dalle lodi divine,



dagli agiografi per i fatti della fanciullezza di Isabel ed il gusto mostrato nella loro ricostruzione sono quindi il risultato di un lungo processo di riabilitazione dello stato puerile, cominciato proprio nella penisola iberica con gli scritti di Isidoro di Siviglia. La consapevolezza dello *status* di *infans* trova un efficace riscontro nelle *Etymologiae*<sup>145</sup>, opera enciclopedica in cui il vescovo andaluso approfondisce la riflessione sulla puerizia riconoscendole ampio valore e un'inaspettata dignità<sup>146</sup>. La letteratura isabellina moderna, nata nell'ambiente iberico e influenzata indirettamente dagli scritti isidoriani, fa propria la rivalutazione dell'infanzia<sup>147</sup>.

Nella corte di Barcellona l'*infanta* cresce velocemente, impara a leggere, sa scrivere e comincia ad apprendere i rudimenti della religione cristiana. Le doti sviluppate nei primi anni sono presentate all'interno di una dimensione di eccezionalità e meraviglia, infatti la singolarità di

---

essa non si riposava mai, al punto che nelle lodi e nelle viglie non c'era alcuna prima di lei, nessuna più istruita nella conoscenza della legge, nessuna più umile nell'umiltà, più aggraziata nei canti, più perfetta in ogni virtù", in *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, 6. I-II, in *Vangeli*, a cura di Luigi Moraldi, Piemme, Casale Monferrato 2005, pp. 354-355.

<sup>145</sup> Isidoro di Siviglia non può esimersi dal trattare dell'infanzia nella sua opera enciclopedica: il vescovo non rigetta il discorso sulla *prima aetas* dell'uomo, anche se – figlio della sua epoca – non può che classificarla come età imperfetta. L'imperfezione riscontrata da Isidoro va ad influire tutta la scienza medica e la pedagogia del medioevo, infatti “os textos dos médicos como dos pedagogos medievais insistiam em atribuir à *infantia* várias carências e debilidades que acentuavam, por sua vez, a ideia de uma imperfeição, aspecto que as *Etimologias* de Isidoro de sevilha tinham contribuido para evidenciar, dado registrarem para a *infantia* a etimologia de *infans*, ou seja, quem ‘não sabe ainda falar’ ou ‘articular palavras’, porque, sem ‘ter ainda desenvolvido os dentes, lhe faltava ‘a faculdade da linguagem’” in A. Rodrigues Oliveira, *As idades da criança*, in [www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista](http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista), p. 4.

<sup>146</sup> Il vescovo di Siviglia riguardo alla fanciullezza scrive queste parole al capitolo II del libro XI: “10. Puer, a puritate vocatus, quia purus est, et necdum lanuginem floremque genarum habens. Illi sunt ephebi, id est, a Phœbo dicti, necdum viri, sed adolescentuli leves. 11. puer autem tribus modi dicitur, pro nativitate ut Esaias: Puer natus est nobis. Pro ætate, ut octennis, decennis. Unde est illud: Jam puerile jugum tenera cervice gerebat. Pro obsequio et fidei puritate, ut Dominus ad prophetam: Puer meus est tu, noli timere, dum jam Jeremias longe pueritiæ excessisset annos.”, in Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, a cura di Faustino Arevalo, in *Opera Omnia*, Parigi 1830.

<sup>147</sup> “Il recupero dei *topoi* dell'infanzia biografica, in parte coincidenti con lo schema dei vangeli, ma in parte nuovi, è tuttavia dettato da un lento cambio di mentalità, che porta ad una maggiore apertura nei confronti della cultura classica e attua un progressivo recupero dell'importanza dell'individuo rispetto all'appiattimento in un tipo, inevitabile conseguenza di negazione di valore a qualunque dato non strettamente religioso”, in E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 41.

Isabel sta proprio nella precoce saggezza e nella singolarità delle pratiche devozionali compiute.

Diogo Affonso nella *Vida*, scrivendo sullo stesso argomento, riporta che già nei primi anni

se viam hūas esperanças certas do que seria em outra idade mayor, rezando muy a meude, frequentando os officios diuinos, tanto q já aos oyto annos rezaua ho officio diuino com hū zelo cōpassiuo dos pobres, qu elhe fazia despende com elles o q naquella idade podia<sup>148</sup>.

Gli stessi motivi riscuotono successo e vengono ereditati dagli autori successivi che intuiscono nelle capacità insolite della bambina il favore divino. Paragonandola al biblico re Giosia<sup>149</sup> l'autore dell'*Historia* fornisce ulteriori informazioni sui progressi compiuti da Isabel:

sendo da mesma idade fazia obras agradaveis a Deos; aprendendo a ler naõ para se divertir, mas para se aproveitar, sahindo dos annos innocentes, se achou tam instruida nos santos exercicios que resava as horas canonicas<sup>150</sup>.

Uno degli effetti dell'essere *mayor da sua idade* sta nell'apprendimento precoce della lettura. Il sapere *ler*, già di per sé sorprendente per una fanciulla, subisce una moralizzazione radicale, in quanto l'*infanta* non legge per piacere, ma solo per crescere e maturare. La lettura devota è molto diffusa fra le nobili del tempo, anche perché i libri di preghiera erano gli unici manuali su cui una donna può imparare a leggere e a scrivere. Alla frequentazione dei libri devoti si associa poi l'insieme delle pratiche devozionali, inserite all'interno di un processo pedagogico strutturato ed impiegate dalle agiografie moderne quale prova della santità di Isabel. I *santos exercicios*, o meglio le opere pie, su cui poggia e si sviluppa la santità infantile della protagonista sono l'osservanza della liturgia delle ore, la pratica dei digiuni e l'amore per i poveri<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> *Vida*, p. 2.

<sup>149</sup> Il riferimento che viene qui proposto è con il re Giosia le cui imprese sono narrate nel Secondo Libro dei Re: "Giosia aveva otto anni al suo avvento al trono e regnò trentun anni a Gerusalemme", in *2Re*, 22, 1

<sup>150</sup> *Historia*, p. 7.

<sup>151</sup> La *Lenda* parla di doti straordinarie e precoci nel *rezar oras e em servir Deus por jejūun e por esmolos*, la *Vida* di Affonso l'autore scende ancora più nel

Tutte azioni eroiche, improponibili per una bambina, possibili invece ad una futura santa.

L'utilizzo del *topos* del *puer senex* ha come effetto il rifiuto totale del gioco. Standardizzata dalla letteratura agiografica<sup>152</sup> e riproposta anche dai biografi isabellini, la rinuncia al divertimento e il disprezzo per le *ninheiras* diventano aspetti caratterizzanti della condotta di Isabel, diametralmente opposta a quella delle altre bambine della sua età<sup>153</sup>. Al distacco dal gioco corrispondono una profonda crescita interiore ed una maturità inaspettata, qualità riassunte con maestria dall'affermazione di Giacomo Fuligatti,

Fanciulla era di anni, ma non di senno, vivendo lontana  
dalle leggierezze puerili<sup>154</sup>.

Il *topos* del *puer senex* coinvolge e perfeziona anche la parte morale della giovane principessa; nei testi infatti questo miglioramento viene sostenuto con l'introduzione delle categorie teologiche delle virtù. Un'immissione d'obbligo per i santi di cui è tramandata la memoria dei primi anni di vita, necessaria a colmare il vuoto dei documenti storici o

particolare quando esalta Isabel che *rezando muy a meude, frequentando os officios diuinos, tanto q já aos oyto annos rezaua ho officio diuino com hũ zelo cõpassivo dos pobres, que lhe faza de spender com eles o q naquella idade podia*. In Italia il gesuita Fuligatti arricchisce ancora di più la descrizione della pietas di Isabel con l'elenco delle varie pratiche religiose, infatti è scritto: *Nata ad un parto con esse lei parue la divotione, & la inclinazione alle cose spirituale, e fino agli otto anni cominciò a dir l'offitio diuino, & le hore canoniche, con tenerezza di cuore e riuerenza notabile*

<sup>152</sup> Il primo modello cristiano del bambino che rifiuta il gioco e che evita ogni possibile incontro con il mondo dell'infanzia è rintracciabile nei capitoli dell'infanzia di Antonio, scritta da Atanasio. Su questo esempio è doveroso riportare l'idea di Dieter von der Nahmer, che vuole discostarsi dall'interpretazione del Curtius e rivisitare questo *topos* non basandosi più sull'opposizione di fondo vecchio-giovane, ma sull'incontro di due mentalità adulte: “ Il modello preciso di questa rappresentazione avrebbe potuto essere la storia di Gesù dodicenne nel tempio (*Lc. 2,41 sg*): Atanasio, però, si riallacciò alla vicenda dei Patriarchi dell'Antico Testamento [...]. È evidente che qui non sono descritti dei fanciulli. La descrizione della fanciullezza non è modulata su un ideale di un periodo tardo, (come pensa il Curtius riguardo al *puer senex*), non sul *puer senex*, ma sul contrasto di due adulti, non certo anziani, la cui condotta di vita era sotto gli occhi del lettore dei tempi più antichi, esperto della Bibbia. Il giovane Antonio non possedeva una saggezza senile, ma era un fanciullo pio e non privo di ostinazione, come dimostra il rifiuto della scuola”, in D. von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Liguori, Napoli 2001, p. 28.

<sup>153</sup> Il motivo del rifiuto del gioco non è presente in tutte le biografie dedicate ad Isabel ma solo in quelle più recenti. Nella *Lenda* non viene fatto alcun accenno a questa particolarità, mentre già nella *Vida* è chiaro il riferimento, scrive infatti l'*historiador*:

<sup>154</sup> *Vita*, p. 4.

delle stesse agiografie. La presenza delle qualità morali nei racconti sull'infanzia della principessa aragonese è un ulteriore contributo alla costruzione della santità isabellina e sancisce, al contempo, il netto distacco dell'*infanta* dalla vita ordinaria<sup>155</sup>.

Il primo autore a far riferimento alle virtù è l'anonimo compilatore della *Lenda*, che nota la meraviglia di don Pedro nel rilevare la diversità della figlia dalle altre ragazze, il suo essere *estremada*:

a [Isabel] viia muy estremada das outras moças por bondade e por mesura<sup>156</sup>.

Non compare mai il termine virtù, pur essendo esplicito il rimando a queste dimensioni teologiche. La scrittura si mostra ancora influenzata dalla speculazione scolastica, che identifica la *virtus* come una predisposizione costante dell'anima nel compiere il bene e nell'evitare il male: non a caso *bondade* e *mesura* bastano già ad assicurare la santità alla giovane Isabel<sup>157</sup>. L'eshaustività delle due doti morali appaga sia l'autore che il lettore e sembra esaurire il discorso sull'infanzia virtuosa. In realtà l'eroico esercizio da parte dell'*infanta* ne accentua la differenza dalle coetanee, una disuguaglianza ribadita dall'utilizzo del termine *estremada*. La scelta di *bondade* e *mesura* non è accidentale, ma trova un riscontro diretto nell'epistolario paolino<sup>158</sup>, più precisamente nelle

---

<sup>155</sup> Il tema della virtù e l'applicazione dello stesso a personaggi delle *Vitae* sono stati magistralmente studiati da padre Réginald Grégoire. Scrive infatti il benedettino che: “dalla lettura delle *Vitae* non risulta un tipo di uomo, un unico modello umano maschile o femminile. Logicamente si potrebbe dedurre una realtà preoccupante: l'abbondanza dei particolari moraleggianti contribuiva a rendere il santo ancor più lontano, più diverso dalla realtà umana ordinaria, pur serimane ancora esatto che ogni santo, di per sé, costituisce un modello, un incoraggiamento: tale è la convinzione già presente nel pensiero giudeo-cristiano”, cfr. R. Grégoire, *Il libro delle virtù e dei vizi in Aspetti dell'agiografia nell'Alto Medioevo*, a cura di S. Boesch Gajano, S. Costanza, R. Grégoire e I. Deug-Su, estratto da *Schede Medievali*, n. 5, (luglio-dicembre 1983), p. 331.

<sup>156</sup> *Lenda*, p. 21.

<sup>157</sup> Nel tardo Trecento il concetto di virtù è ormai ben determinato e ai santi non viene richiesta l'eroismo virtuoso dei primi martiri, né la virtù della speculazione teologica tipica dei Padri della Chiesa. Si afferma invece un modello di virtù che si esprime attraverso il ricorso alla semplicità, alla buona condotta e al disprezzo del mondo.

<sup>158</sup> Paolo offre vari elenchi di *virtutes* e le identifica come i frutti dello Spirito. “Invece il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, longanimità, bontà, benevolenza,

raccomandazioni presenti nella *Lettera ai Galati* 5, 22-23, nella teologia francescana e nei canoni della tradizione letteraria cortese, ancora utilizzati in Portogallo al tempo della redazione della *Lenda*: tra queste fondamentale è il ruolo giocato dalla componente francescana che si riconosce perfettamente nelle qualità della bontà e del controllo di sé.

Con il passare del tempo si registra un progressivo aumento di virtù attribuite all'*infanta*. Gli agiografi moderni si mostrano più disinvolti nel trattare le tematiche morali e meno timorosi nell'utilizzo dello stesso termine virtù. Un miglioramento nell'elaborazione del concetto teologico si riscontra nella cinquecentesca *Vida*, in cui Diogo Affonso ritrae la giovane Isabel *ornada de tantas virtutes* e descrive il perfezionamento della virtù sull'animo della regina. Anticipando il gusto barocco per la decorazione, l'*historiador* rappresenta la virtù come un ornamento, che abbellisce la giovane Isabel. Al contempo però l'influenza del Concilio di Trento è chiara nel recupero, seppur limitato, del ruolo della grazia, palese nell'utilizzo di una terminologia precisa, in cui le qualità morali diventano *dotes da graça*.

E com estas incrinações sanctas tanto se auentajaua no  
amor do seu pay, quãto das outras donzelas da sua criação em  
bondade, sendo antrelas hũa lũa antre outras estrelas menores<sup>159</sup>.

La bontà torna a riproporsi a due secoli di distanza, ma, a differenza di quanto è scritto nella *Lenda*, ora è inserita in un sistema più organico e complesso, le *incrinações sanctas*. Il termine *incrinações*, per la partecipazione umana a cui allude, è il più adeguato per dimostrare il legame con le decisioni dei padri tridentini sulla funzione della virtù e sul ruolo della grazia. Se da un lato si nota la vivacità e l'attualità dei testi con le discussioni conciliari, dall'altro invece bisogna riconoscere che la riproposizione della *bondade* e l'allusione alle meno identificate *incrinações sanctas* segnano l'inizio del lento processo di

---

fiducia, mitezza, padronanza di sé; la legge non ha che fare con cose del genere" (Gal, 5, 22-23).

<sup>159</sup> *Vida*, p. 2.

standardizzazione delle virtù agiografiche<sup>160</sup>; un'omologazione che limita, ma non preclude la nascita di ulteriori qualità morali. Ad esempio Diogo Affonso è il primo autore che inserisce nel testo il tema dell'amore filiale e lo collega alla sfera delle virtù. Essa, pur essendo un'eredità del mondo classico in cui era conosciuta come *pietas*, viene accolta dalla letteratura cristiana ed è riscoperta proprio dagli autori medievali. Nella tradizione agiografica isabellina il rispetto filiale si traduce principalmente nell'incondizionata obbedienza e devozione che Isabel nutre nei confronti del padre e del vecchio nonno Jaume.

Il Seicento è il periodo in cui si assesta e si arricchisce il catalogo delle virtù: i testi, riconfermando le vecchie *virtutes* medievali, ne aumentano il numero con l'inserimento della carità. Pico Ranuccio è uno dei primi ad abbozzare l'immagine della piccola Isabel misericordiosa e ad approfondirne l'impulso filantropico.

Dopo la morte dell'Auo, che successe nell'anno 1276. havendo ella già compito il quinto dell'età sua fu dal Padre presso di se ne suo albergo Reale ridotta, oue cominciò maggiormente, si come cresceua con 'gli anni, a crescere in virtù, & a dimostrare più chiari indicij di bontà, di modestia, e di diuotione verso Iddio, che ben faceuano conoscere, e giudicar quali a suo tempo douessero essere i frutti di così singolari virtù, che Iddio haueua nell'anima sua piantate<sup>161</sup>.

E continua

haueua parimenti molta compassione 'a poueri, e con ogni affetto li raccomandaua al padre, acciò si souenisse, mostrando, che, se in mano sua fossero stati i i thesori reali, quelli aurebbein loro seruigio dispensato, onde queste sue virtù la resero tanto amabile e le acquistarono tanta beniuolenza e stima presso il Rè suo Padre<sup>162</sup>.

L'introduzione della carità ha due effetti: da un lato, essendo questa una virtù teologale, contribuisce a sacralizzare la giovane Isabel; dall'altro

---

<sup>160</sup> “Poiché risulta una stereotipizzazione del modello agiografico, gli elenchi esaminati non autorizzano una definizione di un modello di condotta, ma indicano un ideale, un comune denominatore che è spesso frutto di una centonizzazione di precedenti elementi letterari. Comunque questo elenchi suggeriscono l'esistenza di mezzi ufficiali di santità, che saranno poi assunti come tappe basilari dei futuri processi di beatificazione e di canonizzazione”. Cfr R. Grégoire, *op. cit.* p. 107

<sup>161</sup> *La principessa santa*, p. 8

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 9.

invece, la pratica della carità preannuncia una delle caratteristiche principali della futura regina portoghese, ovvero l'amore per i poveri. Lo sviluppo della virtù è visto poeticamente come lo sbocciare di un fiore, una lenta trasformazione morale, un candido *florece em virtude*.

Como logo começou a florece em virtude, logo começou a exercitar a charidade, e se atè então deu ninheiras, depois veyo a dar os thesouros, dando thesouros como se fossem ninheiras<sup>163</sup>.

L'insistenza sul tema della carità si presta ad un'interpretazione parallela in quanto riflette la mentalità propria di una classe dirigente che vive di rendita e non ha legami diretti con la produzione manuale dei beni: Isabel, come la maggior parte delle giovani principesse a cui sono indirizzate le raccolte agiografiche, non interviene nel processo manuale di realizzazione delle ricchezze e per questo motivo le disprezza e le respinge.

Il mutato clima religioso cambia totalmente l'immagine consueta di Isabel. Sono ormai lontani i tempi in cui *bondade* e *mesura* riuscivano ad appagare le esigenze devozionali. Ne *La Reggia* l'autore opera una sintesi organica di quanto la tradizione agiografica precedente aveva tramandato. Scrive Girolamo Ercolani:

Benchè regiamnete nodrita, & educata, ad ogni modo, mostrando fino da quel punto di poco curare le mondane grandezze, ad altro non applicava l'animo, che à fare acquisto di tutte le più Christiane, ed Eroiche virtù. Nulla haueua di puerile, chi già maturo, e canuto teneua il senno; figgiaua tutte quelle delizie, ch'effeminando l'animo, fanno maschio il corpo; ne' tratti e negli andamenti, non ispiraua, che una maestosa, ma humile grandezza; niente scorgevasi di tenero, e di molle entro il cuore di lei<sup>164</sup>.

Allo sviluppo delle virtù si accompagna una fissazione iconografica della protagonista. Si registra infatti un irrigidimento totale della rappresentazione. La *giovane regina*, così è definita l'*infanta* aragonese, non ha più nulla di infantile, non possiede più espressioni e la sua figura

<sup>163</sup> *Historia*, p. 7.

<sup>164</sup> *La Reggia*, p. 87.

si indurisce progressivamente fino a diventare una statua. Quella offerta dal domenicano è una 'descrizione al negativo', in cui le negazioni si rincorrono una dietro l'altra nella narrazione, presentando una figura ferrea e fredda, in cui non c'è spazio per il *tenero* o il *molle*. Il disprezzo del mondo, abbozzato nel rifiuto delle *delizie*, si radicalizza procedendo nel racconto.

Il vitto era corrispondente al bisogno, non adattato al lusso; il vestire signorile, ma non vano, senza pompe, senza finzione, senza affettazione; non apprezzando che la mondezza e la schiettezza esterna, per farsi à questo modo tanto più facilmente scala anco all'interna. Accioche la carne non si sollevasse contro dello spirito, la imbrigliava col digiuno, e con la mortificazione, ben sapendo: essere questi, l'unico e il più giouelo rimedio, per abbattere l'alterigia sua<sup>165</sup>.

Il contegno nel cibo e nel lusso sono le prime privazioni che la regina si impone, a questi si aggiunge il rifiuto dell'apparire e del vestire. Le continue rinunce contraddistinguono l'antiteticità del modello isabellino nei confronti del sistema barocco, che invece poggia invece sulle *pompe*, sulla *finzione* e sull'*affettazione*. Ricompare timidamente il *contemptus mundi* della tradizione medievale, che questa volta interessa il disprezzo dell'apparenza e della carne e, procedendo nella narrazione, torna a criticare anche i giochi e i divertimenti.

Aborriua oltre modo i giuochi, e l'ozio, tanto proprij di quell'età anco immatura all'operare saggiamente, considerando: che essendo lungo il viaggio, per salire al Cielo, non v'era tempo da perdere, e ch'è pazzia giocare doue si tratta di eternità<sup>166</sup>.

Isabel durante la sua infanzia non si impone tanto per la realizzazione di miracoli quanto per l'esempio, non solo 'agiografico', che personifica con la sua condotta. Ad un comportamento esemplare si affianca la tendenza della bambina per la vita consacrata, esplicita nell'attrazione per la preghiera, nella partecipazione alla Messa e nella devozione alla Vergine e ai santi. Un insieme di elementi apparentemente interessante,

---

<sup>165</sup> *Ivi.*

<sup>166</sup> *La Reggia*, pp. 87-88.



ma che invece ricorre frequentemente nella descrizione della santità infantile dell'agiografia barocca<sup>167</sup>.

### 5. 6. Bellezza e luminosità.

La descrizione fisica di un santo è stata sempre un argomento 'imbarazzante' per i critici, anche perché sono gli stessi agiografi a provare disagio nel descrivere le fattezze fisiche dei loro protagonisti. Bisogna infatti riscontrare all'interno della letteratura agiografica, e più precisamente in quella di ambito francescano, una reiterata antipatia nei confronti del corpo, visto come un nemico insidioso da cui proviene il male e il peccato. Pregiudizio e crudo pessimismo svalutano l'elemento carnale anche nella narrazione delle biografie su Isabel, motivo per cui la futura regina del Portogallo rimane essenzialmente una santa 'senza corpo'. Ad aggravare la situazione contribuisce la condizione infantile della regina, che scoraggia gli agiografi nel ricostruire ipotetici ritratti. Gli unici, quanto improbabili, riferimenti al corpo sono indiretti e filtrati dall'ideale ascetico-penitenziale. I principi dell'ascesi prevedono che il santo si presenti con un corpo macilento e castigato, mostrando un aspetto dimesso, segno dell'estrema rinuncia al mondo necessaria per il raggiungimento della purezza di spirito<sup>168</sup>.

Totalmente assente nella *Lenda*, una prima *descriptio* del corpo dell'*infanta* è accennata timidamente da Diogo Affonso, il quale con poche ma efficaci parole abbozza una rudimentale ricostruzione della bellezza di Isabel, dando come unico riferimento fisico il *fermoso rosto*, un rimando al fascino del volto di chiara natura camoniana.

È però con la *Vita* di Giacomo Fuligatti che si ha una prima descrizione fisica della protagonista.

---

<sup>167</sup> “Il santo bambino non è dunque il prodigioso operatore di miracoli e dispensatore di grazie, ma il modello di compostezza, obbedienza, umiltà e disciplina. Il secondo aspetto, strettamente connesso al primo, è la spiccata tendenza del bambino alla vita sacerdotale. In questo senso vanno non soltanto gli accenni alle innate devozioni, all'attrazione per l'immagini sacre, all'imitazione della Passione di Cristo o all'attenzione ardente per i culti mariani”, in P. Scaramella, *op. cit.*, p. 79.

<sup>168</sup> Cfr. M. C. Ferro, *op.cit.*, p. 124.

Furono nell'Infanta Donna Isabella le fattezze corporali bellissime, & adornate di modestia singolare; il tratto pieno di piaceuolezza, e soauità; la conuersatione, vna ben concertata consonanza; perché tanto il parlare, quanto il silētio, sempre dalla ragione veniua regolato; dal volto, & occhi, che sono le fenestre del cuore, traspariuan le viscere di carit<sup>1</sup>, e di compassione<sup>169</sup>.

L'autore si guarda bene dal riferimento alle grazie fisiche di Isabel e preferisce offrire una descrizione 'etica' della regina, in cui i lineamenti fisici e le qualità morali si armonizzano perfettamente tra di loro. Tutto è ben regolato: le forme sono *bellissime*, ma *modeste*; la *consonanza* è *ben concertata*; il dialogo *regolato*: viene descritta una bellezza specchio della bontà interiore, frutto di un'esistenza spesa per compiacere a Dio. Il fascino dell'*infanta* non è riconducibile alla realtà mondana, ma è connesso direttamente al mondo celeste e, più specificatamente, alla Madonna, l'unica *Tota pulchra*. La bellezza di Isabel non è *forma* o *speciositas*, ma è *pulchritudo*. La *pulchritudo* del testo agiografico è un genere puro di grazia e armonia che non si corrompe mai in strumento di peccato o seduzione: la beltà esteriore della giovane principessa viene intesa come il riflesso dell'amore di Dio e del suo favore, motivo per cui la bellezza di Isabel si carica non soltanto di una valenza morale, ma di un contenuto più profondamente teologico<sup>170</sup>. Nonostante queste considerazioni, esistono però dei preziosi riferimenti corporali, che scindono la *descriptio* in due parti ben distinte. Se all'inizio l'autore non si sbilancia ed abbozza un indefinito accenno alle *fattezze corporali bellissime*, ricalcando l'ormai consueto *cliché* del 'corpo bello' ideato nel Cinquecento e volto a 'sistemare' tutte le caratteristiche fisiche e morali in corrispondenze armoniose tra loro, più avanti nella narrazione invece si sofferma su due precisi riferimenti corporei al *volto* e agli *occhi*, elementi che includono la descrizione all'interno del 'canone breve' identificato e studiato da padre G. Pozzi in *Alternatim*. La scelta

<sup>169</sup> *Vita*, p. 5.

<sup>170</sup> "Non dimentichiamo che per il cristianesimo Dio è Verità, Bontà e Bellezza; pertanto il fatto che queste tre componenti si trovino così strettamente intrecciate anche a livello lessicale non sorprende", in M. C. Ferro, *op.cit.*, p. 126.

di aderire ad una descrizione breve permette all'autore di concentrare la bellezza su alcune parti fisiche ed eleggerle a 'figuranti di bellezza'<sup>171</sup>.

La rappresentazione della bellezza della giovane Isabel scompare ne *La Reggia* e tutti gli elementi descrittivi vanno a concretizzarsi attorno al *sereno dell'Angelico volto*<sup>172</sup>. Una locuzione nella quale è ancora riconoscibile un'eco petrarchesca, che torna in vari componimenti del *Canzoniere* e celebra l'aspetto angelico della donna con l'utilizzo delle stesse parole<sup>173</sup>. Isabel è delineata come un essere angelico, luminoso, dal quale si sprigionano pace e serenità. Pur essendo chiaro l'adeguamento stilistico dell'agiografo ad un canone già consolidato, il riferimento all' 'angelico volto' ha, in questo caso, un significato più recondito: la celebrazione del potere. Il saggio *Angelica figura* di A. Roncaglia ha sottolineato l'intenzione politica di alcuni componimenti petrarcheschi, la quale può essere trasposta anche all'interno del più semplice componimento agiografico del domenicano. Lo studioso afferma che il termine *angelico* è legato alla rappresentazione che la Chiesa riserva alla figura dell'imperatore e che in esso sia presente un'esaltazione 'latente' del prestigio imperiale attraverso la celebrazione dei membri della sua famiglia: allo stesso modo Girolamo Ercolani esaltando l'*Angelico volto* di Isabel l'autore vuole elogiare il potere regale dei genitori e quello imperiale del bisnonno Federico II, che non a caso è uno dei pochi antenati riportati anche nella genealogia della principessa<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> Cfr. S. Paleri, *Os Lusíadas di Camões: ut pictura poësis*, Mucchi Editore, Modena 2009, pp. 61-62.

<sup>172</sup> *La Reggia*, p. 87.

<sup>173</sup> Molti sono i riferimenti 'angelici' con cui Francesco Petrarca descrive la donna amata nel *Canzoniere*: "Non era l'andar suo cosa mortale/ ma d'angelica forma" (XC, 10); "Di tempo in tempo mi s fa men dura/ l'angelica forma e'l dolce riso" (CXLIX, 2); "L'angelica sembianza umile e piana/ch'or quinci or quindi udia tanto lodarsi" (CCLXX, 84), in F. Petrarca, *Canzoniere*, a cura di M. A. Camozzi, Fabbri Editori, Milano 2001.

<sup>174</sup> "[...] l'allocutivo esordiale 'angelica figura' non è un complimento esteriore, privo di significato politico, se – come ha documentato Henning Krauss – nella tradizione della stessa Chiesa qualifica l'imperatore come angelus domini, se finanche papa Gregorio IX, non certo complimentoso nei riguardi di Federico, gli scrive (lettera del 22 luglio 1277) rammentandogli *in invio mundi huius posuit te dominus quasi cherubin*, con l'ammonizione a non tradire *vexillum quod habes in*

Nei componimenti moderni manca un ritratto effettivo della giovane principessa, della quale sono offerti invece timide e sbiadite informazioni sulla presunta figura dell'*infanta*. Non si hanno infatti grandi descrizioni fisiche, ma soltanto ritratti morali, in cui è esaltata la semplicità, l'umiltà e la grandezza. La scelta di eliminare l'elemento corporeo è un'eredità medievale e, come osserva D. D'Alessandro, viene già utilizzata nelle *Chansons de geste* e più precisamente nel *Roman d'Alexandre*. Come per Alessandro anche per Isabel l'assenza di una descrizione fisica vera e propria è chiaramente voluta, si cerca di scongiurare la materialità del personaggio. L'esemplarità è il valore della vita della futura santa<sup>175</sup>.

L'apparato descrittivo viene accompagnato anche dall'utilizzo di tutta una serie di espressioni legate al tema della luce, ricche di implicazioni teologiche e simboliche: '*estrela*', '*stella*', '*lua*', '*sole*' e con il ricorso, più volte attestato, a verbi collegati sempre alla sfera della luminosità '*brillare, splendere*': immagini che si rifanno alle narrazioni evangeliche e ai componimenti della letteratura cortese<sup>176</sup>. Tali immagini, prese in prestito dal mondo naturale, sono frequenti nella tradizione agiografica isabellina e non a caso la prima immagine associata all'*infanta* è quella della luna. Il riferimento alla realtà lunare è un *topos* frequente nelle vite delle sante, non soltanto perché il satellite è

---

*commune cum angelis*", in A. Roncaglia, *Angelica figura*, in «Cultura Neolatina», Fasc. 1-2, Anno LV, (1995), p. 64.

<sup>175</sup> "Nella mia ricerca sugli altri testi – scrive Domenico D'Alessandro – ho rintracciato simili procedimenti in altre opere dello stesso autore, ma anche nel *Roman d'Alexandre*. Si tratta ancora di un'*effictio*, solo che stavolta il ritratto è mancante. Tra le 26 descrizioni di persona nel libro, infatti, non si trova alcuna vera *effictio* dell'eroe della storia, Alessandro appunto. All'inizio del testo, in verità, (p. 14, vv. 15-21) si legge una descrizione delle armi del giovane re, belle e preziose come si conviene, mentre al termine del *roman* si trova un ritratto morale del protagonista, in cui egli è segnalato quale esempio di liberalità, giustizia e saggezza. La mancanza di una descrizione fisica di Alessandro è certo voluta: la materialità del personaggio è evitata. [...] Il fatto è che il romanzo si presenta come una storia esemplare, tale è il valore della vita e delle esperienze di Alessandro", in Domenico D'Alessandro, *Per un'analisi formale del testo descrittivo nel Medioevo: il caso del romanzo*, in *La descrizione*, a cura di Mariantonia Liborio, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1991, p. 46.

<sup>176</sup> "Si tratta di immagini da leggere in relazione a quella della luce che risplende dal volto del Signore (*Sal.* 4,7). A quelle di 'Cristo, luce del mondo (*Gv.* 8, 12 e *Gv.* 9,5) e 'sole di giustizia'(cf. *Sal.* 37,6), ancora a quella di 'Cristo stella del mattino' (*Ap.* 22, 16), e dei 'giusti che splenderanno come il sole' (*Mt.* 13, 43)", in A. Roncaglia, *art. cit.*, p. 127.

di norma associato alla sfera del femminile, ma anche perché le sue fasi ricordano la natura femminile. Parlando della sua condotta esemplare Diogo Affonso annota che la principessa brillava come *hũa lũa antre outras estrelas menores*<sup>177</sup>.

Se in Portogallo si preferisce utilizzare l'immagine lunare, in Italia invece gli agiografi optano per il riferimento alla luce solare. La scelta di avvinare Isabel alla realtà solare si pone in netto contrasto con le tendenze agiografiche italiane del tempo che preferiscono associare alle sante l'immagine della luna: un esempio di questa affinità è l'opera *Maria Maddalena. Peccatrice e Convertita* di Antonio Guido Brignole Sale, analizzata da M. Verde<sup>178</sup>. Significativo è quanto scrive Giacomo Fuligatti nella sua opera:

Aggiustato con somma esattezza il tutto, e stando la Corte in festa, solo il Rè Don Pietro si vedeua meno allegro, ripensando che la sua cara, e sauia figliola, mentre à guisa di Sole andaua ad illustrare altro paese, lasciaua in tenebre, e malinconia la casa sua<sup>179</sup>.

L'uscita dall'Aragona per il matrimonio con don Dinis viene vista alla stregua del tramonto del sole: luce e tenebre giocano al suo passaggio e la malinconia dei familiari è il sentimento che permane alla sua partenza.

La fine della fanciullezza per i santi arriva improrogabilmente all'età di undici/dodici anni, età in cui anche la giovane Isabel viene impalmata al re del Portogallo. L'unico testimone che si fa erede di questa concezione è Diogo Affonso, il quale parla specificatamente di *onze annos*<sup>180</sup>. L'assunzione di questa età come limite ultimo della

---

<sup>177</sup> *Vida*, p. 2.

<sup>178</sup> "Il modello lunare, infatti con le fasi di luna nuova, falce di luna e luna piena, riesce facilmente a spiegare il percorso esistenziale di questa donna che dall'oscurità e lo smarrimento caratterizzati dalla pura soddisfazione di piaceri materiali, arriva grazie alla fede, a scoprire la gioia dell'amore divino che darà un senso nuovo alla sua esistenza", in M. Verde, *L'archetipo lunare nel mito barocco di Maria Maddalena*, in *Nel Labirinto. Studi comparati sul romanzo barocco*, a cura di A. M. Pedullà, Liguori Editore, Napoli 2003, p. 154.

<sup>179</sup> *Vita*, p. 9.

<sup>180</sup> La *Lenda* non sembra tener da conto il fatto della fine dell'età infantile, tanto che passa dal racconto della gioventù agli *esposorios* fatti per procura.

fanciullezza è suffragata da una lunga serie di esempi che reputano il raggiungimento dei dodici anni come tempo della scelta o come momento in cui si manifesta la vocazione di un individuo sia alla vita religiosa che alla dimensione matrimoniale<sup>181</sup>.

---

Uguualmente fanno anche gli altri testimoni che non sembrano affatto curarsi dell'età limite, con cui si conclude non solo la fanciullezza, ma anche il periodo aragonese.

<sup>181</sup> Sui dodici anni si dispone di una lunga tradizione letteraria. Elena Giannarelli analizza accuratamente il significato attribuito a questa età e finisce per rintracciarla come elemento comune a molte culture non solo europee: l'autrice parla di Marco Antonino che a dodici anni veste l'abito del filosofo; Commodo a dodici anni dà la prima prova della sua crudeltà; l'egiziano Siosiri appena dodicenne diventa filosofo; Gesù dodicenne discute con i dottori del Tempio. Cfr. E. Giannarelli, *Nota sui dodici anni – l'età della scelta – nella tradizione letteraria antica*, in «Maia», n. 29-30, (1977-1978), pp. 127 – 133.

## 5. L'adolescenza dell'*infanta* d'Aragona.

### 5. 1. Bramata da 'principi avari'.

*“Haueua ella, à guisa di nuouo Sole,  
senza mai punto dilungarsi dall’Eclittica  
della Virtù, corso quasi vn’intiero Zodiaco  
d’anni, e perciò, hauuto campo  
di comparire al Mondo tutto di raggi delle  
sue esquisite doti; quando inuaghiti molti  
Grandi de’ di lei chiarori, altro non  
ambiuano, che vederne da essi  
illustrare le loro Reggie”<sup>182</sup>.*

Con queste parole Girolamo Ercolani introduce il discorso sulle trattative matrimoniali e sui candidati alla mano di Isabel, i *molti Grandi*, che accorrono alla corte di don Pedro per chiedere la mano della giovane principessa. In realtà la moltitudine dei pretendenti è presente soltanto nelle agiografie moderne, infatti nei primi testi medievali si riscontrano un'esiguità delle informazioni e il disinteresse degli autori della *Lenda* e la *Vida*, che non dicono quasi nulla. L'anonimo autore della *Lenda* non va oltre la citazione della presenza degli ambasciatori di Edoardo I di Inghilterra e di Carlo d'Angiò, mandati a Saragozza dai rispettivi re per chiedere la mano della principessa:

chegarom a casa delrey de Aragon eram i os  
messegeiros de Ingraterra e do filho delrey Carlos, que a  
demandava pera casamento<sup>183</sup>.

Ancora più scarna è la descrizione presente nella *Vida*. Diogo Affonso, da buon *historiador*, evita totalmente l'immissione di notizie poco attendibili all'interno della sua opera ed ignora la questione delle ambascerie matrimoniali.

Con il passare del tempo si registra una progressiva dilatazione del racconto. Il prestigio della casa reale aragonese, l'estensione

<sup>182</sup> *La Reggia*, p. 89.

<sup>183</sup> *Lenda*, p. 22.

territoriale dei suoi possedimenti, la ricchezza e la possibilità di una dote ingente scatenano una vera e propria 'corsa' alla mano di Isabel da parte dei rampolli delle monarchie del tempo. La presenza – in realtà molto contenuta – di principi o dei loro ambasciatori è attestata anche dai documenti storici. Il numero esiguo però nella 'ricostruzione' agiografica aumenta considerevolmente, viene infatti a duplicarsi se non a triplicarsi; nelle varie biografie compaiono principi e ambasciatori provenienti da paesi europei lontani e, in alcuni casi, già scomparsi citati soltanto per puro gusto 'antiquario'. Al *deficit* della prima agiografia rimedia l'abilità degli agiografi italiani che riportano con molta dovizia il lungo periodo delle trattative prematrimoniali e la presenza a corte dei principi o delle loro delegazioni. La bramosia di poter sposare l'*infanta* è così forte che gli autori non esitano a definire i pretendenti come 'avari principi', un legame con la cupidigia, che è avvalorato dalle numerose analogie presenti tra Isabel e l'immagine del tesoro. All'arrivo di questi nuovi personaggi, molto poco definite, si associa l'azione della fama che incoraggia ad accorrere a Saragozza. La fama è un'eredità del passato pagano, una figura mitologica minuziosamente descritta nel IV libro dell'*Eneide*<sup>184</sup>, la quale però, osteggiata dalla letteratura cristiana, viene riscoperta e recuperata dalle letterature moderne e quindi di conseguenza dalla letteratura agiografica. La fama viene piegata alle necessità degli

---

<sup>184</sup> «Subito va la Fama per le grandi città della Libia,  
la Fama, fulminea fra tutti i mali; possiede  
vigore di movimento, e acquista forze con l'andare;  
dapprima piccola e timorosa; poi si solleva nell'aria,  
e avanza sul suolo, e cela il capo tra le nubi.  
La Terra madre, incitata dall'ira contro gli dei,  
la generò dicono, ultima sorella a Ceo  
e a Encelado, veloce di passi e d'infaticabili ali,  
mostro orrendo, immane: di quante piume riveste  
il corpo, tanti vigili occhi ha sotto – mirabile a dirsi –,  
tante lingue, e altrettante bocche risuonano e orecchi protende.  
Di notte vola tra il cielo e la terra nell'ombra,  
stridendo, e non chiude gli occhi al dolce sonno;  
di giorno siede spiando sul culmine di un tetto,  
o su alte torri, e sgomenta grandi città,  
tenace messaggera tanto del falso e malvagio, quanto del vero.  
Allora esultante riempiva di molti discorsi  
Le genti e annunziava ugualmente il reale e il fittizio».

In Virgilio, *Eneide*, a cura di Luca Canali, Oscar Mondadori, Milano 2008, Libro IV, vv. 172-190.



autori e diventa ben presto una delle caratteristiche principali per comprovare e diffondere l'integrità morale di Isabel: è proprio la fama che propaga le qualità morali e la condotta virtuosa dell'infanta aragonese fra le corti d'Europa.

Il primo autore ad introdurre timidamente il motivo della fama e ad associare la sua azione all'arrivo dei principi è Pico Ranuccio.

In tanto crescendo insieme con gli anni della vita sua la fama di tante rare qualità, e doti, che in lei risplendevano, alcuni Principi, benché ella fosse ancor d'acerba età, e non atta al giogo maritale, concorsero in un tempo medesimo ad ambire le sue nozze, e cercando ciascuno di preuenire il dovuto tempo per farsi possessore di così pretioso tesoro<sup>185</sup>.

Una personificazione non dettagliata e mal riuscita in quanto l'autore afferma soltanto che la fama aumentava parimenti con la crescita dell'*infanta* e che si diffondeva per le varie corti europee. Pur non riportando i nomi e le casate d'appartenenza, l'agiografo testimonia l'arrivo di *alcuni Principi*. Viene a crearsi una prima grande dissonanza tra Isabel e i suoi pretendenti, infatti se da una parte è esaltata l'innocenza della giovinetta, ancora *d'acerba età* e quindi *non atta al giogo maritale*, dall'altra parte emerge la spregiudicatezza dei principi accorsi per poter accaparrarsi *così pretioso tesoro*.

Nella versione offerta da Giacomo Fuligatti la figura della fama viene sottintesa, il gesuita è il primo agiografo ad associare la sua azione al recupero (non sempre fedele) della materia storica nella citazione delle delegazioni giunte.

Si sparse in questo mezzo per li principali Regni d'Europa, come nella casa d'Aragona cresceua vna degnissima Principessa, per aspetto, e per qualità d'animo Reali. Già dal re d'Inghilterra, con Ambasciatori mandato à posta l'Infanta Donna Isabella era dimandata per lo Principe suo figliuolo. Simile istanza faceua nel medesimo tempo vn altro Ambasciatore di Carlo Principe di Salerno figliuolo del Rè di Napoli e di Sicilia<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> *La principessa santa*, p. 9.

<sup>186</sup> *Vita*, p. 7.

In questa citazione l'autore allude, ma non trascura, l'azione della fama limitandosi a dire che essa *si sparse* fra i principali regni d'Europa. Il gusto per la narrazione storica si ritrova nel riferimento agli ambasciatori di Inghilterra e di Napoli, inviati per chiedere la mano di Isabel.

Una particolare immagine della fama è invece quella proposta ne *La Reggia* di Girolamo Ercolani.

Ma, perché non hà sì poco vigore la Fama, che dando fiato alla sua tromba, non faccia vdirne il rimbombo, che fin'alle vicine contrade; già col mezzo di essa, il grido di questa divina fanciulla, teneua, nel cuore anco di molti remoti Prencipi, occupato il più solleuato posto<sup>187</sup>.

Nelle parole del domenicano la comparsa della *Fama* va ben oltre il semplice riutilizzo. La volontà di personificare una realtà mitologica è chiara nella scelta della lettera maiuscola con cui è scritto il nome, ora infatti ad agire è la *Fama* in persona. Adeguando la figura mitologica alle nuove necessità del testo agiografico, Girolamo Ercolani opera una vera e propria cristianizzazione della vecchia Fama: non essendo più la creatura virgiliana nociva e mendace, *nata dalla Terra incitata dall'ira contro gli dei*, essa ha ora invece i tratti di un angelo. Non è casuale questa associazione: gli attributi iconografici descritti, *in primis* il particolare della tromba, creano un collegamento diretto tra essa e l'angelo dell'apocalisse, consueto protagonista delle prediche domenicane, tra le quali spiccano per importanza quelle del valenzano Vincenzo Ferrer<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> *La Reggia*, p. 89.

<sup>188</sup> Vincenzo Ferrer (Valenza, 1350 – Vannes [Bretagna], 1419). Domenicano spagnolo, professore di teologia e logica è ricordato per essere stato un grande predicatore. Nel 1395-98 diventa confessore di Benedetto XIII e si adopera molto per la ricomposizione del grande scisma. In occasione dei suoi viaggi di predicazione attraverso la Spagna, Francia e Italia stigmatizza la corruzione, svolgendo appassionatamente i temi apocalittici della fine del mondo. Predica anche agli eretici Valdesi e attende alla conversione di Ebrei e Musulmani di Spagna. Attivo anche sul piano politico, nel 1412 favorisce la successione al trono della casa castigliana dei Trastámara in Aragona con il compromesso di Caspe, che salva l'unità della Penisola Iberica, portando al trono aragonese Ferdinando I il Giusto, figlio del re Giovanni I di Castiglia. Muore in Bretagna a Vannes, mentre lavora per una tregua alla Guerra dei Cent'anni. Viene beatificato nel 1455 e canonizzato nel 1458. Cfr. *Il grande dizionario dei santi e dei beati*, op. cit., vol. IV.

Nell'*Historia* si registra la stessa riabilitazione della fama<sup>189</sup> e sono fornite ulteriori informazioni storiche sui pretendenti della principessa aragonese: oltre ai già citati rampolli di Inghilterra e di Sicilia, l'agiografo fa riferimento anche ad una serie di principi, tanto anonima quanto improbabile, composta da *o Principe do Imperio, o de Navarra, e o Delphim de França*. La realtà storica smentisce quanto scrive l'autore, perché all'epoca di Isabel molte di queste monarchie non esistevano ancora o stavano scomparendo<sup>190</sup>. L'inserimento progressivo di nomi e di località, oltre ad accrescere il prestigio dell'*infanta*, tradisce il gusto esotico per realtà lontane e poco conosciute. Esiste però un altro motivo più 'tecnico' dietro l'inclusione ed il progressivo accumulo di nomi e casate regnanti, identificabile con la tendenza degli agiografi al *puro arricchimento*, teorizzato da F. Lanzoni<sup>191</sup>.

## 5. 2. Un'ambasciata dal Portogallo.

L'unione sponsale, tanto avversata dalla prima letteratura agiografica che nel risvolto sessuale sentiva forte il rischio della perdizione, viene riabilitata dagli agiografi medievali che non disdegnano più di scrivere sulla vita coniugale dei santi. Si assiste alla progressiva riscoperta della dimensione matrimoniale che trova un riscontro effettivo nell'impegno effuso dalla Chiesa per la regolamentazione del matrimonio e della vita sessuale delle coppie cristiane. La rivalutazione della dimensione matrimoniale è evidente anche nella tradizione testuale isabellina e si esplicita nella celebrazione

---

<sup>189</sup> “Como eraõ tam notaveis os dotes da graça, tantos os da natureza desta Infante, divulgou-se a sua fama por toda Europa, e a mandarao pedir por esposa, ainda antes de chegar aos annos nubis, quasi todos os Principes Catholicos”, in *Historia*, p. 8.

<sup>190</sup> L'agiografo non si sbilancia molto nel riportare i nomi dei pretendenti alla mano di Isabel. Con il titolo *Principe do Imperio* non è chiaro chi voglia realmente intendere, poiché in quegli anni si stava estinguendo la famiglia degli Heunstaufen e non poteva esserci nessun pretendente reale. Per quanto riguarda invece il presunto principe di Navarra e il Delfino di Francia l'agiografo commette un grave errore storico, in quanto in quel periodo quel che rimane del Regno di Navarra, che a malapena era riuscito a resistere agli attacchi della Francia a nord e dell'Aragona a sud, viene 'annesso' alla Francia di Filippo il Bello, che nel frattempo aveva già sposato l'unica erede al trono navarro Giovanna I.

<sup>191</sup> Cfr. F. Lanzoni, *op. cit.*, p. 112.

che gli autori fanno del *casamento* dell'*infanta* Isabel con don Dinis re del Portogallo. Il racconto delle nozze viene preceduto, come per gli altri pretendenti, dalla descrizione dell'ambasciata portoghese giunta fino a Saragozza per la richiesta ufficiale di matrimonio. Nella pletora di contendenti si impongono i legati del giovane don Dinis i quali lavorano instancabilmente per la buona riuscita delle trattative prematrimoniali. Pur essendo il futuro consorte di Isabel, gli agiografi non mostrano alcun interesse alla descrizione del monarca portoghese, il quale rimane una figura amorfa senza una precisa conformazione. Girolamo Ercolani è l'unico testimone che si sbilancia nel ricostruire un abbozzo 'morale' del re lusitano, preannunciandone in pochissime righe la futura grandezza.

Prencipe che nell'Oriente della sua giouenile età, non presagiua, che vn lungo, e molto felice sereno; quantunque da vn buon mattino, non sempre ne siegua, ne vn buon giorno, ne vna buona sera<sup>192</sup>.

Come negli altri matrimoni del tempo, anche nell'unione di Isabel con don Dinis la *ragion di stato* è l'unico parametro che regola le future nozze regali: non c'è spazio infatti per l'innamoramento, né per la passione, ma vige solo la necessità di salvaguardare gli interessi comuni dei due stati iberici.

L'autore della *Lenda* riporta onestamente che alla base del matrimonio non stanno tanto le doti e le virtù di Isabel, quanto la volontà del re portoghese di imparentarsi con la casata aragonese perché

ouvio dizer em como elrey D. Pedro de Aragom, que era em aquel tempo, por os feitos que fazia e passava por armas, ùu dos reys do mundo de gram fama<sup>193</sup>.

Più che un matrimonio tra due giovani sposi, si conclude una vera e propria alleanza militare: don Dinis, sposando l'*infanta* aragonese, aspira a coalizzarsi con una delle più grandi potenze mediterranee, a sua volta don Pedro, promettendo sua figlia al sovrano portoghese, spera di trovare

---

<sup>192</sup> *La Reggia*, p. 89.

<sup>193</sup> *Vida*, pp. 23-24.

un fedele alleato nella penisola iberica<sup>194</sup>. Nonostante l'interesse comune e l'intesa dei due sovrani gli agiografi si dilungano nel riportare il complicato rito della diplomazia. I documenti storici tramandano che, in osservanza alle ferree leggi dei negoziati, don Dinis per trattare il matrimonio manda tre dei suoi migliori uomini, ovvero João Velho<sup>195</sup>, Vasco Pires<sup>196</sup> e João Martins<sup>197</sup>. La *Lenda* non si sbilancia sull'identità dei tre uomini e si limita a definirli *messageiros e procuradores*<sup>198</sup>, termini ancora legati ad un linguaggio bellico-strategico, estranei all'arte diplomatica. Il primo autore a citare i nomi dei tre notabili portoghesi è Diogo Affonso, che molto scrupolosamente specifica la loro appartenenza al consiglio reale e preferisce identificarli come *embaixadores*<sup>199</sup>.

Bisogna attendere il XVIII secolo per avere una definizione esaustiva e precisa dei tre legati portoghesi. L'*Historia* abbonda di informazioni, chiarendo l'identità e la posizione dei tre uomini con una terminologia specifica e precisa:

---

<sup>194</sup> Quello che si evince è che entrambi le parti traggono beneficio da questo matrimonio. Don Pedro, da abile stratega, vuole creare una grande alleanza iberica, che da un lato possa bloccare il fronte antiaragonese e dall'altro arginare la costante minaccia mussulmana. In questo clima politico il matrimonio di don Dinis con Isabel non è affatto un'unione casuale. Per don Dinis l'alleanza con don Pedro rappresenta una grande occasione per poter arginare l'iniziativa di suo fratello minore don Alfonso, che aspirava al trono portoghese in quanto don Dinis era nato quando ancora l'unione dei genitori non era stata legittimata dal papa, e per poter diminuire l'influenza di sua madre dona Beatriz, che aveva abbandonato il Portogallo per appoggiare il marito Alfonso X.

<sup>195</sup> João Velho, il cui nome per esteso è João Velho de Castro è con molta probabilità il padre di Brites Velho de Castro che sposò Paio Rodrigues de Araujo, signore di Lobios.

<sup>196</sup> Di Vasco Pires non sono disponibili esaurienti informazioni storiche.

<sup>197</sup> João Martinz de Soalhães figura tra i primi procuratori di don Dinis a Roma. Indossato l'abito francescano e iniziata la carriera ecclesiastica, frei João Martins figura fra i canonici della diocesi di Coimbra. Successivamente l'ex ambasciatore si avventura nella difficoltosa politica vescovile e cerca di imporsi, grazie all'intervento di don Dinis, nella diocesi di Braga. Cfr. H. Vasconcelos Vilar, *O episcopado do tempo de D. Dinis, trajectos pessoais e carreiras eclesiásticas (1279-1325)*, p. 586- 589, in [http.repositorio.uac.pt](http://repositorio.uac.pt).

<sup>198</sup> “E seendo D. Diniz rey [...] mandou a el seus messegeiros e procuradores, pera demandar per casamento esta filha Dona Isabel”, in *Lenda*, pp. 21-22.

<sup>199</sup> “[...] el Rey Dõ Dinis ho nosso de Portugal, pretendendo auela em casamento mandou a Ioã velho, Vasco Pirez, & Ioam Martinz do seu conselho, q como seus embaixadores [...]”, in *Vida*, p. 3

Tanto que se ajustou a conveniencia do casamento, mandou ElRey D. Diniz a ElRey D. Pedro por Embaixadores a Joaõ Velho, Vasco Pires, e Joaõ Martinz Fidalgos seus Vassallos, e seus Conselheiros.

Se da un lato permangono ancora consuete espressioni come *Embaixadores*, dall'altro compare per la prima volta un vocabolario politico dettagliato, preciso nel riconoscere le funzioni dei tre uomini: *Fidalgos seus Vassallos, e Conselheiros*. Le cariche elencate sono indicative per capire il quadro politico del Portogallo medievale ed aprono una parentesi sul processo di feudalizzazione avviato proprio dalla riforme dell'amministrazione dionisina. La precisione storica dell'*Historia* continua nel riferire di una seconda ambasciata di risposta che dall'Aragona parte per il Portogallo per convalidare l'accordo stipulato con don Pedro. È inutile ribadire la precisione storica delle informazioni fornite dall'autore:

Logo que s Embaxadores de Portugal alcançaraõ de ElRey de Aragão o beneplacito do casamento, fizeraõ aviso a ElRey D. Diniz de tam felice nova, e ElRey D. Pedro lhe mandou por Embaxadores, para se ratificarem os tratados, a Bernardo Lança Almirante do Reyno, e Bertrando de Villafraca Camerario da Sè de Tarragona<sup>200</sup>.

Soffermandosi sui dignitari di corte aragonese Bernardo Lança<sup>201</sup> e Bertrando de Villafranca<sup>202</sup>, il vescovo di Porto coglie l'occasione per delineare la figura dell'ambasciatore ideale, nella cui persona convivono elementi genealogici e capacità diplomatiche.

[...] ambos capazes de se fiarem delles funçoens tam relevantes, porque tendo cada qual Illustre nascimento, talento, exeperimentado, o talento os fazia uteis , o nascimento veneraveis, se lhe faltaraõ huma, ou outra qualidade, difficultosamente seriaõ sufficientes, porque para estas

---

<sup>200</sup> *Historia*, p. 10.

<sup>201</sup> Di Bernardo Lança non si conosce nulla tranne la sua partecipazione all'ambasciata di don Pedro in Portogallo. Il suo nome infatti compare tra le persone che erano presenti a corte per trattare il matrimonio regale.

<sup>202</sup> Di Bertrando di Villafranca si sa che ha ricoperto la carica di Camerario di Tarragona è che ha dato una forte contributo alla conquista aragonese della Sicilia, organizzando in prima persona le operazioni belliche navali contro le flotte angioine.

funçoens a prudencia sem esplendor, o esplendor sem prudencia, tambem saõ incapacidades<sup>203</sup>.

Il modello del perfetto diplomatico, appena riportato, espone i tratti di un uomo chiamato a svolgere funzioni rilevanti. Il buon esito delle sue missioni è assicurato da due fattori basilari, l'*Illustre nascimento* e il *talento exeperimentado*, qualità reciprocamente indispensabili che nella pratica diplomatica si traducono in *splendor* e *prudencia*. Per poter meglio avvalorare la tesi della nascita nobile, si fa riferimento anche alla Sacra Scrittura con la citazione di un episodio del libro di Giuseppe, in cui è riportato che l'amministratore del faraone non viene scelto soltanto per il talento personale, ma anche per la nascita illustre<sup>204</sup>. La questione però non si esaurisce con la sola celebrazione della nobiltà di nascita, poiché al ricordo dei natali nobili si affianca l'elogio dell'iniziativa pratica degli ambasciatori. Grazie ai cambiamenti apportati dall'avvento delle monarchie nazionali, l'immagine del diplomatico si trasforma radicalmente, paragonandolo ad un comune funzionario statale, un burocrate. La bravura degli ambasciatori aragonesi infatti non è comprovata soltanto dalla buona riuscita della politica matrimoniale, quanto dall'aver pacificato lo stato portoghese, che in quegli anni era diviso dalle lotte cruente sorte tra don Dinis e l'*infante* don Afonso<sup>205</sup>.

Nel racconto degli accordi prematrimoniali i testi agiografici mettono in risalto anche le motivazioni che spingono don Pedro a concedere la mano della figlia al giovane don Dinis. Già la *Lenda* è molto chiara nel riportare le ragioni reali che influiscono su questa scelta.

E, consiirando elrey D. Pedro em como este , que sa filha demandava, era já rey e que a sa filha de sa casa partiriacom

<sup>203</sup> *Historia*, pp. 10-11.

<sup>204</sup> “Não se derão os Egypcios por totalmente satisfeitos do Viso-Reinato de Joseph, quando virão que se o seu talento era insigne, mas quãdo souberão que o seu nascimento era illustre”, in *ivi*.

<sup>205</sup> Questa missione risale al 1281 e l'importanza sta nel fatto che essa pone fine alle tante lotte che interessavano don Dinis e suo fratello don Affonso e che avrebbero per sempre condizionato il matrimonio di Isabel. La preoccupazione degli ambasciatori sta nel fatto “seriaõ infaustos os principios daquellas, se se celebrasse mentre as civis armas quella lianças”, in *ibidem*, p. 12.

nome de rainha, e consiirando em como elrey D. Dinis e el nom aviam tanto de parentesco, nem d'outro divido, porque de dereito se embargar podesse este casamento, nem comprisse pera tal casamento despançom do papa, e que assi casar podiam sem embargo, assi como outros simprezes omães<sup>206</sup>.

Le motivazioni alla base sono due: l'assunzione diretta del titolo regale ed il non dover ricorrere alla *despançom* pontificia. L'attenzione alla realtà storica si dissolve nelle altre opere ed è riscoperta dopo tre secoli da Giacomo Fuligatti, il quale ribadisce con precisione che le principali

ragioni, che mossero il Rè Padre di appigliarsi à questo partito furono due particolarmente, le quali non si trouauano ne gli altri pretendenti. La prima, perché l'Infante sua figliuola entrava Regina, e Padrona di Portogallo. La seconda, perché non essendo parètela tra la Casa d'Aragona, e Don Dionisio Re, il matrimonio si poteua conchiudere senza dispensa del Papa<sup>207</sup>.

Se da un lato l'immediata assunzione dello *status* di regina non lascia possibilità di interpretazione, dall'altro invece è il non dover ricorrere alla *dispensa* papale il dettaglio che permette una duplice interpretazione: legittima e eugenica. La dispensa pontificia in quanto tale è un intervento esterno alla famiglia e, con la sua accettazione, si riconosce automaticamente la superiorità del papa sulla vita sentimentale della coppia, in questo caso specifico non dover ricorrere a tale permesso equivale a svincolarsi dal controllo esterno. Un elemento in apparenza superfluo, ma fondamentale per sottolineare la regolarità di un matrimonio in un momento storico in cui altri sovrani devono continuamente appellarsi alla dispensa pontificia per vedere regolarizzate le loro unioni illegittime; don Dinis e Isabel sono la prima coppia reale canonicamente regolare. La seconda possibile interpretazione, quella eugenica, si origina e si spiega nella volontà degli autori di sottolineare la schiettezza genetica e il vigore della successione dinastica portoghese, infatti evitando la dispensa papale volta a regolare gli incroci familiari, a scoraggiare la consanguineità e ad assicurare la schiettezza della prole, si esalta la purezza della futura casa regnante.

<sup>206</sup> Lenda, p. 22.

<sup>207</sup> Vita, p. 8.



Più approfondita ed aderente alla storia è invece la riflessione sulle reali cause del matrimonio avanzata nelle pagine dell'*Historia*. Pur ribadendo i motivi finora analizzati, il vescovo di Porto è il primo a condurre un'attenta analisi storica dell'evento, evidenziando i benefici provenienti dall'unione matrimoniale.

Vendo-se Elrey D. Diniz (unico do nome, e sexto dos Reys de Portugal) estabelecido no Reyno, tratou com o seu Conselho de buscar Esposa digna, em que se continuasse a successão da Coroa, e conferindo-se nelle as razoens de conveniencia em negocio de tam superior importancia, se resolveo que o casamento se devia ajustar em Hespanha, com Infante que não necessitasse de dispensação, e se pedisse a ElRey D. Pedro sua filha mais velha a Infante D. Isabel, porque promptamente podia vir para Portugal, e desta liança tirava ElRey o interesse de ter aquelle a seu favor, quando o de Castella ajudasse o Infante D. Affonso, que por mal contente, se temia que intentasse no Reyno algume novidade. Estes foraõ as razoens de estado desta resolução<sup>208</sup>.

Nella breve descrizione è evidente la gravità della crisi dinastica che attenta all'unità dello stato portoghese ed inserisce la stessa all'interno di un più grande quadro di instabilità politica dell'intera penisola iberica. Con molta sincerità si riconosce e si ammette la politica della *convenencia*, con la quale si spera di placare una tensione geopolitica al limite della guerra civile. Con la stessa onestà alla fine l'autore non dà altra possibilità di interpretazione, scrivendo perentorio, *Estes foraõ as razoens de estado desta resolução*. La rigidità con cui sono analizzate le urgenti *razoens de estado* si spegne nel recupero del ruolo di Isabel e nell'esaltazione delle preziose qualità morali, riconosciute come la *principal causa* del matrimonio regale.

Porem a principal causa de se antepor a todas esta Infante foy divulgar a fama, que ella por sua heroia virtude, e admiravel fermosura, era duas vezes fermosa, huma no corpo, na alma outra; que se a alma o não he, ainda q o corpo o seja, sendo agradavel a presença, he desagradavel a companhia, e a beleza mais, que nas perfeiçoens que agradaõ a vista, consiste nas virtudes que agradaõ o entendimento<sup>209</sup>.

<sup>208</sup> *Historia*, pp. 8-9.

<sup>209</sup> *Ivi*.

### 5. 3. La giovane sposa.

Esclusa in quanto donna ed ancora bambina dalle complicate politiche matrimoniali, il personaggio di Isabel fatica a trovare spazio in questa parte del racconto, scandita dagli accordi politici e dominata dalle sole figure maschili. Un recupero sistematico del ruolo dell'*infanta* viene operato nelle agiografie seicentesche, che tornano ad associare alla giovane principessa l'inclinazione alla vita religiosa. A differenza dei più attivi personaggi maschili, gli autori elaborano un'immagine della giovane principessa proiettata in una dimensione mistica, *alienissima* all'idea di un possibile matrimonio. Le 'buone intenzioni' di Isabel si scontrano però con le *razoens de estado* sopra esposte e vengono dolorosamente accantonate per il bene delle due corone e per l'obbedienza dovuta al padre e re don Pedro. Nella descrizione dello spirito di rinuncia e di sottomissione, si opera il ribaltamento di un *topos* agiografico molto antico<sup>210</sup>: se i primi santi della religione cristiana, disobbedendo ai loro genitori, fuggivano il matrimonio per abbracciare la vita consacrata, ora Isabel invece, obbedendo alle decisioni del padre, abbandona il proposito della vita consacrata ed accetta la futura condizione di moglie.

Pico Ranuccio, parlando della triste reazione dell'*infanta* alla notizia del matrimonio con don Dinis, scrive che

Elisabetta consentisse mossa dall'autorità del padre, diede però segno, che, se non hauesse hauuto tema di quello disgustare, e di mostrarsegli disubbidiente, sarebbe stata più volentieri sposa del Rè celeste, che di qual si uoglia Rè terreno<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> “Tout le versant ascétique, monastique de l'Eglise chrétienne, tout ce qui la porte à mépriser, à refuser la siècle, mais aussi tout ce qui, dans le bagage culturel qu'elle hérita de Rome, relie sa pensée aux philosophies de l'antiquité l'incline à condamner le mariage, dont le tort est d'être à la fois souillure, trouble de l'âme, obstacle à la contemplation, en vertu d'arguments et de références scripturaires dont la plupart se trouvent déjà rassemblée dans l'Adversus Jovinianum de saint Jérôme”, in G. Duby, *Le mariage dans la société du haut moyen âge*, in *Il matrimonio nella società alto medievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1977, vol. I. p. 25.

<sup>211</sup> *La principessa santa*, pp. 9-10.

Ugualmente anche Giacomo Fuligatti ripropone la stessa immagine.

Subito che il Rè Don Pietro hebbe così disposto della figliuola, volse esplorar l'intentione di lei, la quale se ben era alienissima da tal pensiero, & haueua caro di viuer à se sola, & à Dio, in stato di verginità; non volse nondimeno discordar punto dal voler di quello, che come padre haueua sopra di lei total dominio<sup>212</sup>.

Il desiderio della giovane principessa, o meglio la sua *intentione*, di poter abbracciare la vita religiosa viene infranta dal volere paterno, che per lei ha scelto già un altro futuro. Ben più curata è la rielaborazione presente nell'*Historia*. Lasciate ormai da parte le logiche dinastiche e politiche, l'autore preferisce soffermarsi sulla dimensione mistica di Isabel: viene così presentato il progetto di vita sognato dalla ragazza, fatto di purezza, castità e clausura, fallito a causa degli *encargos do Matrimonio* che invece è obbligata ad accollarsi a causa delle *instancias do Pays e das conveniencias do Reyno*.

Desejava a Infante, fazendo a Deos sacrificio de sua pureza, votar perpetua castidade, e vivendo na pobreza evangelica, passar a vida em clausura Religiosa, porèm obrigada das instancias do pays, das conveniencias do Reyno, mudou o designio, e conveyo no casamento, admitindo as Reas soberanias da Coroa, para fazer mayores as prostraçoens da humildade, e foy divina providencia o ser soberana Rainha, não humilde Religiosa, para que se visse no Mundo, que podia haver quem fosse quasi humilde Religiosa, sendo soberana Rainha, e que entre os encargos do Matrimonio se podia viver nos desertos do seculo<sup>213</sup>.

Per la prima volta la giovane viene posta davanti alla responsabilità di una scelta non presa da lei. La tristezza e la consapevolezza di dover abbandonare il proprio progetto di vita sono rintracciabili nell'imperfetto iniziale *desejava* e ribadite nel passato remoto *conveyo*, tempi verbali che confermano l'accettazione irreversibile delle decisioni paterne.

La maggior parte delle agiografie passa rapidamente al racconto delle nozze. Il matrimonio di Isabel non si risolve in un unico atto e, in

<sup>212</sup> *Vita*, p. 8.

<sup>213</sup> *Historia*, p. 11.

osservanza delle norme liturgiche del tempo, si scinde in due momenti distinti: gli *esporios* celebrati a Barcellona e le nozze effettive che invece si tengono a Trancoso. A differenza delle prime agiografie, l'*Historia* è l'unico testimone che fornisce informazioni importanti sulla celebrazione degli *esporios*, gli sponsali<sup>214</sup>. Con questa cerimonia si vogliono indicare le promesse ufficiali e non le *bodas* successive, in quanto la prassi del matrimonio principesco prevedeva che tra i due momenti dovesse passare un lungo intervallo di tempo, necessario alla conclusione delle trattative prematrimoniali<sup>215</sup>. L'*acto*, così viene definita la prima parte del rito, non contemplando al suo interno il sacramento avviene l'11 febbraio 1281 all'interno del palazzo reale di Barcellona, un luogo laico, alla presenza delle sole autorità civili della

---

<sup>214</sup> Gli sponsali, nella liturgia della chiesa medievale, sono gli accordi prematrimoniali in cui vengono solennizzate le promesse di matrimonio dei contraenti. Nel diritto canonico in un primo tempo troviamo applicati i medesimi principî che vigono nel diritto romano dell'ultima epoca: probabilmente, la rassomiglianza è dovuta al fatto che le tarde costituzioni imperiali si riferiscono all'istituto cristiano degli sponsali (E. Volterra). Così si fissano gravi pene per la rottura degli sponsali: la parte incolpevole lucra le donazioni nuziali e le *arrae*, mentre continua a esser vietata ogni altra stipulazione di pena (C. J. C., X, 4, 1, 29, de spons.). I canonisti medievali svolgono una nuova teoria, distinguendo fra sponsalia de praesenti e sponsalia de futuro. La distinzione, molto discussa, viene accettata in questi termini dalla dottrina dominante: i primi sarebbero identici alla *desponsatio* germanica: cioè, il contratto di matrimonio sarebbe con essi perfetto; la *traditio puellae* non costituirebbe un nuovo contratto, ma sarebbe la conseguenza dell'unico essenziale rapporto concluso mediante la *desponsatio* (A. Solmi e M. Roberti). I secondi si presenterebbero, invece, assai simili agli sponsali romani, cioè rappresenterebbero un preliminare del contratto di matrimonio e obbligherebbero giuridicamente a contrarre le nozze. Le due forme, però, dopo il sec. XI sembrano avvicinarsi fra loro. Il diritto canonico, secondo la dottrina di Bernardo di Pavia, ammette quattro forme distinte per gli sponsali: la promessa, lo scambio delle *arrae*, la consegna dell'anello, il giuramento. Dopo il sec. XIII l'istituto degli sponsali fu oggetto di profondo esame da parte dei canonisti, non sempre concordi fra loro. Alcuni li consideravano *matrimonium initiatum* (Clemente IV), mentre altri erano di diversa opinione (Alberto Magno, Scoto). Varie questioni sorsero in merito alle forme degli sponsali, alla loro conclusione per mezzo di terzi, alla capacità dei contraenti, allo scioglimento. Il concilio di Trento stabilì l'obbligo dei fidanzati di non sciogliere gli sponsali se non per cause determinate e riconobbe nel fidanzamento un impedimento proibente di pubblica onestà per contrarre il matrimonio. Il matrimonio compiuto dopo avere sciolto gli sponsali è valido, ma illecito. Cfr. G. Duby, *Il matrimonio medievale*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 27.

<sup>215</sup> Cfr. G. Duby, *Il matrimonio medievale*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 28. "Naturalmente la cerimonia di consenso, il fidanzamento (*desponsatio*), precedeva quella di trasferimento, il matrimonio (*nuptiae*). Queste due solenne occasioni erano talvolta separate da un lungo intervallo, poiché spesso era vantaggioso stringere l'alleanza molto prima che le circostanze pratiche, in primo luogo l'età dei contraenti, rendessero possibile la loro unione fisica", Cfr. *Ibidem*, p. 28.

città<sup>216</sup>. L'altezza del rango richiede che l'evento fosse onorato con il massimo decoro affinché tutto si “*celebrasse com aquella decencia q(ue) convinha à Magestade*” della promessa sposa. In questa occasione – nota lo storico J. Nobre da Fonseca – gli *esporios* si celebrano con un breve rito siglato dalle seguenti *palavras de presente*:

«Ego Helisabet filia excellentis domini Petri dei gratia Illustris Regis Agaronie trado corpus meum in uxorem legitimam domino Dionisio dei gratia Regi Portugalie et Algarbii absentis tanquam presenti et consensum meum super ipso matrimonio uobis procuratoribus predictis pro bono nomine dicti domini Regis Portugalie»<sup>217</sup>.

Ad una lettura più profonda esiste un'incongruenza di base. Il fasto della cerimonia viene infatti a discordare con la ricorrenza scelta per le nozze, infatti l'11 febbraio 1281 il calendario liturgico di allora commemorava il Mercoledì delle Ceneri. La natura quaresimale della ricorrenza ed il divieto di impegnare promesse matrimoniali durante la Quaresima fa avanzare dubbi sulla realtà storica della notizia tramandata. La strana coincidenza però serve fondamentalmente come prefigurazione della vita ascetica e della condotta penitenziale che caratterizzeranno la vita della futura regina.

L'obbedienza incondizionata alla volontà del padre, promossa a virtù dagli agiografi, è siglata con il bacio finale che Isabel porge alla mano di don Pedro in segno di sottomissione e accettazione<sup>218</sup>.

#### 5. 4. Il pianto di don Pedro.

Conclusi gli *esporios*, l'attenzione degli agiografi si sposta concentrandosi sul personaggio di don Pedro. L'abile e spregiudicato

---

<sup>216</sup> Questa precisazione storica è riportata nell'*Historia* del vescovo di Porto, che scrive: “ e aos onze do Mez de Fevereiro do anno de mil e duzentos e oitenta e dous, nos Reaes Paços daquella nobilissima Cidade, na presença dos Reys, e da mayor parte dos Titulos, e Senhores daquella Coroa...”, *Historia*, p. 15

<sup>217</sup> J. Nobre da Fonseca, *op.cit.*, p. 38.

<sup>218</sup> “Acabada aquella solemnidade, beijou a Santa Rainha de Portugal a mão aos Reys seus Pays, mais que em agradecimento da Coroa, em reconhecimento da sugeição: vendo-selhe naquelle acto o coração no rosto, se conheceo que não desejava a Magestade, e sò sacrificava a obediencia”, *Historia*, p. 16.

stratega aragonese, che per allearsi con don Dinis non esita a concedere la mano della figlia, viene radicalmente trasformato nei testi agiografici in un padre tenero e rattristato. L'origine della *magoa* che affligge il sovrano nasce dalla consapevolezza di doversi separare da Isabel, le cui virtù hanno fatto collezionare numerose conquiste e fortune alla casata d'Aragona. È un'infelicità originata più dalla consapevolezza di aver perso l'origine dei successi, che una figlia: insistendo sulla potenza taumaturgica dell'*infanta* i primi agiografi sembrano anticipare quello che poi sarà, due secoli più tardi, il fenomeno delle sante vive<sup>219</sup>. Se il motivo dell'infelicità di don Pedro non riscuote successo fra gli agiografi italiani<sup>220</sup>, è nell'ambiente portoghese che la figura del re triste nasce e si sviluppa. Un primo esempio di questa immagine si può ritrovare nella *Lenda*.

ElRey D. Pedro, que parecia a ele estranho aver de partir  
de sa casa aquella filha, que tanto amava, e que tiinha em que  
[n]a teer em sa casa recebia de Deus muitas mercees.<sup>221</sup>

L'autore anonimo, ancora legato ai canoni della celebrazione dinastica, non scende nei particolari e si limita a concentrare lo stato d'animo del sovrano nella sola parola *estranho*. Nell'opera l'angoscia rimane soltanto sul piano della sensazione e non ha profondità, si chiarisce invece come alla partenza di Isabel si associa poi la perdita delle *muitas mercees*.

Differente è invece la stessa descrizione presente nella *Vida*, in essa l'autore, risentendo del mutato clima culturale, approfondisce la riflessione sullo stato d'animo del re. Si configura così una

---

<sup>219</sup> Il fenomeno delle sante vive si sviluppa nelle corti europee tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. "L'interesse dei principi verso queste mistiche era prevalentemente rivolto alle manifestazioni di carattere straordinario che esse si preoccupavano di testimoniare, difendere e propagandare, come segni inconfutabili della presenza e della protezione di Dio sulla città; ma era anche sollecitato dal desiderio di essere resi partecipi di particolari rivelazioni e di poter penetrare misteri nascosti: «de multis abditis clarius investigare responsum».", in G. Zarri, *Le sante vive*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 57.

<sup>220</sup> Pico Ranuccio non dà particolar rilievo all'avvenimento e si limita a scrivere soltanto che "che il padre con amorosa pioggia di lacrime l'accompagnò fin'a' confini del Regno", in *La principessa santa*, p. 10.

<sup>221</sup> *Lenda*, p. 23.

rappresentazione alternativa, in cui si sottolinea l'importanza dell'amore paterno che non è soggetto alla dura *ley* della ragion di stato.

Crecia tanto ho sentimêto a el Rey seu pay de apartar de sy, que com modo desacostumado ho forçava soltar palauras ao parecer indignas de hũ animo costâte generoso qual ho dũ principe. Mas essa ley nã guarda a affeição, principalmente fundada em tanta virtude e outras ocasiões sanctas, quantas elle via naqla virtuosa filha<sup>222</sup>.

L'infelicità, definita con il generico *sentimêto*, porta don Pedro a scadere in comportamenti non degni del suo rango e della sua persona. Diogo Affonso per rendere al meglio la disperazione immagina anche un breve soliloquio in cui il re esprime tutta la sua amarezza per la partenza di Isabel.

Quẽ auerã [dizia elle] tam malatêtado, que nũa idade que agora florece, aparte de si a cousa que mais ama, sem esperança de outra vez a poder ver. Que tirará de sy seu descanso, per quẽ nosso. S. respeyta minhas cousas dandome nellas bonanças<sup>223</sup>.

Poche parole ma incisive, in cui i turbamenti dell'animo si confondono con i pensieri e i rammarichi di un padre *malatêtado*, conscio di aver perso non soltanto una figlia, ma *a cousa que mais ama* ed il suo *descanso*. A differenza degli altri agiografi italiani che non sembrano interessati al particolare episodio, Giacomo Fuligatti, basandosi sulla tradizione agiografica portoghese, torna a scrivere della tristezza del re che

agiustato con somme esattezza il tutto, e stando la Corte in festa, solo il Rè Don Pietro si vedeua meno allegro, ripensando che la sua cara, e sauia figliuola, mentre à guisa di sole andaua ad illustrare altro paese, lasciaua in tenebre, e malinconia la casa sua, e più volte sospirando disse di hauer hauuto pochissimo senno, & intendimento, in acconsentire, che cosa à lui sì cara, & amata se gli togliesse<sup>224</sup>.

Una descrizione 'canonica' in cui il gesuita, pur parlando della malinconia del re, non riporta particolari compromettenti quali possono

<sup>222</sup> *Vida*, p. 4.

<sup>223</sup> *Ivi*.

<sup>224</sup> *Vita*, p. 9.

essere il pianto o le lacrime. Viene invece riportato il soliloquio ipotetico di don Pedro nel quale è espresso il pentimento per aver acconsentito al matrimonio della figlia con don Dinis.

Nei testi che dedicano spazio alla descrizione della tristezza del sovrano aragonese l'apice della drammaticità si raggiunge nel saluto che lo stesso rivolge ad Isabel sulla *raya*, il confine con la Castiglia, un momento narrativo in cui la tristezza di don Pedro si concretizza nelle meste forme di saluto rivolte al corteo nuziale. Ogni testo riporta una specifica formula di addio, in quanto anche queste si evolvono in concomitanza con lo sviluppo della devozione nei confronti della regina santa. Il primo commiato è presente nella *Lenda*.

Filha, Deus, que te chamou pera este casamento e te guardou pera sairem nome de rainha de minha casa, ele te queira guardar de embargo e neste caminho. Filha tu vaas pera outra terra; eu emtanto te tenho por ententuda e castigada, que nom sei mais que te conselhe, ca dos teus dias nom sento creatura atam comprida e bem ententuda.

La tutela di Dio è invocata sulla giovane, la quale fin dall'infanzia è stata predestinata e custodita per il matrimonio con don Dinis. La futura unione sponsale è vista in una prospettiva vocazionale, Dio infatti *chamou* Isabel e *guardou* la sua vita. Alla difesa divina si aggiungono poi l'affettuosità paterna, espressa dall'anafora *Filha*, e la stima nei suoi confronti è suggerita dagli aggettivi con cui don Pedro la saluta, *ententuda* e *castigada*.

Seguendo il modello inaugurato dall'autore della *Lenda*, il saluto proposto nella *Vida* torna a parlare della chiamata e dell'intervento divino, sottintendendo, questa volta, anche la convinzione nella benevolenza divina sulla principessa nei due verbi *vos chamou* e *vos amou*.

Deos minha filha que vos chamou pera este casamêto, querendo q de minha casa saisseys rainha, elle vos gaurdarà neste caminho que ho passeys sem nenhũ risco. Elle q na terra onde nascestes vos amou, & quis que de todos fosseys amada,



elle minha filha leue assi todas vossas obras, & vos dee conformidade com vosso marido<sup>225</sup>.

L'autore lascia da parte le qualità morali di Isabel e preferisce identificare in Dio il vero ed unico protettore dell'*infanta*, dal giorno della nascita in Aragona alla nuova missione in Portogallo. Come si è già accennato, viene introdotta dall'autore anche la categoria dell'amore e del favore celeste. Dio infatti non è più soltanto un 'tutore', ma diventa 'amante' di Isabel.

Particolare è invece la formula di addio scelta da Giacomo Fuligatti. Il saluto di don Pedro, oltre a rimarcare aspetti ormai standardizzati (quali la santità, la sapienza, la prudenza, etc.), presenta uno schema molto simile al rigido formulario dei benedizionali.

O figliuola, gemma, & allegrezza della casa nostra, quanto sento il restar priuo di voi. Quel Signore che vi ha fatto uscire d'Aragona Regina, egli per mille volte vi benedica, vi accompagni, e renda sicuro, e prospero il vostro viaggio: Felice e ben avventurato quel Regno, che vi ha hauuta in sorte; stimandoui io donna di sommo sapere, e prudenza<sup>226</sup>.

Seguendo la rigida struttura delle benedizioni liturgiche, la narrazione si articola su un graduale movimento ascendente: il favore divino, riservato all'inizio soltanto ad Isabel, si estende progressivamente anche sulla comitiva ed infine su tutto il regno che si appresta ad accogliere il convoglio nuziale.

Nei testi agiografici esiste un altro elemento degno di riflessione, cioè il pianto finale di don Pedro. Le lacrime non sono una caratteristica tipica della regalità medievale e possono essere interpretate soltanto con il *topos* del '*dono delle lacrime*' identificato da J. Le Goff ed approfondito da P. Nagy in *Le don des larmes*<sup>227</sup>. Basandosi su quanto affermano i due critici, il pianto del re si inserisce all'interno di una tradizione ben consolidata, che conferisce valore alle lacrime legate alla

<sup>225</sup> *Vida*, p. 5.

<sup>226</sup> *Vita*, p. 10.

<sup>227</sup> Cfr. P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge*, Bibliothèque ALBIN MICHEL Histoire, Paris 2000,

figura del Cristo gemente delle narrazioni evangeliche<sup>228</sup>. Rivisitato e promosso dalla prima agiografia monastica, il tema del pianto viene assorbito dalla letteratura penitenziale grazie all'iniziativa di alcuni autori che lo interpretano come segno del favore divino; in alcuni casi la capacità di piangere diventa la prova della santità di colui che geme<sup>229</sup>. La novità introdotta dagli agiografi isabellini sta nell'attribuzione delle lacrime al personaggio di un re, da sempre immune al pianto, un *deficit* emotivo che coinvolge anche i famosi re santi del medioevo europeo<sup>230</sup>. Rompendo con la tradizione precedente, don Pedro assume quasi lo *status* di 'santo', poiché riesce a versare molte lacrime. Gli agiografi isabellini riescono a costruire un'immagine tanto curiosa quanto importante che conferma come “la simbologia dei liquidi corporei – scrive J. Le Goff – è ancora una volta dirompente. E il corpo diviene il veicolo tra il divino e l'umano”<sup>231</sup>.

### 5. 5. In viaggio verso il Portogallo e il matrimonio regale.

Lasciata l'Aragona il convoglio nuziale parte in direzione del Portogallo. Un viaggio apparentemente normale sulle vie di comunicazione che percorrevano la penisola iberica; è invece stimolante la riflessione che emerge dallo studio delle tappe del percorso di Isabel verso la nuova patria. Il *topos* del viaggio, fin dagli albori della letteratura cristiana, è stato da sempre associato all'iniziativa dei santi più importanti. Il *tempus viaticum* è un'esperienza esistenziale profonda

---

<sup>228</sup> Il pianto è presente anche nella narrazione evangelica. Gesù piange per ben due volte: la prima alla notizia della morte di Lazzaro (*Gv.* 11, 11) e nell'orto degli ulivi prima di esser preso dalle guardie del Sinedrio (*Mc.* 14, 32-42)

<sup>229</sup> Cfr. P. Nagy, *op. cit.*, pp. 376-382.

<sup>230</sup> Emblematico a tal ragione è l'esempio agiografico di san Luigi che non riesce a piangere mai e prega Dio affinché gli faccia la grazia di poter piangere. Il caso agiografico di san Luigi è stato profondamente studiato da J. Michelet nella prefazione di *Moyen Âge* e successivamente ripreso da storici come J. Le Goff il quale osserva: “Voluttà delle lacrime accordata a volte ad un re inerme di fronte a ciò che potremmo definire un pentimento arido. Poiché se san Luigi, in tutte le sue biografie, non piange mai, non cessa tuttavia di implorare una fonte di lacrime, cioè un segno della grazia divina, e non solamente ciò che la tradizione monastica considera un merito, una ricompensa e una sanzione della penitenza”, in J. Le Goff, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Bari 2010, p. 56.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 58.

in cui il santo perde una condizione iniziale per assumerne un'altra radicalmente diversa: Isabel, come i suoi predecessori, lascia lungo il tragitto verso il Portogallo la sua condizione di *infanta* per assumere il più importante ruolo di *rainha*. Il racconto di questo viaggio, pur concentrato in poche ed essenziali righe, risulta efficace per lo sviluppo di due caratteristiche intimamente legate alla figura della futura regina santa: l'anima iberica e l'instancabile attività irenica.

Funzionali alla formazione del mito iberico risultano essere l'accordo matrimoniale stipulato tra don Pedro e don Dinis ed il viaggio del corteo nuziale che si appresta ad attraversare i regni peninsulari. Le nozze di Isabel con don Dinis hanno come effetto la nascita della *federación dinástica* luso-aragonese ed inaugurano una lunga serie di 'matrimoni dinastici' tra le famiglie reali della penisola. Il merito di aver avviato una così prolifica stagione di rapporti fra monarchie iberiche ha permesso ad Isabel di essere considerata una delle colonne portanti dell'*iberismo*<sup>232</sup>. A tal riguardo è significativa la scelta di don Pedro di far raggiungere al convoglio il Portogallo via terra. Inizialmente sconsigliata, a causa della guerra civile in Castiglia (nella quale si era schierata anche l'Aragona) e del timore di possibili ritorsioni, la soluzione di far proseguire via terra viene alla fine preferita all'alternativa di raggiungere il Portogallo via mare poiché, "*non volendo il Rè padre fidar si pretioso tesoro all'infedeltà de' venti, & all'incostanza dell'acque, determinò di mandarla per terra*"<sup>233</sup>. La

---

<sup>232</sup> "El casamiento de Doña Isabel, infanta de Aragón, con Don Dionisio, rey de Portugal, trae como feliz resultado la federación dinástica hispano-lusa. Numerosas y transcendentales han sido las alianzas dinásticas de ambos países a través de la historia, constituyendo, como después veremos, sólida base atávica para el Iberismo. [...] Hoy la memorable ocasión dinástica actualizada em mutuos anhelos y realidades del día tiene un nombre: el Pacto Ibérico que ha desposado multiformemente a Portugal con Españ en el anillo de las más halagueñas esperanzas", in F. Gutierrez Lasanta, *op. cit.* pp. 62-63.

<sup>233</sup> *Vita*, p. 9. Non è casuale che Giacomo Fuligatti utilizzi queste immagini specifiche, in quanto l'*infedeltà de' venti* e l'*incostanza dell'acque* sono un *topos* letterario preso in prestito proprio dall'omiletica gesuitica e francescana del Seicento, che ha una sua origine ben precisa negli scritti filosofici di Seneca. Il *topos dell'infedeltà de' venti e dell'incostanza dell'acque* è un tema tipico e molto presente nella parenetica barocca di natura gesuitica. Utilizzano questo binomio per le loro omelie Quaresimali predicatori gesuiti come Francesco Verciulli, p. Antonio Bainchetti e p. Francesco Zuccarone e p. Bigaroli. La figura dei venti inconstantissimi ha origine in

pericolosa instabilità dell'elemento acquatico è un motivo ricorrente della produzione letteraria e omiletica barocca. Erede di questo pregiudizio anche il viaggio in mare risente della stessa condanna: la fluidità dell'acqua simboleggia le tentazioni del mondo e viene a contrapporsi, come osserva A. M. Pedullà, alla stabilità e alla sicurezza proprie del porto, grande metafora della fede<sup>234</sup>.

Della compagnia che accompagna la futura regina del Portogallo non è stato tramandato quasi nulla. L'unica agiografia che si sofferma sulla citazione dei membri del convoglio nuziale è l'*Historia*, nella quale è scritto che la giovane Isabel

tanto que teve noticia que a divina providencia lhe destinava huma Coroa na terra, tratou de que fosse cõ ella para Portugal seu Mestre , e Confessor o Veneravel Padre Frey Pedro Serra, de quem, ainda desigual à sua fama, temos dado alguma noticia; e por seu Companheiro o Padre Frey Bernardo de Mõtagù Religioso da mesma Ordem, de grande sciencia, e elevado espirito<sup>235</sup>.

La precisa citazione e l'attenzione riservata ai due francescani, *Frey Pedro Serra* e *Frey Bernardo de Montagù*, non sono l'effetto del gusto per l'erudizione storica, ma tornano utili all'autore come elementi utili all'autore per la promozione della spiritualità francescana e per approfondire lo sviluppo della tematica penitenziale: i due religiosi scelti come accompagnatori e consiglieri della futura rainha sono in realtà *espelhos de virtude*.

espelhos para a virtude e achando nelles a constancia do aço, a luz do cristal, a lisura do vidro, a incorrupção do cedro,

---

quanto dice Seneca nelle sue *Naturales Questiones*, mentre l'incostanza delle acque è una figura proveniente dall'immaginario biblico e più specificatamente dalle pagine dei *Salmi*.

<sup>234</sup> “Il motivo dell'instabilità degli elementi ed in particolare di quello acquatico, si ritrova anche nel romanzo spirituale dove il monastero in terra esemplificava la tranquillità e la serenità che il «tranquillo porto della Religione» offriva a chi aveva «sperimentato nel mondo tante burrasche». Così nel *Principe Ecclesiastico* del Manzini il giovane Albergati dopo un'improvvisa tempesta, è costretto a rifugiarsi nel monastero dei monaci Cartusiani. Il monastero è definito «porto di sacra quiete» dove il religioso si formava come un vero e proprio «Pilota», capace di indirizzare verso il giusto quelli «che restano agitati da un procelloso mare di turbolenze», in A. M. Pedullà, *Il romanzo barocco*, Liguori Editore, Napoli 2004, p. 30

<sup>235</sup> *Historia*, p.12.

consultando nelles os escrupolos da consciencia, apurava as perfeições da alma<sup>236</sup>.

Il viaggio del convoglio nuziale di Isabel parte da un luogo geografico determinato, la città di Valencia. La città, conquistata nel 1238 da Jaume I di Aragona ed annessa all'appena costituito Regno di Valencia, non tollera l'occupazione aragonese e deve subire anche l'umiliazione di adottare il vessillo catalano. Far partire il viaggio da Valencia ha un forte impatto simbolico, l'*infanta* comincia la sua missione di regina, pacificatrice, proprio da una città che era stata occupata dai suoi antenati. La precisione geografica viene persa nella seconda parte del viaggio, infatti nessun testo agiografico parla delle città e dei luoghi attraversati in Castiglia: molto probabilmente la causa del silenzio è da rintracciare nei pessimi rapporti che la Castiglia intrattiene sia con la vicina Aragona, che con il Portogallo. La mancanza geografica viene bilanciata dalla descrizione dell'accoglienza che l'*infante* don Sancho di Castiglia riserva alla futura regina del Portogallo ed al suo seguito. La *Lenda* dedica ampio spazio all'evento e l'anonimo autore, per rendere l'incontro più autentico e credibile, inserisce al suo interno anche un breve, quanto ipotetico, saluto che don Sancho rivolge ad Isabel.

E entrando por Castela, saio pera ela o ifante D. Sancho, que era [seu] primo coirmão, e fez a ela e aos que com ela viinham muita onra e disse-lhe: - Coirmãa, a mi me fez e me faz muita ajuda vosso padre, D. Pedro e meu tio, em tnto que no mundo nom à omêe porque mais fezesse, e eu iria com vosco e vos levaria a Portugal, mais nom posso, porque agora me recreem grandes guerras e feitos em tanto que nom me posso passar agora deste logar, ma s enciarei com vosco o ifante D. James meu irmão e vosso coirmão, que vos acompanhará e irá com vosco até Portugal<sup>237</sup>.

L'importanza del discorso sta nella spiccata natura filoaragonese. Nelle parole di Sancho si ricorda intenzionalmente l'impegno e il supporto ricevuto da don Pedro nella conduzione della guerra. Si celebra così l'iniziativa dell'abile stratega aragonese, che, volendo compromettere il

<sup>236</sup> *Ivi.*

<sup>237</sup> *Lenda*, p. 25.

potere del vicino re don Afonso e far collassare il regno castigliano, incoraggia la ribellione dell'*infante* Sancho a cui contribuisce con l'invio di armi. Con il passare del tempo questo breve dialogo scompare ed è riassorbito dalla narrazione del passaggio in Castiglia<sup>238</sup>.

La narrazione del percorso ricomincia da una regione portoghese particolare, la Bragança. Il passaggio in Bragança non è accertato dalle fonti storiche ma è costruito per soli scopi dinastici e celebrativi. Isabel, facendo il suo ingresso in questo lembo liminare del regno lusitano, non entra soltanto in un ambiente naturale o in una nuova realtà politica, ma si inserisce all'interno di una dimensione regale, aristocratica: lo spazio geografico della Bragança, e più specificatamente della Vila de Bragança viene idealizzato miticizzato perché culla di tutte le monarchie di Europa.

Villa de Bargança, que foy a primeira deste Reyno em que entrou a Santa Rainha, e com estes felices auspicios passou a ser Cidade, e Ducado em cuja Real Casa està a Portuguesa Coroa, e della descendem todos os Principes de Europa<sup>239</sup>.

L'arrivo in città prevede una festa a cui la futura regina sceglie di non partecipare, almeno in maniera attiva. Il rifiuto dei grandi festeggiamenti fatti in suo onore serve a ribadire la tematica ascetico-penitenziale. Al disagio per il *magnifico recepimento*, a cui assiste ma non prende parte Isabel, si contrappone l'entusiasmo della visita al convento di san Francesco, uno dei primi sorti in Portogallo.

---

<sup>238</sup> La *Vida* riporta soltanto che “entro em Castela onde a recebeu o Iffante dom Sancho seu primo com hirmão, não lhe fazendo cõpanhia por andar enuolto em guerra, acabou toda via com ho Iffante don Iames seu hirmão, que a acompanhasse cõ muytas desculpas”, *Vida*, p. 5. Anche le agiografie italiane non danno molta importanza all'evento. Pico Ranuccio si limita a riportare soltanto che “entrando in Castiglia fu riceuuta con grandissimo honore dal Rè Don Sâcio suo cugino, che parimenti la fece accompagnare da Giacomo suo fratello, e da molti Baroni del suo Regno”, in *La principessa santa*, p. 10. Ancora più concentrata è la versione di Giacomo Fuligatti, il quale scrive che “In entrar nel Regno di Castiglia fu riceuuta la Regina Sposa da gli Infanti Don Sancio, e don Giacomo suoi fratelli cugini, & trattata sempre alla Grande, & alla Reale, e non mai abbandonata da Don Giacomo, che la serui fino che l'hebbe consegnata in Braganza”, in *Vita*, pp. 10-11. Il racconto dell'evento è totalmente assente nell'*Historia*.

<sup>239</sup> *Historia*, p. 17.

Como os aplausos do Mundo não divertiaõ a Santa Rainha dos cuidaos do Ceo, antes eraõ maiores os cuidados do Ceo entre os aplausos do Mundo, desangando-a a gloria que se desvanece, que se ha de procurar a que sempre dura, visitou o Convento dos Religiosos de Saõ Francisco, qua jà era ornamento e devoçaõ<sup>240</sup>.

La seconda tappa portoghese del convoglio nuziale è Trancoso, piccolo castello del distretto di Guarda dove ad attendere la giovane Isabel c'è don Dinis in persona; in questa cittadina si concludono le nozze iniziate 'per procura' nella reggia di Barcellona. Ad eccezione del mese in cui si celebrano le *bodas* gli agiografi non tramandano particolari sull'evento. L'unico testimone che offre una descrizione più dettagliata del luogo è Giacomo Fuligatti, che invece si concede una breve parentesi erudita sul luogo. La cittadina di Trancoso è descritta all'interno di un *locus amoenus* ed è celebrata per la nobiltà degli abitati e le forti difese. Dal nucleo urbano si sprigionano effetti positivi sulla campagna circostante, idealizzandola e ingentilendola con riferimenti ai tornei cavallereschi.

Trancoso è vn castello di bellissimo sito, d conveniente grandezza, e ben fortificato di muraglie, in vna amena collina. Ha sotto di sé vn'ampia, e spatiosa campagna, molto 'a proposito per tornei, e cauallereschi essercitij. Qui giunta la Reale Sposa nel mese di agosto 1272, fu riceuuta dal Rè Don Dionisio, e salutata Regina da tutto il Regno di Portogallo: pois i celebrarono le nozze con tutto quello splendore, e magnificenza, che la generosità del Rè e dignità della Regina ricercauano<sup>241</sup>.

L'esattezza cronologica viene invece finalmente recuperata dall'autore de *La Reggia*.

Accolta poscia da Alfonso fratello del re, con quella Pompa maggiore, che richiedeva il merito d'vna tanta Regina, ed incaminata fino a Trãcoso, doue il Rè marito l'attendeua, furono iui l'Agosto 1282 solenni oltre modo, e ricolme del Viua, delle acclamazioni de' sudditi, celebrate le nozze<sup>242</sup>.

E successivamente ribadita nell'*Historia*.

<sup>240</sup> *Ivi*.

<sup>241</sup> *Vita*, p. 11.

<sup>242</sup> *La Reggia*, p. 89.

Como estavam recebidos por procuração na cidade de Barcellona, o acto que se celebrou na igreja de S. Bartholomeu daquela villa, di de S. Joaõ de mil, e duzentos e oitenta e dois, seria receberem as bençaõs, porque reys taõ catholicos naõ omitiram estas religiosas cerimonia<sup>243</sup>.

Il vescovo di Porto, in questo caso, contribuisce ulteriormente alla ricostruzione storica dell'evento informando il lettore sul luogo, l'*egreja de S. Bartholomeu*, sul giorno, *dia de S. Joaõ*, e sull'anno, *mil e duzentos e oitenta e dois*. Nella stessa agiografia, dopo il racconto delle nozze, si continua riportando il tragitto preciso del viaggio che la coppia reale compie verso Coimbra e le soste che i due sovrani fanno nelle città situate lungo il cammino.

Devevese ElRey em Trancoso quase todo o Mez de Julho ... por dar lugar às festas que o Reyno lhe determinava fazer naquella Vila por primicias do seu contentamento. [...] Acabadas as festas, se passou ElRey para a Cidade de Guarda, e fazendo jornada pela de Viseu, se deteve nella alguns dias atè que ultimamente se veyo para a de Coimbra<sup>244</sup>.

Ad eccezione di Trancoso, dove la repressione dionisina non è stata particolarmente aggressiva, le altre tappe del viaggio hanno subito l'affermazione cruenta del giovane re don Dinis, l'imposizione di una nuova economia agraria ed il fenomeno dell'incastellamento. Guarda la terza tappa vede forte l'oppressione dionisina, che nel 1281/1282 impone le *Cortes de Guarda*, allo stesso modo la vicina Viseu. Sono passati in rassegna luoghi e territori strategici per i quali il re aveva lottato contro il fratello, l'*infante* don Afonso, e contro la nobiltà locale gelosa della propria autonomia. Il passaggio di Isabel è quasi un atto 'di riparazione', che riabilita il potere di don Dinis e consacra l'appartenenza di detti luoghi alla corona lusitana.<sup>245</sup>

<sup>243</sup> *Historia*, p. 18.

<sup>244</sup> *Ibidem*, pp. 21 e 22.

<sup>245</sup> Le zone della Coa e della Riba Coa e, solo successivamente, l'Alentejo sono state quelle più interessate dal fenomeno dell'incastellamento promosso proprio da don Dinis. Molti di questi castelli, andati distrutti nelle lotte della *reconquista* vengono riedificati totalmente da don Dinis: "Nas terras de Ribacoa assistiu-se à riedificação dos castelos de Alfaiates, Castelo Bom, Castelo Melhor, Castelo Mendo, Castelo Rodrigo, Pinhe, Sabugal e Vilar Maior.", in Cfr. J. Serrão, *Dicionário de História de Portugal*, Livraria Figuerinhas, Porto 1963-1971, vol. IV, p. 254.



## 6. Santità regale.

### 6. 1. Isabel regina.

*Ainda que a Sãta Rainha se oppoz à graça que pertendia o Infante, naõ se oppoz ao seu acomodamento, antes desejava que seus Filhos naõ padecessem o desamparo, com tanto que o Reino ficassem sem perigo, e nesta forma mostrou a candida sinceridade, que deve observar hũa Magestade Catholica; que a virtude naõ impede a politica, e naõ he a boa politica, que se naõ rege pela virtude<sup>246</sup>.*

Nell'*Historia* il vescovo Fernando Correia de Lacerda celebra con queste parole l'impegno istituzionale e politico di Isabel. La regina, infrangendo ogni pregiudizio di genere, è una figura politicamente dinamica; la sua *boa politica* fa parte di un sistema governativo basato sulla *candida sinceridade* e diventa un ambito in cui poter esercitare la *virtude*, che, come è ben specificato, non impedisce l'esercizio della politica, ma lo sostiene. L'entusiasmo dell'autore per l'attivismo politico della *rainha* e, più in generale, delle donne di alto rango è il risultato di un lento processo di rivalutazione femminile, i cui effetti sono palesi anche nelle agiografie delle altre regine del tempo<sup>247</sup>. La grande alacrità politica, presente in questi testi, è il frutto della ricostruzione agiografica, poiché in realtà la presenza femminile nell'amministrazione è ancora scarsa a causa del pregiudizio misogino che svaluta l'impegno amministrativo delle donne<sup>248</sup>. Isabel però è un caso a parte, in quanto fin

<sup>246</sup> *Historia*, p. 70.

<sup>247</sup> Cfr. N. Zemon Davis, *Donne e politica*, in G. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, a cura di N. Zemon Davis e A. Farge, Laterza, Bari 2009, pp. 201-219.

<sup>248</sup> Come esempio si riporta l'*incipit* dell'articolo citato nella nota precedente i cui è chiara la svalutazione della donna in campo politico. "Nel 1586, nell'edizione latina dei suoi famosi *Sei libri della Repubblica*, Jean Bodin ragionava sui diversi ordini e gradi dei cittadini di una repubblica e affermava come per un ripensamento:

dal giorno del suo ingresso in Portogallo è chiamata a gestire, anche politicamente, i feudi che il marito don Dinis le offre. L'infaticabile zelo nella gestione del potere non è soltanto una creazione letteraria, ma si impone come elemento portante della narrazione comprovato da una lunga serie di documenti, lettere e dispacci rigorosamente autografi raccolti e commentati da S. Antunes Rodrigues nell'opera *Rainha Santa, cartas inéditas e outros documentos*: ogni loro pagina è utile per confermare la personalità forte della regina e testimoniare le abilità politiche e diplomatiche, spesso surclassate dalle virtù<sup>249</sup>. Isabel incarna a pieno la *mulier virilis*, schierata politicamente, capace di intrattenere rapporti diplomatici, stipulare matrimoni e gestire trattative di pace. La pace infatti si impone come l'unico piano di governo della regina; ed è a causa della continua ricerca della concordia, prima in Portogallo e poi nella penisola iberica, che viene innalzata tre secoli all'onore degli altari e ricordata tra gli operatori di misericordia<sup>250</sup>. In quel periodo storico, molte sono le occasioni di guerra che stravolgono il Portogallo e gli altri regni peninsulari, momenti critici in cui è saggiata la tempra della regina:

---

Per quanto riguarda l'ordine e grado delle donne, non voglio occuparmene; penso soltanto che sia opportuno che esse vengano tenute lontano da tutte le magistrature, i luoghi di comando e giudizi, le assemblee pubbliche e i consigli, così che si occupino solo delle loro faccende donnesche e domestiche (*De Repubblica Libri Sex*, 1586).

Nel 1632, un giurista inglese faceva un'analogia distinzione nel presentare un libro sulle leggi e gli statuti per il sesso femminile:

Le donne non c'entrano affatto con la definizione delle leggi o con la loro approvazione, con l'interpretazione delle leggi o con la discussione che se ne può sentire nelle aule universitarie, nelle corti di giustizia e nelle allocuzioni giudiziarie, e dunque esse restano fermamente legate alle costituzioni degli uomini, mentre la loro ignoranza le giustifica poco o nulla (*T. E., The Lawes Resolution of Womens Rights*)".

In *ibidem*, p. 201.

<sup>249</sup> Cfr. S. Antunes Rodrigues, *op. cit.*

<sup>250</sup> Isabel è ricordata dalla Chiesa tra gli operatori di misericordia. Nel *Proprio* della S. Messa così è ricordata nell'orazione iniziale: "Dio clementissimo, che fra le altre mirabili doti hai conferito alla beata regina Elisabetta la prerogativa di placare i furori della guerra, concedici per sua intercessione, dopo la pace di questa vita mortale che da te imploriamo, di giungere alla gioie eterne. Per Cristo nostro Signore", in *Messale Romano*, promulgato da Giovanni Paolo II, 2000 aprile 20, Città del Vaticano 2000. La stessa caratteristica viene ribadita nell'orazione della Liturgia delle Ore al proprio di S. Elisabetta del Portogallo del 4 luglio: "O Dio di amore e di pace, che hai dato a Santa Elisabetta del Portogallo il dono mirabile di riconciliare fra loro i nemici, concedi anche a noi di essere sempre operatori di pace perché possiamo chiamarci tuoi figli", in *Liturgia delle Ore*, Lev, Città del Vaticano 1975, giorno 4 luglio.

la prima è offerta dalla crisi dinastica innescata dalla ribellione dell'*infante* don Afonso, fratello minore di don Dinis, che avanza pretese sulla successione al regno; la seconda circostanza riguarda la guerra civile apertasi con l'insurrezione di don Afonso, figlio di don Dinis, che, aspirando al trono prima del tempo opportuno, muove guerra contro il padre; la terza ed ultima crisi militare vede invece contrapposti don Afonso, ora divenuto re, e il genero don Fernando di Castiglia, che aveva appena ripudiato Maria, figlia del re portoghese. Un quadro geopolitico molto vasto e complesso, che solo l'intervento di Isabel riesce a riconciliare. Nella continua ricerca della pace nella penisola iberica è facile rintracciare la natura nazionalista, volta alla salvaguardia della concordia e della sicurezza dei regni peninsulari. La stabilità del regno portoghese non ha soltanto un risvolto politico, ma è inserita all'interno di un disegno provvidenziale più ampio. Nel personaggio della regina coincidono l'esperienza politico-diplomatica e la carica religiosa, elementi che consentono la progressiva fusione dell'identità statale e del credo religioso in una più grande coscienza nazionale; in questo modo i testi agiografici vogliono raccontare la storia meravigliosa di una regina, divenuta poi santa, ma formare anche una solida identità statale<sup>251</sup>.

Prima dell'assolutizzazione dell'elemento ascetico-penitenziale, Isabel è essenzialmente un personaggio dinamico, le cui capacità diplomatiche si riscontrano nell'affermazione della sovranità del marito don Dinis nella lotta contro il fratello l'*infante* don Afonso, nella

---

<sup>251</sup> Un'importante intervento sul rapporto fra l'identità politica e religiosa delle nazioni moderne europee è quello di S. Cabibbo dal titolo *Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*. A proposito del binomio identità politica/identità religiosa la studiosa analizzando i testi provenienti alle cause di canonizzazione presenti negli Archivi Vaticani afferma che: "si tratterà quindi di scomporre il binomio identità politica/identità religiosa, lavorando su una dimensione, in qualche modo *événementielle* delle singole raccolte che consenta di percepire spinte e resistenze al configurarsi di *pantheon* rappresentativi di un'identità statale: dirigendo l'attenzione, per un verso, sui mutamenti degli equilibri nazionali ed internazionali europei, che certamente incisero sulla decisione di mettere in cantiere e di pubblicare una raccolta agiografica; orientando l'analisi, per l'altro, sulle relazioni di *patronage* che intercorrevano fra *élites* civili e religiose degli Stati e i «partiti» nazionali, rappresentati dai cardinali dei vari paesi presenti nella curia romana". Cfr. S. Cabibbo dal titolo *Locale, nazionale, sovranazionale. Qualche riflessione sulle raccolte agiografiche di età moderna*, in *Europa Sacra, Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Carocci Editore, Roma 2002, p. 399.

confermazione sul trono del figlio legittimo don Afonso e, in ultimo, nella difesa dell'unione e della stabilità degli regni iberici dal pericolo della guerra intestina e della minaccia musulmana.

## 6. 2. In difesa della nuova patria.

Giunta in Portogallo e terminati i festeggiamenti per le nozze reali, si riaccende il dissidio tra don Dinis e il fratello minore, l'*infante* don Afonso. Il *casus belli* di questo conflitto sta nel rifiuto del re di riconoscere alle figlie dell'*infante* il legittimo possesso dei feudi ereditati di Portalegre, Marvão, Arronches e Castelo de Vide<sup>252</sup>, località del nord-est situate lungo il confine castigliano, in una posizione strategica. La moderna critica storiografica identifica l'origine della lite nell'*impasse* dinastico, sorto subito dopo la morte di don Afonso III, padre dei due contendenti, e nella pretesa di don Afonso di ereditare la corona portoghese. L'*infante* infatti, facendo riferimento alla scomunica che aveva colpito il matrimonio del padre sotto cui era nato don Dinis, si considera l'unico erede e pretende la successione al trono in qualità di primo figlio legittimo<sup>253</sup>. Il rapporto tra i due fratelli alterna

---

<sup>252</sup> “Pelo ano de 1286 acendeu-se a antiha querela com o seu irmão lídimo D. Afonso, que havia recebido de D. Afonso III o senhorio de Portalegre, Marvão, Arronches e Castelo de Vide, com o direito de poder transmitir esses bens por morte. Sucedeu, porém, que tendo casado com a infanta D. Violante de Castela, a sucessão ficou em três filhas – D. Isabel, D. Costança e D. Maria – que ali viveram sempre. Invicando razões de política nacional, não quis o monarca abilitar a uma herança que viria mais tarde a colocar as vilas e castelos portuguese nas mãos da nobreza castelhana. A medida visava impedir a concretização de direitos senhoriais que punham em causa a integridade do Reino, não apenas quanto a futuras ambições de Castela, mas também no que respeita ao infante D. Afonso, que entendia pertencer-lhe o trono”, in J. Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, Editorial Verbo, Lisboa 1988, vol. I, p. 248. Non deve sorprendere la volontà di don Afonso di vedere riconosciute le figlie nei propri feudi perché “la successione delle figlie nei feudi era divenuta una prassi comune nella società feudale tanto al nord quanto al sud dell'europa. Investiture di feudi appaiono presto, a partire dal X secolo nel Mezzogiorno della Francia e si svilupparono ovunque durante i secoli successivi”, in M. T. Guerra Medici, *Donne, famiglia e potere*, in «*Con animo virile*». *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (sec. XI- XV)*, a cura di P. Mainoni, Viella, Roma 2010, p. 33.

<sup>253</sup> L'origine del dissidio fra i fratelli sta nella questione dinastica apertasi con la deposizione di Sancho II di Castiglia e l'incoronazione di Alfonso III nel 1248. Questi, infatti, pur non avendo ancora chiuso il suo primo matrimonio con Matilde, contessa di Boulogne, e avendo visto l'Algarve invaso dalle truppe di Alfonso X di Castiglia, pattuisce una nuova alleanza politico-matrimoniale con la Castiglia

continuamente brevi momenti di pace ad estenuanti periodi di guerra spietata e rivolte sanguinose. I documenti storici permettono di dividere la lunga serie di disordini in tre momenti distinti: il primo nato dopo la *querelle* sulla proprietà dei feudi al confine con la Castiglia, il secondo in concomitanza con la promulgazione delle *Inquirições Gerais* del 1284<sup>254</sup> ed il terzo nella serie degli episodi bellici registrati tra il 1299 e il 1300 e terminati con la firma della pace di Lisbona<sup>255</sup>.

I testi agiografici non possono e non riescono ad essere puntuali nel riportare l'evoluzione cronologica delle lotte tra don Dinis e l'*infante* don Afonso, ma si limitano a ricordare soltanto alcuni particolari funzionali alla celebrazione dell'iniziativa pacificatrice di Isabel. La capacità di comprensione e di interpretazione degli eventi bellici da parte degli autori rimane superficiale e lacunosa. Un esempio della scarsa cura per il dato storico emerge dalla *Lenda*, opera in cui si fa una citazione sommaria delle discordie e preferisce non scendere nei dettagli.

---

accettando di sposare Beatrice di Castiglia, figlia bastarda del re spagnolo. Il nuovo matrimonio crea una lunga crisi in Portogallo e viene condannato anche dall'allora papa Innocenzo IV per il grado di parentela esistente tra i nuovi coniugi. La situazione si riappacifica nel giugno del 1263 quando Urbano IV con la bolla *In nostra e quicæ estia* dichiara legittima l'unione tanto osteggiata. Alla morte di Alfonso III si riapre una nuova crisi tra Dinis, primogenito ed erede al trono, ed il fratello minore Alfonso. Quest'ultimo non accetta la successione di Dinis poiché alla data di nascita di Dinis il matrimonio dei genitori era ancora illegittimo.

<sup>254</sup> Quest'ultima crisi è sintetizzata magistralmente da F. F. de la Figanière: “Dous annos depois, em 1299, o infante D. Affonso hasteou pela terceira vezo pendão da rebeldia. A causa que os historiadores assignalam a esta nova discordia pôde ver-se em outro logar; apenas reflectiremos que è muito crível que, instruido o infante do qu ena alcaçova de Coimbra se machinára contra elle, se deixasse arrastar a esse extremo com tanta mais facilidade quanto havia de ser intensa a sua indignação. D. Dinís marchou a acommetter o infante, que se acolhêra a Portalegre; mas este resistiu por uns cinco mezes antes de render-se. Finalmente fez-se a paz, na qual dizem que dona Isabel influiu bastante, o que è natural de suppôr: o certo è que ella cedeu a posse de Cintra, que o rei lhe havia dado em 1287, para que esta villa e Ourem fossem entregues ao infante em troca de Portalegre e Marvão”, in F. F. de la Figanière, *op. cit.* p. 153.

<sup>255</sup> La guerra tra don Dinis e l'*infante* Afonso si risolve dopo che il re portoghese ha intessuto una salda politica matrimoniale con la Castiglia. Essendo spiazzato da questa iniziativa “o infante D. Afonso resignou às quatro vilas para receber, a título de indemnização, Sintra, Ourem e outros lugares da comarca de Lisboa. O que estava em causa para o nosso monarca não era o reconhecimento dos direitos senhoriais do irmão, mas so justo receio de que, com base nos castelos do Alentejo, este viesse a criar problemas à integridade do Reino que o Tratado di Alanices havia praticamente definido”, in J. Veríssimo Serrão, *História de Portugal ...* p. 249.

Depois que esta rainha veo a Portugal, recreceu descordia antre elrey D. Dinis e o infante D. Afonso, seu irmão. E esta rainha, veendo esta descordia maior e dano em [n]a terra, tratou esta rainha per si e per seu Conselho e por prelados e outros omões bõos aveença antre elrey e o ifante, seu irmão, e, pera se fazerem a paz e concordia, entregou a elrey a vila de Sintra, que ela tinha de sa mão delrey, e deu elrey outros logares ao ifante, pera se manter com eles<sup>256</sup>.

È scritto chiaramente che la tensione fra i fratelli e il malessere generale già preesistevano all'arrivo di Isabel, la discordia infatti non cresce ma *recreceu*. Nonostante il ruolo subalterno della protagonista, l'agiografo coglie l'occasione per accennare alle qualità 'politiche' della stessa, spese in difesa della corona portoghese e del ristabilimento dell'ordine sociale. La regina infatti, comprendendo la pericolosità della *descordia* e del *dano* per l'integrità della nazione, intesse una fitta rete di rapporti tra i contendenti, consultando anche le istituzioni politiche e religiose per scongiurare la possibile guerra civile, la divisione del regno e raggiungere le tanto attese *paz* e *concordia*. Per la formazione del personaggio di Isabel è chiaro che l'anonimo autore fa riferimento ad un modello letterario già consolidato dalla prima agiografia cristiana di ambito merovingio, ovvero la *regina mediatrix*<sup>257</sup>. Scongiurata la fine del regno portoghese e ristabilita la sovranità di don Dinis, Isabel si preoccupa di ricostruire l'ordine sociale messo in discussione dalle pretese dell'*infante*.

E fez que o ifante ficasse por vassalo delrey e para seer a seu serviço em todo o tempo, quando a elrey comprisse sa ajuda e seu serviço<sup>258</sup>.

Diogo Affonso nella sua *Vida* si distingue per aver riportato un'interpretazione alternativa dell'avvenimento storico e del ruolo svolto dalla regina portoghese.

<sup>256</sup> Lenda, pp. 30-31.

<sup>257</sup> I modelli della *regina mediatrix* sono rintracciabili nelle agiografie delle sante nobili merovinge. Di queste bisogna ricordare le vite su Bilihildis (Bililde) duchessa della Francia orientale († 734?) e su Matilde di Germania († 968). I canoni di questa stilizzazione verranno poi ripresi nell'adattamento della vita di santa Margherita regina di Scozia († 1093). Cfr. R. Gregoire, *op. cit.*, p. 280.

<sup>258</sup> Lenda, p. 31.

Vindo el rey dom Dinis a grandes differenças cõ ho Iffante dom Affonso seu irmão, te chegarẽ a pelejar, & tudo sobre rendas. Ella esquecida do concerto ser aa cõ tadas partes, cõ sua muyta virtude & bõ conselho os pacificou, alargando a el rey Cintra, & algũs outros lugares, querendo mays serse em necessidades, q a el Rey, & a o Iffante seu cunhado em imizades, & ao seu pouo em discordias: & tudo sobre bẽs temporaes, que ella mais não estimua que em quanto a ajudauã alcançar a bẽ auenturança: & assi pacificou a el Rey, & ao Iffante, & ao pouo<sup>259</sup>.

L'*historiador* sembra ignorare l'elemento dinastico e preferisce concentrare l'attenzione sulla sola questione economica: le grandi *differenças* tra i due fratelli nascono a causa delle *rendas*, le rendite. Diversamente da quanto è scritto nella *Lenda*, la protagonista della *Vida* non fa più riferimento alle strutture politiche e religiose per raggiungere la pace, ma riesce da sola nella pacificazione di don Dinis con l'*infante* don Afonso, ricorrendo soltanto a *virtude & bõ conselho*. Queste due virtù servono come preannuncio alla celebrazione della generosità di Isabel che, per il raggiungimento della pace, cede volontariamente i propri feudi al cognato. La beatificazione del 1516, avvenuta qualche anno prima della compilazione della *Vida*, induce a ridurre il fattore politico e ad approfondire l'elemento ascetico-penitenziale, in vista di una possibile futura canonizzazione.

La sintesi dell'elemento dinastico con il fattore economico caratterizza invece le opere composte dagli autori italiani. Nei loro testi si nota una sorprendente attenzione all'analisi storica ed è presente un dettagliato esame delle effettive cause degli eventi. La materia storica, pur essendo ancora concentrata in brevi introduzioni, ritrova finalmente l'originaria indipendenza, svincolandosi dall'assoggetamneto del genere agiografico. Il gesuita Giacomo Fuligatti contestualizza magistralmente la vicenda storica ed apporta particolari importanti per facilitare la comprensione degli eventi, informazioni storiche preziosissime (assenti anche nelle stesse agiografie portoghesi) come la notizia della morte del figlio dell'*infante* don Alfonso e la proposta dell'investitura pontificia per

---

<sup>259</sup> *Vida*, pp. 10-11.

le figlie. L'autore, infrangendo il silenzio degli altri agiografi<sup>260</sup>, fa una rapida descrizione dell'*infante* don Afonso e della sua famiglia. Molto attento al dato storico riporta le preoccupazioni di don Dinis nel riconoscere le nipoti nei feudi al confine della Castiglia:

haueua il Rè Dionisio vn fratello per nome Don Alfonso, al quale il padre haueua dato varie Castella: e terre ne' confini del Regno verso Castiglia, con questa conditione che i figliuoli maschi soli ne potessero essere heredi. Era già morto all'Infante Don Alfonso l'vnico figlio, che haueua; e procuraua dal Re e dal Papa l'inuestitura dello stato per le figliuole femine che pretendeua di accasare con alcun Principe Castigliano<sup>261</sup>.

Se nelle prime agiografie Isabel rimane in secondo piano ed il suo operato non riesce ad imporsi nella narrazione, ora invece si assiste al recupero sistematico della dinamicità del personaggio con l'inserimento della protesta fatta davanti a don Dinis contro le pretese del cognato: si impone sulla scena una regina *diligēte in procurare la pace*, ma risoluta, tenace nella difesa dell'unità nazionale e degli interessi della corona, nonché sollecita nel *troncare nel bel principio la radice delle discordie*. Un insieme di qualità che testimonia la precoce identificazione dello spirito nazionalista nella figura della *rainha* Isabel. Aggiunge infatti Giacomo Fuligatti che

la Regina Donna Isabella, si come in altre occasioni si sera mostrata diligēte in procurare la pace; così hora si mostrò sollecita in troncane nel bel principio la radice delle discordie. Però essendo desiderosa di stabilir fermamente la pace del Regno, offerì al rè vna supplica à nome del Principe figliuolo, nella quale esponeua di quāto pregiudicio era la domanda dell'Infante Don Alfonso alla corona di Portogallo, essendo cosa che lo smembrar vno stato ne' confini tanto geloso, ò era il porre

---

<sup>260</sup> Se Giacomo Fuligatti abbonda di particolari più concisa è invece la versione offerta da Pico Ranuccio che sulla questione si limita a scrivere che: "Era nato graue, e periglioso contrasto trà il Re Dionigi, & l'Infante Don Alfonso suo fratello, perche questo non hauendo se non figliuole femmine voleua in esse per maritarle più altamente trasferire alcuni Stati, che possedeua, che alla morte di lui douessero alla corona ricadere, e benche a contendere sopra ciò ciuilmente tra di loro si cominciass, si fece però facilmente passaggio dalle parole a' fatti, si come per ordinario in somiglianti contese di Stati suole auuenire, percioche il Re uolendo con sicurezza procedere s'impossessò con d'armi d'alcune Castella più importanti godute dall'Infante", in *La principessa santa*, p.17.

<sup>261</sup> *Vita*, p. 27.



pericolo tutt'il regno, ò stabilir vn seminario di graui discordie<sup>262</sup>.

Il mantenimento dell'unità nazionale si deve alla sola iniziativa di Isabel, che riesce a convincere il consorte del *pregiudicio* insito nella richiesta del fratello nel vedere riconosciuti i diritti delle figlie sui possedimenti feudali. Dinamicità, franchezza e determinazione modellano ed animano un personaggio fino ad allora limitato in una dimensione ascetico-penitenziale. Questa vivacità non riesce a durare nelle altre agiografie e si indebolisce progressivamente con la riproposizione delle consuete immagini ascetiche, ugualmente necessarie al raggiungimento della pace e, ancor più importante, alla futura canonizzazione; lo spessore della protagonista viene gradualmente assottigliandosi, retrocedendo all'interno della più ordinaria dimensione penitenziale.

Ricorse la Santa Regina prima d'ogn'altra cosa alle solite armi delle orationi, limosine, digiuni: conuocò poi li più prudenti, e sauij Prelati del Regno per consiglio, e per aiuto: non lasciò di tentar tutti quelli mezzi che poteuano aiutare alla pace, & alle concordia: e finalmente ella stessa entrò nel negotio con destrezza, & efficacia singolare<sup>263</sup>.

Se in Italia tende ad affermarsi un'immagine della regina oscillante tra l'attività politica e il rigore ascetico, nell'*Historia* si riconfermano caratteristiche basilari come l'attivismo politico e l'intraprendenza diplomatica. Nella rivisitazione della vicenda storica, operata dal vescovo di Porto, all'indebolimento del personaggio di don Dinis si contrappone la veemenza della consorte, che, dopo un'assenza iniziale, torna prepotentemente sulla scena disapprovando le pretese del cognato, criticando le decisioni prese dal marito ed arrivando perfino ad inveire:

tinha visto o dano que recebia o reyno alheando-se quelle Castellos da Coroa: que o Infante não tinha nelles algum direito, e a vontade de ElRey D. Affonso fora, que na herança da doação

---

<sup>262</sup> *Ibidem*. Della stessa vicenda storica parla anche J. C. Gimenez, che, basandosi su quanto affermano i documenti storici, riesce a ricostruire la dinamica dell'evento. "Esse ato levou a Rainha a rechaçar a atitude do Infante e a fazer um apelo impetuoso junto à Corte por aqueles bens. Porém não a favor do cunhado, mas sim, em defesa do bens como patrimônio do reino e herança dos seus próprios filhos", in J. C. Gimenez, *op. cit.*, p. 44.

<sup>263</sup> *Vita*, p. 28.

naõ entrasse successaõ que naõ fosse legitima, e que alterar a sua vontade era um prejuizo da Coroa, em cujo nome, e de proprios Filhos protestava<sup>264</sup>.

La reazione animata di Isabel e l'apparente accettazione delle decisioni di don Dinis servono all'autore a ribadire la virtù della *prudencia*, praticata non solo per scopi ascetici, ma anche per fini diplomatici<sup>265</sup>. La presunta inattività della regina si rivela essere un'abile mossa politica, in quanto, delusa dalla debolezza del marito, decide di risolvere la questione con le proprie forze ed affrontare direttamente il cognato ribelle:

pois tratando do bem da Coroa, fallou ao Infante com clareza, acçaõ dignamente Real, e verdadeiramẽte Catholica, porq ainda que a politica chama à equivocacãõ industria, à fraude destreza, nem a Magestade se equivoca, nem a virtude engana; ainda que a Santa Rainha parecesse a si mesma contraria, pois quando os Filhos illigitimos de ElRey eraõ tam seus favorecidos, parece que queria que os de Infante ficessem desherdados, o intento naõ era impedir a herança, ma snaõ defraudar a Coroa, que os Justos, ainda que trataõ dos interesses alheos, naõ se obrigaõ a omitir os proprios<sup>266</sup>.

L'azione diplomatica di Isabel è concentrata nella pregnante espressione *fallou ao Infante com clareza*, nella quale si nota la celebrazione dell'attività negoziatrice in quanto l'azione risulta essere *dignamente Real e verdadieramẽte Catholica*. L'intervento della regina convince il cognato don Afonso ad abbandonare le pretese di legittimazione e scongiura la dissoluzione della nazione portoghese. La strenua difesa dell'unità del regno portata avanti da Isabel è in linea con il tendenza dell'agiografia del periodo che utilizza le figure dei santi portoghesi e le loro opere per rinsaldare il sentimento nazionale in un periodo in cui la nazione portoghese era 'formalmente' occupata da una potenza straniera, la Spagna<sup>267</sup>. In realtà le pretese e le rivendicazioni dell'*infante* si concludono soltanto con la morte prematura dello stesso.

<sup>264</sup> *Historia*, p. 68.

<sup>265</sup> "Os nossos Escritores magnificaõ nesta deliberaçãõ a heroica prudencia da Santa Rainha, e ella he, sem duvida, hum grande elogio de Sua Magestade, e virtude", *ibidem*, p. 69.

<sup>266</sup> *Ibidem*, pp. 69-70.

<sup>267</sup> "O facto de se utilizar o fenómeno da santidade como algo que deveria obrigar a revalorizar a história e a identidade do reino [...] mostra exemplarmente o

### 6. 3. In difesa della corona portoghese.

Pacificato don Dinis con l'*infante* don Afonso e scongiurata la divisione del regno portoghese, Isabel interviene direttamente in un altro dissidio, nato all'interno della famiglia reale, tra il marito e il figlio don Afonso<sup>268</sup>: dal 1319 al 1325 il Portogallo rischia, per tre volte, di essere

---

quanto o tal fenómeno se impunha como referente, simultaneamente espiritual, cultural e politico.”, in M. de L. Correia Fernandes, *História, santidade e identidade. O agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*, in «Via spiritus», 3, (1996), p. 41.

<sup>268</sup> I lunghi dissidi tra don Dinis e il figlio cominciano nel 1312 quando Alfonso protesta pubblicamente per i favori che il padre riserva al fratellastro Alfonso Sanches, che percepisce come un'autentica minaccia alla sua successione al trono. Questa situazione già pesante era destinata a peggiorare nel 1314 quando don Dinis nomina Alfonso Sanches *mordomor do reino*, ovvero gli affida il controllo amministrativo di tutto il regno. Dopo cinque anni di apparente calma, le proteste del figlio legittimo si trasformano in guerra civile, quando nel 1319 all'Infante viene negato il controllo della giustizia. Gli scontri tra don Dinis e il figlio possono essere riassunti in tre fasi ben distinte, tre momenti in cui il Portogallo si trova separato in due fazioni. I combattimenti della prima fase cominciano nel 1320 e si prolungano fino al 1322: in questo periodo don Dinis lancia tre manifesti contro il figlio rispettivamente il primo luglio del 1320, il 15 maggio e il 17 dicembre del 1321. Proprio nel 1321 Alfonso, sostenuto dal conte Pedro de Barcellos, suo fratello naturale, e da un modesto esercito, stabilisce Coimbra come suo quartier generale da dove far partire le ostilità contro il padre e i suoi eserciti. Ben capendo la pericolosità della situazione, Isabel decide di appellarsi al papa Giovanni XXII, il quale emette una bolla per far cessare le ostilità in corso: il testo di detto documento raccomanda di non mutare la naturale successione al trono portoghese di Alfonso. Importante in questa crisi portoghese è l'intervento della corona aragonese: Jaime II d'Aragona, fratello naturale di Isabel, ha un acceso scambio epistolare con don Dinis. Alle lettere che il monarca portoghese invia al cognato per lamentare l'inopportuno comportamento del figlio e le minacce alla pace del regno, risponde don Jaime che rimprovera don Dinis di favorire il figlio bastardo e di escludere dalla vita politica il figlio naturale Alfonso. Non avendo l'appoggio di nessuno e temendo una partecipazione della moglie nella lotta con il figlio, don Dinis arriva perfino ad esiliare Isabel ad Alenquer privandola di tutte le donazioni territoriali. Falliti i tanti tentativi riappacificare le due fazioni la situazione sembra capitolare quando il 31 dicembre del 1321 don Dinis assedia con un grande esercito Coimbra, dove si era già stabilito il figlio. La disparità delle forze sfavorisce il piccolo esercito dell'Infante. Violando l'esilio ad Alenquer la regina, appoggiata anche dal bastardo Pedro de Barcellos, va incontro ai due contendenti e finalmente riesce a stabilire un accordo e a siglare la pace, passata alla storia come la pace di Leiria. La seconda fase dei combattimenti tra don Dinis e Alfonso si apre nel 1323, allorquando alle pretese dell'Infante di sollevare il bastardo Alfonso Sanches dalla carica di *mordomor do reino*, di assicurare il diritto alla successione e di avere il controllo della giustizia, il padre risponde con un documento pubblico con cui viene bandito Alfonso con tutta la sua famiglia. In questa fase il re ha l'appoggio quasi generale dei figli bastardi e della nobiltà. La crisi interna si acutizza quando, nell'ottobre del 1323, i due eserciti si affrontano nel territorio di Loures e Alavade, piccoli centri nelle vicinanze di Santarém. Anche in questo caso fondamentale si è rivelato essere l'intervento di Isabel e di Gonçalo Pereira, vescovo di Lisbona, che dopo incessanti sforzi diplomatici sono riusciti a pacificare le due parti. L'ultima fase della lotta tra don Dinis e il figlio

dilaniato dalla guerra civile che vede contrapposti i due uomini. La storiografia tradizionale vuole che il *casus belli* abbia avuto origine nel rifiuto del sovrano di affidare al figlio il controllo dell'amministrazione giudiziaria del paese, anche se – come hanno dimostrato gli studi storici moderni – la vera causa del litigio sono le attenzioni che don Dinis riserva al figlio bastardo, Afonso Sanches<sup>269</sup> e i timori dell'erede legittimo di essere spodestato. Le lotte intestine alla casa reale possono essere interpretate in una prospettiva più ampia ed è palese in esse lo scontro della politica accentratrice promossa da don Dinis contro le rivendicazioni localistiche della nobiltà terriera del nord del paese, stretta attorno a don Afonso<sup>270</sup>.

I testi agiografici, pur non dilungandosi sull'evoluzione cronologica degli eventi bellici, tramandano parzialmente il racconto dei

---

comincia nel febbraio del 1324 dopo che Alfonso aveva capeggiato una rivolta nella città di Santarém contro il padre. I rapporti si rovinano totalmente quando don Dinis comanda agli abitanti di Santarém di non accogliere il ribelle e i suoi alleati. In quest'ultimo conflitto torna a mediare il papa Giovanni XXII, che cerca di calmare e ridimensionare le pretese dell'Infante riconoscendolo come unico successore al trono portoghese. Dopo alcuni scontri si arriva finalmente alla pace. Prima di firmare i documenti, Alfonso presenta le sue condizioni che consistono in un aumento di 10.000 libbre annue, l'affidamento della carica di *mordomor do reino* a João Alfonso. Tutte le lotte finiscono il 31 dicembre del 1324 quando don Dinis redige il suo ultimo testamento nel quale indica Alfonso come unico erede del trono portoghese. Cfr. F. F de la Figanière, *op. cit.*, p. 126.

<sup>269</sup> Afonso Sanches (? , ma prima del 1286 – Castiglia, 1329) figlio illegittimo del re don Dinis e di dona Aldonça Roiz de Tella, meglio conosciuta come dona Aldonça Rodrigues Talha. Dopo aver trascorso la giovinezza a corte allevato ed educato dalla regina Isabel. Nel 1304 viene investito della signoria di Conde e nello stesso anno sposa dona Teresa Martinez de Meneses, signora di Albuquerque. Dopo questo matrimonio don Afonso diventa signore di Albuquerque in Castiglia. Religioso e devoto fonda insieme alla moglie il monastero di Santa Clara a Vila do Conde, dove sono sepolti entrambi. Entrato nelle grazie del padre ed avendo causato la gelosia del fratello legittimo, don Afonso assiste ai tanti disordini intercorsi tra il 1319 al 1323 tra il padre e il fratellastro. Salito al trono il fratello don Afonso viene privato di tutti i suoi beni e spedito in esilio in Spagna. Muore durante una battaglia in Castiglia. Nel XVIII secolo viene aperto sia per lui che per la moglie il processo di beatificazione da fra Fernando da Soledade. È ricordato anche come trovatore.

<sup>270</sup> A questo scontro corrisponde anche la contrapposizione tra due modelli di nobiltà, affermatasi nel passaggio brusco da una nobiltà di tipo guerriero ad una cortese. Il processo di modernizzazione della nobiltà comincia molto tempo prima del periodo dionisino, ma è proprio in questi anni che raggiunge il culmine. “A elevação de uma nobreza recente como aliada política em detrimento da antiga nobreza levaria esta última a empenhar-se em recuperar seus privilegios por meio do incentivo e apoio ao Infante Afonso contra o pai. Isso era patente quando as primeiras inquietações resultantes dos encontros entre Dinis e o Infante-herdeiro estavam relacionadas às honrarias que Dinis proporcionava aos filhos bastardos, nomeadamente Afonso Sanches”, in J. C. Gimenez, *op. cit.* pp. 51-52.

disordini e degli scontri che, come per il precedente conflitto, servono alla sola esaltazione della attività irenica di Isabel. La materia storica è debole e nell'economia della narrazione si riduce ad essere lo sfondo entro cui collocare l'azione dei vari personaggi. Ad aggravare la precarietà dell'elemento storico contribuisce il disaccordo degli autori, che in molti casi non concordano sulla natura della rivolta e sulle responsabilità dei due contendenti: se l'anonimo autore della *Lenda* vede in don Dinis e nei suoi consiglieri la causa della guerra, gli altri testi addossano tutta la responsabilità al giovane don Afonso e alla sua sfrontata superbia.

La *Lenda* introduce la narrazione dei fatti bellici passando in rassegna le possibili cause della ribellione di don Afonso e del conflitto seguente: le nozze non condivise con Beatrice Sanches di Castiglia<sup>271</sup>, la nascita dell'*infante* Pedro<sup>272</sup> a Coimbra e, di fondamentale importanza, il pellegrinaggio compiuto dal principe ereditario sulla tomba del martire Vicente<sup>273</sup>, patrono principale di Lisbona e della nazione portoghese.

---

<sup>271</sup> La consorte di don Alfonso è Dona Beatriz (Brites) Sanchez di Castiglia y Molina (Toro, 1293 – Lisbona, 25 ottobre 1359). Figlia ultimogenita di don Sancho IV l'Ardito, re di Castiglia e León, e della nobildonna Maria di Molina, Beatrice sposa Alfonso IV a Lisbona il 12 settembre del 1309: queste nozze sono il risultato del trattato di pace quarantennale di Alcañices, stipulato da Fernando IV di Castiglia e Dinis del Portogallo.

<sup>272</sup> Pedro Afonso (Coimbra, 19 aprile 1320 – Estremoz, 18 gennaio 1367) è il quartogenito re del Portogallo, ottavo re nella successione dinastica portoghese dal 1357 al 1367. A soli 5 anni viene sposato con la principessa castigliana Bianca, unione che per la giovane età dei coniugi non è stato mai consumato e quindi sciolto nel 1330. Nel 1339 a Lisbona Pedro sposa la principessa castigliana Costanza Manuel, per tutti e due queste sono già seconde nozze. Nonostante il matrimonio con Costanza, Pedro intraprende una relazione con la damigella Inês de Castro. Morta la moglie legittima alla nascita del futuro erede Ferdinando, Pedro non nasconde più la sua relazione con Inês e la sposa apertamente in Braganza nel 1354. Il padre Afonso preoccupato per la sorte dell'erede e nipote Fernando e per le mire castigliane dà ordine di assassinare la giovane Inês. Morto il re Afonso, Pedro sale al trono e vendica la morte della moglie uccidendo tutti gli emissari e dà ordine di riesumarne il corpo, di porlo sul trono dove poi lo incorona davanti a tutta la nobiltà e il clero portoghese. Muore ad Estremoz in Alentejo e viene sepolto ad Alcobaça.

<sup>273</sup> Vicente de Saragoça, conosciuto in Portogallo anche con il nome di Vicente de Fora, è stato un diacono martire della prima chiesa spagnola. I pochi dati storici tramandati informano che a Saragozza il vescovo Valerio gli conferì l'ordine del diaconato e l'incarico della predicazione. Nella sua missione il martire si dedica alla cura degli orfani, dei poveri e delle vedove. Viene catturato sotto la persecuzione di Diocleziano e Massimiano e martirizzato con il suo vescovo Valerio dal prefetto Daziano per essersi rifiutato di venerare gli idoli. Nel Medioevo le sue reliquie sono state oggetto di traslazioni, delle quali la più importante e l'ultima è stata quella che lo ha portato sul *Promontorium Sacrum* vicino Sagres, sull'odierno Cabo de São Vicente.

Intraprendere una *romaria* sulla tomba del santo 'nazionale' non è un'azione innocua, in quanto tale pratica pia si offre a numerose interpretazioni. Nel caso di don Afonso, il pellegrinaggio e le *vodas* fatte al martire possono essere interpretate come un normale gesto devozionale in riconoscenza per la nascita dell'*infante* Pedro, ma anche come l'affermazione prematura della propria condizione regale<sup>274</sup>. La seconda ipotesi sembra essere quella più credibile e la reazione spropositata di don Dinis ne conferma lo spessore: il re, stanco delle continue pretese del figlio, prende il pellegrinaggio come pretesto per imprigionarlo ed allontanare ogni pericolo di detronizzazione. In un clima politico teso e sospettoso le decisioni dei membri del Consiglio Reale influenzano la coscienza del vecchio sovrano da persuaderlo ad imprigionare il figlio.

E elrey [foi] enduzido, segundo se dizia, pera apoderar o  
dito ifante seu filho; e este nom no sabiam nem entendam senom  
aqueles que eram em aquele conselho<sup>275</sup>.

L'esattezza degli eventi storici si diluisce nel testo e scompare progressivamente e così la serie delle battaglie combattute o minacciate dal 1319 al 1323 non è riportata correttamente. Il testo si distingue per essere l'unico a condannare l'operato di don Dinis e a giustificare le rivolte di don Afonso: una scelta che avvalorata la tesi della compilazione della *Lenda* durante il regno dell'*infante Ardito*. Stupisce la scomparsa della figura di Isabel, l'anonimo autore infatti nell'esposizione delle imprese belliche sembra dimenticare la regina, che invece lavora in segreto per il raggiungimento della pace.

Con il passare del tempo cambiano i punti di vista e le interpretazioni degli eventi. Ben diversa è infatti la versione sulle cause

---

L'ultima traslazione si ha nel 1173, quando il re Alfonso Henriques che le reliquie del santo fossero traslate nella città di Lisbona. La sua festa è commemorata il 24 gennaio ed è considerato il protettore del Patriarcato di Lisbona e della Diocesi dell'Algarve.

<sup>274</sup> “Depois a tempo que veerom de Aragom federe fazer vodas do dito rey D. Afonso, seu filho, e da dita Dona Beatriz, que eram ifantes. Estas vodas se fezerem mui rica na nobre cidade de Lixbõa. E viindo já o dito rey D. Afonso, seendo ifante, por [l]o reyno em sa parte com sa molher, de mandado delrey, seu padre, fazendo morada na cidade de Coimbra, por ir em romaria a S. Vicente de Lixbõa, (e) leixou a ifante, sa molher, e o ifante D. Pedro, seu filho, que já em aquel tempo era nado em Coimbra”, *Lenda*, 34.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

della guerra proposta dagli agiografi moderni, molto più liberi e sereni nell'analizzare il delicato momento storico della corona portoghese. Riabilitata *in toto* la figura di don Dinis, la responsabilità delle ostilità viene addebitata all'ambizioso e prepotente don Afonso. L'*historiador* Diogo Affonso concentra la trattazione dei disordini in un unico capitolo nel quale descrive un principe fragile, in balia di “*maos conselhos* e scontento per la *desconfiança do amor q el Rey seu pay lhe tinha*”. Dalle parole scelte traspare il clima teso e difficile della corte dionisina, esacerbato dalle disapprovazioni della nobiltà che rifiuta fermamente le innovazioni apportate dal re don Dinis e gli sobilla contro il figlio. Il giudizio negativo sull'*infante* è condiviso anche dagli autori italiani, che, assolvendo il vecchio re da ogni colpa, tornano ad insistere sulla reità del principe. La condanna è chiara e decisa. Gli agiografi, aderendo al gusto barocco per gli stati psichici estremi, arrivano a bollare come follia il comportamento del principe: la pazzia è un elemento fondamentale della letteratura cinque-seicentesca che, non poche volte, è associato ai membri dell'aristocrazia<sup>276</sup>. Nella *Vita* Giacomo Fuligatti, trattando della crisi dinastica portoghese, conduce un'indagine scrupolosa sulle reali cause della guerra e nella valutazione dei prodromi concentra l'attenzione sulle iniziative belliche di don Afonso e sul suo timore di essere diseredato dal fratellastro cadetto don Afonso Sanches.

Hauendo giàil Principe Don Alfonso dalla Principessa Donna Beatrice hauuti figliuoli, e parendo à lui d'essere in età di reggere à modo suo le cose spettanti al maneggio d'entrate, & amministrazione della giustizia, impaziente di vedere sopra di se superiore, aspirò auanti il tēpo al maneggio totale, sēza compagno. A questo ardito, e temerario pensiero non fu sollicitato da' mali portamenti del Re padre, perche gl'hauuea

<sup>276</sup> La figura del folle invade i componimenti moderni ed approda anche sui palcoscenici teatrali. “A parte gli esempi noti e sublimi dell'Amleto di Shakespeare e del Don Chisciotte di Cervantes, la presenza dei «fool» sui palcoscenici elisabettiani e dei buffoni nelle corti dei principi, ove offrono una riprova comica e indolore della disarmonia del mondo, conferma l'ossequio di una moda, seguita anche a fini di intrattenimento. In altri termini, per un Quevedo che si duole dei «deliri del mondo che oggi sembra divenuto furioso» o per un ritorno fortunato dell'Hercules Furens di Seneca, utile a deprecare la degenerazione dell'eroe classico dalla saggezza alla tracotanza dell'ὕβρις, ci sono tante altre rappresentazioni della follia dettate dall'attrazione per lo stravagante e il bizzarro”, in A. Battistini, *Il barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno editrice, Roma 2012.

subito che fu tempo data numerosa & honorata corte. assegnata grossa & abödante entrata per suo mantenimento, e per beneficar li suoi, essendo nel rimanente riguardato come vnico sostegno, e delitie della casa Reale. Pretese nondimeno essere tutto ciò poco a' suoi vasti disegni, & agitato dalle furie delle proprie passioni in gran tempesta di pensieri ondeggiava, con pericolo, & danno di tutto il Regno. Il pretesto poi col quale quest'ambitiosa sua voglia ricopriua, fu il fauore ch'il Re padre faceua ad alcuni suoi naturali figliuoli, tra' quali il più accarezzato era Don Alföso Sãcio Albuquerque, e stimaua ogni essaltatione di questo sua depressione, e che ciò fusse vn'alleuarlo con speranza dell'Imperio à lui douuto<sup>277</sup>.

La tracotanza del principe è espressa da una terminologia scelta e selezionata, che ne evidenzia l'inesperienza e l'avventatezza, difetti inopportuni per un futuro re che trovano corrispondenza nel termine iniziale *impaziente* e nella frase seguente *agitato dalle furie delle proprie passioni*.

Anche Girolamo Ercolani scrive ampiamente dell'imprudenza di don Afonso e nella sua opera analizza la triste condizione in cui il principe versa, attorniato da numerosi e cattivi consiglieri presenti sia a corte, che nei regni vicini.

Non mancauano all'infante ne consigli, ne appoggi, così dentro, come fuori del Regno! Non nel Regno: perch'essendo le Corti piene di quelli, che più adorano il Sol nascente, che cadente; che godono di pescar nel torbido, stimando di poter far preda tanto più facilmente de' semplici pesci, quanto meno possono fissare gli agguati; e che con la mutazione di Stato, habbiano anco a mutar fortuna; molti v'erano che inchinando l'Oriente di questo giouane Principe, voltauano le spalle à Dionisio, che inoltrato negli anni, pareua che a lunghi passi verso l'Occidente s'auanzasse. Non fuori del Regno: mentre essendosi Alfonso di fresco accasato con Beatrice sorella di Ferdinando re di Castiglia, trouauasi pur troppo arricchito di vicine, e di molto poderose aderenze<sup>278</sup>.

La descrizione torna ad essere inclemente e severa. A differenza dei suoi predecessori, Girolamo Ercolani cerca però di mitigare la negatività di don Alfonso, descrivendolo nel pieno della sua immaturità, preda dei suoi stessi istinti e degli impulsi naturali, ma dotato anche di un *animo generoso*.

<sup>277</sup> *Vita*, pp. 38-39.

<sup>278</sup> *La Reggia*, p. 136.



Infiammato fortemente per tanto da tutti questi motiui l'animo generoso di Alfonso, non potendo il di lui fuoco rimanere più sotto le ceneri d'vna prudente dissimulazione coperto, con tanto impeto suaporò, che riempiendo precipitoso di mille fiamme la Reggia, se non vi fosse accorsa opportuna Elisabetta, che però v'hebbe anch'ella à rimanere estinta, l'haurebbe al certo affatto incenerita<sup>279</sup>.

Viene di seguito esposto il *casus belli*, accompagnato da una riflessione molto eloquente sulla natura umana.

Allontanatosi egli con la moglie, all'improuiso, senza licenza del Padre dalla Reggia, e ritiratosi in Coimbra, donatagli da Dionisio, pareua, che non pensasse nell'alienazione del proprio padre al altro, che à disturbare con qualche nuoua solleuazione la pubblica quiete. Nelle alterazioni de' corpi humani, e facile la cura, quando la corrosione non sia nel sangue: ma se la putredine s'è di già insinuata nelle vene, il caso è spedito<sup>280</sup>.

La stessa scrupolosità nel trattare gli avvenimenti e quindi nel rintracciare le cause reali della guerra civile riappare nelle pagine dell'*Historia*. L'autore analizza con cura la serie degli eventi bellici e contrappone la figura positiva ed attiva del re don Dinis a quella passiva e infingarda del principe don Afonso. Così se il re si distingue per la costruzione di conventi e ospedali, contrariamente

eraõ bem diferentes as fabricas do Infante seu Filho, e como estava cego de sua colera, fez publica a sua desobedencia, e determinou buscar a protecção da Rainha de Castella sua Sogra, para com o seu favor, e industria se introduzir no governo da Coroa. [...]. Foy mays estranhada naquelle tempo esta pertençaõ do Infante, porque EIRE estava com tod aa capacidade para a administraçã da Coroa<sup>281</sup>.

In realtà la disastrosa guerra civile enfatizzata abilmente dagli autori non è mai avvenuta e i disordini sociali conseguenti si sono limitati ad una serie di sporadiche battaglie e, per di più, non sempre combattute.

I conflitti, presunti o reali, hanno però un loro effetto sullo spazio circostante. La desolazione della nazione, che nella *Lenda* viene soltanto

<sup>279</sup> *Ivi*.

<sup>280</sup> *Ivi*.

<sup>281</sup> *Historia*, pp. 160-161.

abbozzata nell'immagine del *gram estragamento por la terra*<sup>282</sup>, si ripropone nelle agiografie moderne accresciuta dalla drammatica descrizione del regno devastato dagli orrori della guerra:

[...] foram taes os danos , que se padeceraõ no Reyno, que elle mesmo foy campanha para os estragos, teatro para as tragedias, e naquelle tempo se encontravaõ pelas estradas mais cadaveres, do que homens, porque estando o direito nas armas, naõ se tinha temor das justiças, clamãdo as lastimosas vozes os innocentes, e as furibundas dos criminosos pelos divinos castigos<sup>283</sup>.

Il mondo allora appare come un gran palcoscenico sul quale si alternano scene di battaglie, intervallate da continui giochi di sipario, che aprono la scena sulla povertà e sulla stoltezza dell'essere umano. Cambiano le prospettive, la narrazione si fa debole e plurifocale. Gli effetti sproporzionati della guerra puntano sulla ricerca dell'effetto<sup>284</sup>. L'anima spettacolare del testo si manifesta quando, sullo sfondo di questo grande *teatro para as tragedias* che è il Portogallo, ricompare dopo una breve assenza Isabel per riconfermarsi come unica protagonista e mediatrice capace di pacificare le parti in lite e salvaguardare la stabilità del regno. Sorprendentemente già nella *Lenda* si mette in risalto la dinamicità della regina e l'intensa attività diplomatica condotta tra i due familiari contendenti. Nell'affetto mostrato nei confronti del figlio si attua una frattura con il *topos* delle sante madri: Isabel, comprendendo l'inesperienza e la debolezza del figlio e preservandolo dalla trappola organizzata dal padre, non appartiene alla categoria delle sante 'matri scellerate'<sup>285</sup>. La *rainha* infatti:

<sup>282</sup> *Lenda*, p. 38.

<sup>283</sup> *Historia*, p. 170.

<sup>284</sup> Sorprende come anche in queste agiografie sia presente il tema del teatro del mondo. "La mobile prospettiva del teatro contagia o suggestiona anche i generi non teatrali, coinvolti da un'uguale ricerca dell'effetto, dell'intensità verbale, dell'iperbole, del suspense, delle svolte repentine, assoggettandoli alle sue leggi metamorfiche, le stesse che valgono poi nel genere, non meno coltivato della fiaba", in A. Battistini, *op. cit.*, p. 85.

<sup>285</sup> L'espressione 'matri scellerate' è stata utilizzata da A. Bartolomei Romagnoli, docente di Storia della vita religiosa alla Pontificia Università Gregoriana, nell'intervento *Mistica e profezia femminile nel Medioevo*, durante il Seminario 2011 della Scuola di Studi Agiografici tenutosi a Rieti. Con questa curiosa terminologia si vuole indicare l'eroicità di alcune sante che per preservare la santità abbandonano o

cavalgou, e, levado companhas armadas, consiirou que elrey nom ia senom apoderar o ifante, seu filho, e mandou tantos omões por tantos logares e tam desvairados, pera fazer saber ao ifante que se guardasse de o achar em aquel logar seu padre [...]. E a rainha mandou a seu filho que entendesse elrey e que o onrasse e servisse.<sup>286</sup>

Gli interventi in favore del figlio inducono i maliziosi consiglieri di don Dinis a sospettare del suo operato e ad ipotizzare una possibile partecipazione alla congiura. Si monta un insieme di accuse che portano il re a dubitare della lealtà della consorte e ad esiliarla nella rocca di Alenquer, vicino Lisbona, privandola di tutte le rendite. L'allontanamento forzato dalla corte, la perdita dei profitti e l'ignominia dell'esilio sono elementi che, all'interno del programma agiografico, si caricano di un significato profondo: in essi sono evidenti la matrice penitenziale ed il riutilizzo di alcuni *topoi* già presenti in altri cicli agiografici francescani, primo fra tutti quello della prozia Elisabetta di Turingia<sup>287</sup>. L'allontanamento dalla corte e la residenza forzata ad Alenquer permettono agli autori di esaltare le virtù della pazienza e della mansuetudine, grazie alle quali le perdite vengono accolte dalla regina con ubbidienza, rassegnazione e paradossalmente con gioia. Con sorprendente docilità Isabel vede sottrarsi tutti i possedimenti e con gioia comincia a condurre una vita austera e semplice. Ai tanti feudatari, giunti in suo sostegno, risponde con la misura di sempre e sopporta con ugual pazienza gli inviti a schierarsi al fianco del figlio contro il marito. Sempre perseguendo la pace ed il bene comune risponde con serenità che

melhor era de padecer ela mingoa e de consiirar ela o que a ela faziam ca consentir em se fazer guerra por aquela causa, fazendo-se [que] muitos, que eram sem culpa do que a ela faziam, aviam de padecer dano e estrago nos averes e nos

---

non si curano dei propri figli, Elisabetta di Turingia, o altre che per preservare l'innocenza dei propri da eventuali crimini preferiscono la loro morte, prima fra tutte Rita da Cascia. Il resto dell'intervento è contenuto in appunti personali.

<sup>286</sup> *Lenda*, p. 35.

<sup>287</sup> L'allontanamento dalla corte e la privazione di tutti i beni e le rendite sono un *topos* che ricorre già nella tradizione agiografica di santa Elisabetta di Ungheria. Anche questa allontanata dalla corte a causa degli intrighi e delle cattiverie dei cortigiani la regina accoglie di buon occhio il suo relegamento in un porcile.

corpos, expressmente defendeo aaqueles que os castelos tiinham que eles nom fazessem guerras<sup>288</sup>.

Con il racconto dell'esilio si ribadisce ed approfondisce il contegno ascetico-penitenziale della regina Isabel. Ritorna così l'immagine di una sovrana contemplativa ed umiliata, la quale per il conseguimento della pace ricorre ad estenuanti digiuni ed a giornate di intensa preghiera. Scrive l'anonimo autore della *Lenda*:

E em aquel logar fazia gram esteença, (e) jejũando tres dias da domaa sem conuido, e despendia seu tempo em rezar e orar; e esteve ali por tempo, e elrey, conhecendo tanta humildade e mesura como em ela avia mandou por ela<sup>289</sup>.

La rappresentazione della santa segregata e penitente viene sviluppata nella tradizione seguente, in cui continuamente si ripropongono quasi in maniera pedissequa le stesse immagini e caratteristiche. Gli agiografi moderni, celebrando la loro protagonista, ne esaltano la virtù della forza: la sopportazione eroica della regina fa emergere le caratteristiche principali degli eroi dei romanzi religiosi seicenteschi, che con stoica forza sopportano le vicissitudini della vita. Anche Isabel può essere annoverata tra gli esempi di quel fenomeno letterario complesso identificato con il nome di *senechismo*, tanto caro agli autori dei romanzi religiosi barocchi<sup>290</sup>. Fra le agiografie l'unica descrizione degna di attenzione è presente nell'*Historia*: l'autore esaspera alcuni aspetti della tematica ascetico-penitenziale, sottolineandone gli elementi tipici della riflessione cattolica post-tridentina.

<sup>288</sup> *Lenda*, p. 38.

<sup>289</sup> *Ivi*.

<sup>290</sup> Con il termine *senechismo* si vuole indicare il complesso fenomeno letterario che esalta la capacità di sopportazione del protagonista di fronte alle avversità della vita. Il riferimento al filosofo neostoico romano è molto esplicativo. Il *senechismo* viene a caratterizzare molte vite dei santi, protagonisti dei romanzi barocchi. Parlando delle due edizioni del *S. Eustachio* di V. Malvezzi e di G. B. Manzini, F. Antonini scrive: "Entrambi [gli autori] si soffermano soprattutto sul fenomeno del «senechismo» che è ciò che di questa importante figura del primo Seicento continua a destare il maggior interesse [...], ma è anche vero che su questo importante punto si continua a tacere", in F. Antonini, *La polemica sui romanzi religiosi: una lettera da Parigi di Ferrante Pallavicino*, Olschky, Firenze 1990, p. 43, nota 27.

Vendo a Sãta Rainha que as guerras civis, em que o Reyno ardia, eraõ as mayores calamidades q nunca se achara, recorre ao Santo Milagre, e vindo da Vila de Alemquer à de Santarem, ordenou uma procissã de penitencia em que se levou a Sagrada Particula, e deposta a magestade , com a cinza na cabeça, com hũa corda ao pescoço, os pès descalços, acompanhou a procissã com grande edificaçã, e humildade; como sabia que o Senhor se aplaca com a penitencia, que se faz na cinza, e no cilicio, fazia a penitẽcia com o cilicio, e com a cinza; e se o Senhor dilatou entã as suas misericordias , foy por fazer mays estimaveis suas dadivas, ainda que lhe fazia tam particulares favores, quiz que entã padecesse grandes affliçoens, porq os Justos tambem vaõ pelos caminhos asperos, para os do Ceuo se lhe fazerem expeditos<sup>291</sup>.

Il racconto dell'esilio nella rocca di Alenquer permette all'autore la ricomposizione standardizzata della figura della donna penitente. Il punto di partenza è l'aver *deposta a magestade*, a cui seguono una serie di immagini di natura penitenziale quali *a cinza na cabeça, hũa corda ao pescoço, os pès descalços* ed il ricorso a pratiche ascetiche come il *cilicio* e la *penitencia*. L'inasprirsi delle lotte e l'aggravarsi della situazione con lo schieramento dei due eserciti nella pianura di Alvalade spinge Isabel ad uscire dalla sua prigionia ed a comparire sul campo di battaglia su un

---

<sup>291</sup> *Historia*, p. 166. Il miracolo eucaristico di cui si parla in questo brano è quello accaduto a Santarem, più precisamente nella frazione di Santo Estevão, il 16 febbraio del 1247. La storia si situa sotto il regno di don Alfonso III e racconta di una donna gelosa per i continui tradimenti del marito che ricorre ad una donna giudea esperta di pratiche magiche amorose, che, sotto compenso, vuole prepararle un filtro d'amore con un'ostia consacrata. La donna segue i consigli della giudea, ma, mentre cerca di nascondere in un fazzoletto la particola, questa comincia a sanguinare e ad emettere luce abbagliante. Intimorita corre a casa e nasconde il piccolo fazzoletto in un cassetto, dove però il sanguinamento e l'emissione di luce sarebbero continuati anche nei giorni seguenti. Impaurita per quel che era successo la coppia decide di informare il parroco, che, con una solenne processione, riportò trionfalmente la piccola particola in chiesa. Anche in chiesa la piccola ostia avrebbe continuato ad emettere sangue e luce per tre giorni di seguito. L'autore riporta con attenzione i particolari di questo miracolo nelle pagine 162 – 166 dello stesso libro. Questa digressione offre un chiaro esempio dell'antisemitismo che ancora era diffuso nel diciottesimo secolo in Portogallo: l'autore, parlando della fattucchiera giudea e della profanazione che si voleva attentare all'eucarestia, scrive: “*Tendo a Judia occasiã de executar o detestavel odio, que aquela naçaõ de servizdura tẽ ao Santissimo Sacramẽto da Eucharistia*”. Punte di antisemitismo sono ravvisabili in tutto il racconto. Bisogna riscontrare una curiosa somiglianza con un altro miracolo eucaristico, accaduto a Trani intorno all'anno Mille. Anche in questo caso protagonista è una donna ebrea, che nella chiesa di sant'Anna, ex sinagoga, partecipa alla comunione con intenzione sacrilega. La donna mette la particola in un fazzoletto e tornata a casa, volendo irridere la fede cristiana, la pone all'interno di una padella piena di olio bollente. L'ostia, trasformatasi in carne, comincia subito a sanguinare vistosamente. Il vescovo informato di quanto era accaduto va nella casa della giudea e recupera la particola portandola in processione nella cattedrale tranese.

piccolo mulo. L'attraversamento dello stesso ha del meraviglioso, in quanto non viene colpita né dalle frecce, né dalle pietre che i due eserciti hanno cominciato a scagliarsi. Una presenza vera della regina ad Alvalade non è accertata dalle fonti storiche, ma il suo passaggio indenne può essere interpretato come la rimodulazione del *Salmo 90*<sup>292</sup>. L'innocenza di Isabel porta don Dinis al pentimento ed alla sua riabilitazione a corte, ma il ritorno a palazzo non ferma i dissidi fra don Dinis e don Afonso, che ancora stentano a trovare un accordo. Nell'intento estremo di pacificare i suoi familiari non abbandona la sua opera di mediazione. Durante l'assedio di Coimbra cerca in tutti i modi di far incontrare i due contendenti e

tratou antre eles que elrey se alçasse daquele logo e se  
fosse a Leirêa, e fez ao ifante que fosse aaquel logo veer seu

---

<sup>292</sup> Tu che abiti al riparo dell'Altissimo  
e dimori all'ombra dell'Onnipotente,  
di al Signore: «Mio rifugio e mia fortezza,  
mio Dio, in cui confido».  
Egli ti libererà dal laccio del cacciatore,  
dalla peste che distrugge.  
Ti coprirà con le sue penne  
sotto le sue ali troverai rifugio.  
La sua fedeltà ti sarà scudo e corazza;  
non temerai i terrori della notte  
né la freccia che vola di giorno,  
la peste che vaga nelle tenebre,  
lo sterminio che devasta a mezzogiorno.  
Mille cadranno al tuo fianco  
e diecimila alla tua destra;  
ma nulla ti potrà colpire.  
Solo che tu guardi, con i tuoi occhi  
vedrai il castigo degli empi.  
Poiché tuo rifugio è il Signore  
e hai fatto dell'Altissimo la tua dimora,  
non ti potrà colpire la sventura,  
nessun colpo cadrà sulla tua tenda.  
Egli darà ordine ai suoi angeli  
di custodirti in tutti i tuoi passi.  
Sulle loro mani ti porteranno  
perché non inciampi nella pietra il tuo piede.  
Camminerai su aspidi e vipere,  
schiaccerai leoni e draghi.  
Lo salverò, perché a me si è affidato;  
lo esalterò, perché ha conosciuto il mio nome.  
Mi invocherà e gli darò risposta;  
presso di lui sarò nella sventura,  
lo salverò e lo renderò glorioso.  
Lo sazierò di lunghi giorni  
e gli mostrerò la mia salvezza

padre e fez que o ifante conhecesse [a] elrey o que filho e vassallo è teudo de conhecer a seu padre e a seu senhor, e que elrey desse ao ifante rendas com que se manteer podesse, segundo a seu estado compria<sup>293</sup>.

Significativa è la descrizione che Pico Ranuccio fa della regina.

Parlando al marito, e poi al figliuolo, e quinci, e quindi due o tre volte andando, mentre perseverava più che mai il conflitto, hor con preghiere, hor con gridi, hor con pianti si fattamente cōmosse gli animi dell'vno, e dell'altro, che ciascuno si contentò di sonare a raccolta, e di deporre le armi<sup>294</sup>.

A differenza degli altri agiografi, l'autore propone una descrizione realistica della regina, non sdegnando particolari che contrastano con i canoni della regalità, quali il pianto, le grida e la disperazione.

#### 6. 4. In difesa della Penisola Iberica.

L'opera di mediazione di Isabel non si limita al solo territorio portoghese, ma interessa anche gli altri regni della penisola iberica. Due sono i conflitti in cui il Portogallo interviene con le armi di don Dinis e con la preghiera di Isabel: il primo interessa la vicina Castiglia dilaniata dalla guerra per la successione nata dopo l'usurpazione del trono da parte di Sancho IV<sup>295</sup>; il secondo invece descrive la guerra castigliano-aragonese scatenata dalle pretese di Fernando IV, genero di Isabel e don Dinis, di rivendicare il possesso sul piccolo regno di Murcia, che in quel tempo era sotto la giurisdizione dell'Aragona. In realtà gli interventi

<sup>293</sup> *Lenda*, p. 39.

<sup>294</sup> *La principessa santa*, p. 28.

<sup>295</sup> Don Sancho IV di Castiglia, detto il Violento e figlio di Alfonso X, sale al trono di Castiglia e León dopo la morte del fratello maggiore Fernando de la Cerda nel 1275. Avanzando diritti sulla corona Sancho riesce a farsi nominare re e a farsi riconoscere come tale dalle *Cortes* di Segovia; questo riconoscimento strideva con le decisioni del padre che invece aveva già provveduto a dividere il regno tra figli e non teneva conto del fatto che i figli del defunto Fernando de la Cerda reclamavano la loro parte di regno appoggiati anche da Filippo III, loro zio materno. L'intervento di Filippo III in soccorso dei nipoti e della sorella Bianca non arriva mai in Spagna, ma si ferma sul confine e più precisamente a Pau. Nel frattempo Sancho IV, aiutato da Pedro III d'Aragona e da don Dinis del Portogallo, diventa ufficialmente re nel 1284. Divenuto re, Sancho passa la maggior parte del suo regno perseguendo i figli del fratello. Degno di nota è l'impegno che Sancho IV dà al processo di *Reconquista*, grazie alla presa della rocca di Tarifa nel 1294.

portoghesi in questi conflitti 'esteri' non hanno alcuna pretesa irenica, quanto la sola tutela degli interessi nazionali e la salvaguardia dei confini luso-castigliani lungo il fiume Guiana.

Nella guerra civile castigliana la profonda crisi interna rischia di destabilizzare l'equilibrio geopolitico dell'intera penisola iberica in quanto si schierano nel conflitto i regni di Aragona, Navarra, Portogallo, Granada e successivamente anche la Francia di Filippo il Bello. La reale marginalità del ruolo rivestito da Isabel porta gli agiografi, nel tentativo di scagionare un'assenza 'ingiustificabile', a riproporre le consuete immagini ascetiche e penitenziali, tralasciando invece il racconto degli avvenimenti bellici. Un recupero programmatico dell'elemento storico si registra nei testi agiografici moderni, nei quali ogni evento è visto in funzione della regina e della sua opera di mediazione. Delle lotte sorte dopo l'incoronazione di don Sancho scrive soltanto l'*Historia*, anche se l'autore si limita all'elaborazione di un resoconto monotono delle battaglie. Nell'elencazione dei luoghi e degli eserciti si esaltano la figura di don Dinis e le sue abilità politiche: a differenza della consorte, il re accoglie felicemente la notizia dei disordini castigliani, dai quali cerca di trarne profitto<sup>296</sup>. L'intervento portoghese in Castiglia finisce con la firma del trattato di pace di Ciudad Rodrigo con cui si riconosce come re di Castiglia Sancho IV ed il possesso portoghese di alcuni castelli sul confine alentejano<sup>297</sup>. Il raggiungimento dell'accordo viene attribuito non alla bravura della diplomazia, né alle imprese dei rispettivi eserciti, ma soltanto alla forza della preghiera della *rainha santa*, che in quell'occasione opera anche delle guarigioni. La sua presenza al trattato di pace è confermata dalle fonti storiche nelle quali si ribadisce

---

<sup>296</sup> Nel testo si parla molto chiaramente dell'ambizione di don Dinis e della sua speranza di riuscire a guadagnare, in questo modo, qualche città dalla crisi castigliana. "D. Dinis foy o que tirou a mayor utilidade desta liga, porq quando voltou de Castella, se apoderou cõ felix permanencia da Comarca de Riba Coa, e dilatando as suas armas as diçoês do Reyno, ainda hoje lograõ seus successores este triumpho", in *Historia*, p. 66.

<sup>297</sup> I castelli in questione sono rispettivamente Serpa, Moura, Arauche e Aracena, che ai tempi di don Dinis pur essendo abitati da gente lusitana erano parte integrante del regno di Castiglia e León.



l'impegno speso per il conseguimento della pace e della concordia<sup>298</sup>. La buona riuscita delle trattative di pace aiuta a confermare lo spirito iberico della *rainha santa* grazie al quale anche gli altri regni della penisola possono beneficiare della sua azione mediatrice.

Se foy ElRey com a Santa Rainha para Ciudad Rodrigo, e como vio, que coma s armas ainda embainhadas conseguira tam a vãtejadas promessas; naõ indo desarmado, mostrou, q ainda naõ estava pacifico. Estavaõ à naquella Cidade ElRey D. Fernãdo sua Mãy a Rainha Dona Maria, os infantes D. Henrique, e D. Joaõ, e nella se fez a desistencia das Villas de cõtenda, confessando-se, que pertenciaõ à Portugueza Coroa [...] e com esta concordia authorisada nas reaes presenças, se desfez a liga, e como a Santa Rainha ainda na vida era advogada da paz, teve a sua intercassaõ grande parte neste ajustamento, obrando as duas devotas oraçoẽs mais, que as politicas diligencias, porq para conseguir, o melhor meyo he orar<sup>299</sup>.

La conferenza di Ciudad Rodrigo permette anche la creazione di nuove alleanze matrimoniali tra i rampolli delle rispettive case regnanti: Isabel si impone come nume tutelare dei matrimoni dei figli ed è soltanto grazie al suo intervento che è possibile pianificare il nuovo panorama delle monarchie iberiche. La rievocazione delle sue abilità nella creazione delle unioni matrimoniali vuole giustificare il lungo periodo di influenza portoghese sulla politica interna castigliana e, più in generale, nella penisola iberica<sup>300</sup>.

---

<sup>298</sup> “A rainha ficou em Sabugal, em quanto D. Dinís marchou com parte do seu exercito para Ciudad-Rodrigo, onde se deteve até á vinda das tropas que esperava, vindo ter á mesma cidade a rainha-mãe de Castella, D. Maria de Molina, com seu filho e nora. A pedido de D. Isabel as duas rainhs encontraram-se n’um logar da fronteira castelhana denominado Fuente-Guinaldo, onde a nossa rainha logrou apertar nos braços a tenra filhinha de quem a política a obrigára a separar-se em annos tão verdes. Não se sabe o que se passou entre as duas rainhas, nem se a entrevista teve algume influencia nos negocios publicos. Ao cabo de dous dias fizeram as suas despedidas, recolhendo-se D. Isabel a Sabugal, onde agardou a volta do marido, que teve logar em setembro” in F. F. De la Figanière, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>299</sup> *Historia*, p. 63.

<sup>300</sup> “Se contratarãõ os casamentos do Principe D. Affonso de Portugal com a Infante D. Brites de Castella, e o de ElRey D. Fernãdo de Castella com a Infante D. Cõstanza de Portugal: festejaraõ-se estas vodas comprometidas, com algres dempstraçoẽs de ambas as Coroas, porque as armas cançaõ aos q naõ enriquecem, e como saõ poucos os a que enriquecem, saõ muitos os que cançaõ, e a quasi todos destroem , pois ainda os que logram das comodidades da paz, padecem as grãdes incomodidades da guerra”, *ibidem*, p. 72.

L'altro intervento diretto della corona portoghese nella politica estera ha come sfondo sempre la Castiglia. Ancora una volta il piccolo regno iberico rischia di entrare in guerra con la vicina Aragona per la rivendicazione che il giovane re Fernando avanza sul regno di Murcia<sup>301</sup>. A differenza del primo conflitto, ora tutte le agiografie riportano correttamente lo svolgimento dei fatti inerenti questa crisi diplomatica e, se in precedenza, Isabel appare in secondo piano ora riveste un ruolo di primaria importanza: una centralità dovuta molto probabilmente all'origine aragonese. La perdita della pace, la morte di innocenti e, ancor peggio, la distruzione della cristianità nella penisola iberica sono le peggiori angosce che spingono la regina ad intervenire. La *Lenda* analizza con molta attenzione lo svolgimento degli antecedenti della guerra e condanna le rivendicazioni castigliane sulla provincia di Murcia.

Avendo discordia grande antre el rey D. Fernando de Castela, genro desta rainha, e elrey D. Jamesde Aragon, irmão desta rainha por razom de algũus logares que el rey de Aragon tinha filhado, que foram dos Mouros, os quais e rey de Castela dizia que eram e sa conquista.

Al racconto di questo particolare conflitto viene associata una forte carica antimusulmana, un aspetto trascurato dalla critica agiografica precedente. In quegli anni la penisola iberica è ancora divisa tra un sud musulmano ed un centro-nord cristiano. Le continue instabilità interne ai regni cristiani vengono sfruttate dai mori per riconquistare i territori persi. La risolutezza di Isabel nel pacificare i regni di Aragona e Castiglia può essere interpretata in una prospettiva antislamica: il timore di un possibile ritorno dei mori e la gioia per la loro sconfitta è testimoniata anche da una lettera che la regina scrive a suo fratello don Jaume in occasione di una vittoria sugli stessi<sup>302</sup>. La prima descrizione in ordine cronologico è

---

<sup>301</sup> Le pretese al trono dei De la Cerda e le mire espansionistiche aragonesi avevano riportato la Castiglia sull'orlo di una guerra civile. L'erede al trono, Fernando IV, era ancora troppo giovane per prendere in mano il potere. La reggenza viene così affidata a Maria de Molina, donna energica e attiva, che non riesce però a contrastare le pretese dei nobili castigliani e i progetti ambiziosi di Jaume II d'Aragona.

<sup>302</sup> L'antipatia della regina per i musulmani è testimoniata anche da una lettera che la stessa spedisce al fratello don Jaime d'Aragona per complimentarsi della vittoria

quella proposta nella *Vida*, Diogo Affonso infatti dedica un intero capitolo alle trattative per il raggiungimento della pace dei regni cristiani. La regina Isabel, da aragonese e futura santa, vede già i disastri della guerra e gli orrori spirituali conseguenti, a cui fanno sfondo il pericolo dei mori e delle loro azioni militari.

Vendo quam duuidosa & perigosa era a guerra ãtre os Reys Christãos, pera as fazendas, corpos, & almas, & pera a destruyçã da christandade, em especial dentre os Despanha, por naquelle tempo auer muytos mouros, q a conquistauã por mar & por terra. Via grande discordias antre el rey Daragão dom Iames seu hirmão, & el rey de Castela dõ Fernando seu genro, que se aparelhauã pera grãdes guerras, sobre hũs lugares q el Rey Daragão tomou aos mouros: el rey de Castela dizia serem de sua conquista & jurdição: el rey daragão ho contrario. Via a destruyção dos reynos, cõ a qual se alegrauã os Reys mouros de Castela & Dafrica: & q auia de fazer guerra ao vencido, ou ambos se fossem desbaratados, do que recrecia grãde dãno â Christiandade<sup>303</sup>.

Un'analisi così chiara e decisa degli effetti della guerra e delle dirette conseguenze porta la regina, *mouida poys de grãde zelo & payxã*<sup>304</sup>, ad intervenire in persona per il raggiungimento della pace. La determinazione delle sue azioni viene descritta in successione diretta, i verbi aiutano il lettore ad immaginare la volontà nel raggiungere a tutti i costi la pace.

Tratou cõ el rey Daragaõ seu hirmaõ, & com el rey de Castela seu gẽro que aceytassem el rey dom Dinis por terceyro: & acabou com elle que ho fosse, que lhe foy muy caro & custoso. E como pera amansar os corações destes principes lhes parece necessario jr elle em pessoa: cõ muytos gastos, esquecida de todos os trabalhos se pos a caminho com el Rey dom Dinis. Chegarã a Taracona cidade Daragão, onde se juntarã os Reys de Castela, Daragã & de Portugal: & assi as Rainhas destes reynos, cõ muytos Iffantes, principes & prælados: e pera muyta virtude

---

e della conquista di Granada, che in quel tempo ancora controllavano il sud della penisola iberica con le loro nai terrorizzavano le città costiere. “rey irmãao vimos vossa carta en qe nos envyastes dizer em como sabado vigiyilia de sam Bertrollameu ueerom a vos mouros e poder delRey de Granada e que Nostro Señor quissera que os vençerades e matarades muyitos delles. Sabede que esto gradesco eu muyto a Deus. E gradesco muyito a vos que mho fazeste saber – e conclude – è fio de Deus que asi endereçara o al de guisa que verra a boom acabamento”, in S. Antunes Rodrigues, *op.cit.*, p. 154.

<sup>303</sup> *Vida*, pp. 12-13.

<sup>304</sup> *Ivi.*

& prudencia de sancta Ysabel, a sentença del Rey dom Dinis foy  
aceitada de todos, & a amizade restaurada<sup>305</sup>.

La stessa tematica antimusulmana viene ereditata dalle agiografie italiane. Nella narrazione di Giacomo Fuligatti il pericolo dei mori continua ad esser un elemento narrativo decisivo che si impone prepotentemente con la descrizione della presa di Granada.

Il Re moro non stimò questa occasione di disprezzare e venuto in speranza di impadronirsi del Regno di Granata, haueua già saccheggiato delle Città, e distrutte delle Terre; & essendosi impadronito di qualche fortezza si temeuan cose peggiori<sup>306</sup>.

L'emergenza musulmana viene esorcizzata con la riproposizione delle consuete immagini spirituali, ormai consacrate dell'agiografia isabellina, in cui si afferma la spiritualità profonda della protagonista, ma anche la disperazione per l'avanzata dei mori e per il rischio della scomparsa della fede cattolica:

Alla quale nõ poteua piacere il crescere nelle proprie regioni, con la perdita, e depressione della pietà, e religione fieramēte oppugnata da'Mori; inconsolabilmente se ne dolse, & con amare & affettuose lagrime fece forza à Dio, accio che sotto la ruina di quel Regno non restasse la fede Cattolica miseramente oppressa<sup>307</sup>.

Il successo delle preghiere della regina Isabel ha come effetto il provvidenziale intervento dei portoghesi sullo scenario bellico e la loro benefica iniziativa viene ampiamente celebrata dal gesuita, poiché questi finalmente riescono dove invece gli altri hanno fallito.

Arriuate in cielo le diuote preghiere della Sãta, si viddero in terra manifesti segni d'accomodamento; e nascere il rimedio dall'istesso male: perche nõ potēdo li Castigliani con forze tanto diuise 'e deboli far resistenza à due eserciti, si risolsero di

<sup>305</sup> *Ivi.*

<sup>306</sup> *Vita*, pp. 29-30.

<sup>307</sup> *Ibidem.* La stessa immagine è descritta anche da Pico Ranuccio: “onde di primo tratto ricorrendo, come fare soleua con le sue feruenti orationi a Dio, dal quale, come canta la Chiesa, i Santi desideri, li retti consigli, e le giuste operazioni, derivano, scrisse, & operò, che giustamente il Re suo scriuesse, e mandasse Ambasciatori a posta all'uno, e l'altro, pregandoli a voler deporre l'arme, & a stabilire la tregua di certo tempo, dentro che si douessero terminare amorevolmente le loro differenze, poichè il giuditio della ragione era assai più sicuro e certo di quello dell'arme”, in *La principessa santa*, p. 18.

racconciarli con i Portoghesi: Fecero prima varij trattati per mezzo d'Ambasciatori, poi si risolsero di parlamētare tutti gli interessati nella città d'Alcanisio<sup>308</sup>.

---

<sup>308</sup> *Vita*, p. 30.

## 7. La vita spirituale.

*La infanta Isabel de Aragón no es solamente un injerto de la frondosa dinastía de su mismo nombre en la gloriosa corona de Portugal. Es también un prolífico retoño del esuberante árbol hagiográfico crecido en la tierra de la Virgen del Pilar, trasplantado a orillas oceánicas de Lusitania<sup>309</sup>.*

È con un'immagine arborea piena di vita che p. F. Gutierrez Lasanta allude alla regina Isabel, il *retoño*, del più frondoso *árbol hagiográfico* iberico. La santità isabellina però è un fenomeno complesso che da un lato ripropone le caratteristiche di altre sante francescane e dall'altro mostra curiose innovazioni. Sei sono gli elementi distintivi della spiritualità della *rainha santa*: il matrimonio mistico; la visione del reale con gli occhi di Dio; la centralità della preghiera; l'incontro con la povertà; la logica del rifiuto; il lavoro manuale<sup>310</sup>. Gradualmente si chiarisce la natura polimorfa della santità isabellina, una vivacità di temi e motivi che fanno parte, secondo p. T. Pastor i Oliver, del *concepto plurifacético de penitencia*.<sup>311</sup>

### 7. 1. Il matrimonio mistico.

Le biografie della regina Isabel al pari di analoghe tradizioni agiografiche coeve ripresentano puntualmente la tematica del

<sup>309</sup> F. Gutierrez Lasanta, *op. cit.*, p. 64.

<sup>310</sup> Un'analogia analisi è stata condotta da p. Fernando Scocca sulla santità di Elisabetta di Turingia; anche nei testi della santa regina magiara si ripropone la stessa caratterizzazione della santità. "Come possiamo caratterizzare la santità di Elisabetta? 1. Santità di preghiera e contemplazione; 2. Santità delle opere di misericordia; 3. Santità della perfetta letizia", in F. Scocca, *Santa Elisabetta di Ungheria, sposa, madre, consacrata*, in «Analecta Tor», n. 180, (2008), pp. 487-492.

<sup>311</sup> Cfr. T. Pastor i Oliver, *Aspectos histórico y espirituales de la penitencia voluntaria y de la conversión*, in «Analecta Tor», 21, (1989), pp. 69-133.

matrimonio mistico<sup>312</sup>. Se il silenzio degli autori avvolge il racconto delle nozze con don Dinis, invece sembrano più articolate le ricostruzioni di quell'unione che mostra i caratteri del matrimonio mistico. L'entusiasmo della corte per il 'matrimonio terreno' è superato dall'esaltazione dell'*infanta* durante gli incontri con lo Sposo celeste, un momento prezioso a confine tra il cielo e la terra, presto assunto come un *topos* fondamentale dell'agiografia moderna<sup>313</sup>. Poco frequente nella letteratura medievale, il tema del matrimonio mistico ha, secondo M. C. Ferro, già antecedenti negli stessi Vangeli<sup>314</sup>. Con la sua riproposizione, gli autori vogliono esaltare l'unione mistica con Dio attraverso il rifiuto totale della vita mondana e sessuale. Se nelle vite delle altre sante canonizzate nello stesso periodo la tematica del matrimonio spirituale viene opportunamente approfondita e sviluppata (basti pensare alla letteratura mistica del Cinque e Seicento), invece nella tradizione agiografica isabellina la descrizione dell'unione mistica non riesce a trovare ugual forza, né tantomeno la stessa efficacia: essa rimane abbozzata, non ha profondità, non stimola la partecipazione da parte del lettore, limitandosi ad essere un semplice riadattamento di immagini già

---

<sup>312</sup> “Nel periodo considerato, infatti, il matrimonio mistico, oggetto di tratti retorici e spirituali fin dal primo cristianesimo, non costituisce soltanto una rappresentazione mentale o un tema agiografico, ma acquisisce una rilevanza tale da divenire pratica sociale diffusa”, in G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 252.

<sup>313</sup> Non è un caso che questo *topos* della letteratura agiografica medievale compaia anche nelle biografie isabelline. Fortemente influenzata dall'esperienza francescana e dal successo che figure quali Chiara di Assisi e Agnese di Praga, l'unione mistica diventa quasi una tappa fondamentale per le sante di ispirazione francescana. È innegabile che la propria autorappresentazione come sposa di Cristo diventa una componente quasi essenziale della spiritualità femminile del tardo medioevo. Le vite di Isabel, specialmente quelle scritte in vista della santificazione, non potevano assolutamente esimersi dall'assumere questo tema e svilupparlo in maniera propria. Nel caso di Isabel la formazione di questo tema ricalca la tradizione standardizzata dei matrimoni mistici, fortemente determinati dal rapporto con i confessori e con i direttori spirituali. “Quando parliamo del misticismo femminile medievale non possiamo ignorare il fatto che molto spesso le parole delle donne furono conservate ed interpretate dagli uomini. Pertanto non possiamo ragionevolmente escludere la possibilità di una costruzione maschile del matrimonio mistico”, in E. A. Matter, *Il matrimonio mistico in Donne e Fede* a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Laterza, Bari 1996, p. 52.

<sup>314</sup> È chiaro infatti il raffronto con il brano evangelico delle vergini sagge, presente in *Mt* 25, 1-12, le quali vigilano per non esaurire l'olio delle loro lampade e rendere così possibile la loro identificazione da parte dell'amato. Cfr. M. C. Ferro, *op. cit.*, p. 140.

utilizzate dalla corrente mistica del tempo. Alla debolezza di fondo del *topos*, bisogna aggiungere che la sua introduzione avviene molto tardi e nelle composizioni italiane, prodotte in un luogo che già aveva fatto esperienza di altre 'unioni mistiche'.

Una prima descrizione del matrimonio mistico di Isabel con Dio compare per la prima volta nella *Vita* di Pico Ranuccio. Il cortigiano scrive che, dopo le nozze celebrate con don Dinis,

ogn'vno credeua, che tra fiãme dell'amor coniugale douessero offuscarsi, esuanire quelle del celeste amore, e che l'obbligo del matrimonio douesse in qualche parte quello, che si deue a Dio diminuire, poiche allo spirito, & alle carne in un medesimo tempo difficilmente attendere si può [...] ma mentre l'amore diuino haueua già fatto profonda radice nel cuore suo, ella benché v'intromettesse ancor l'amor del marito, e gli desse dentro di sé il douuto luogo, voleua però, che quello hauesse ogni preminenza, e maggioranza dicendo che' beni, e gusti del matrimonio riconosceua dalla mano di Dio, come prima cagione, & autore di tutti i beni, di maniera che se amaua e seruiua il Rè suo marito, come suo capo, & Signore e procuraua di piacergli, molto più si sforzaua di rendere il douuto honore, & ossequio a Dio, il quale suo capo perpetuo, e sourano Signore riconosceua<sup>315</sup>.

L'autore parla della convivenza nel cuore di Isabel di due amori, quello celeste per Dio e quello terreno per don Dinis, e della preminenza del primo sul secondo: alla passione per il consorte corrisponde un sentimento più puro e forte per Dio, il quale è riconosciuto come l'unico protettore dei *beni e gusti* del matrimonio. Il brano, accennando alla sottomissione della moglie al marito, mostra chiaramente la natura paolina: una subordinazione che si manifesta nel modo in cui Pico Ranuccio definisce don Dinis non a caso *capo & signore*, utilizzando gli stessi termini dell'epistolario paolino, presenti nell'*Epistola agli Efesini*, e che sono poi alla base del *codex domesticum*<sup>316</sup>.

Anche Giacomo Fuligatti eredita lo stesso *topos* e contribuisce ad arricchirlo con l'aggiunta del nuovo particolare, preso in prestito dalla letteratura mistica moderna, dell'*vsãza di ritirarsi nella sua camera* per pregare. La terminologia scelta risulta influenzata dal ascetismo barocco,

<sup>315</sup> *La principessa santa*, p. 10.

<sup>316</sup> *Ef.* 5, 21.



infatti il gesuita allude di continuo al semplice *conuersar da sola con Dio* di Isabel chiusa nella sua stanzetta. Si assiste alla rapida trasposizione dell'elemento umano sul piano del divino: la *christiana conversazione*, richiamata continuamente dal verbo *conuersar*, è un motivo fisso degli scritti delle mistiche del Seicento. L'azione del dialogare viene moralizzata, perché con essa si vuole alludere alla conversazione con i direttori spirituali, quasi sempre appartenenti ad un ordine religioso, sulle principali tematiche della fede<sup>317</sup>. In questo caso Dio non è più soltanto l'argomento del colloquio, ma ne diventa anche l'interlocutore, combaciando a pieno con la figura del padre spirituale. Di gran lunga più importante è il particolare della stanza chiusa, il luogo appartato in cui Isabel si ritira per meglio *conuersar* con Dio. Chiudersi la porta della propria stanza alle spalle per poter meglio meditare è un tentativo di riattualizzare il vecchio motivo dell'isolamento volontario ricercato da alcune sante, le *recluse* e le *romite*, che per entrar meglio in contatto con Dio abbandonano la società e si ritirano in solitudine. Non è un caso quindi che anche alla *rainha santa* vengano associati i caratteri della reclusa, in un periodo in cui si assiste ad un *revival* della santità eremitica. Anche in questo esempio i temi proposti mancano di forza, non c'è uno sviluppo organico, né una descrizione dello stato d'animo della regina, tutto invece rimane sul semplice piano della citazione.

Il motivo della conversazione torna anche nell'*Historia*. Il vescovo di Porto ristabilisce la dimensione umana, affiancando ad essa immagini e rimandi precisi a realtà più intime, quali può essere l'innamoramento:

Sendo a sua conversação a mais grata, fugia ainda da que  
lhe era licita, porque queria conversar no Ceo, deixava de

---

<sup>317</sup> Con questo termine si vuole condensare il complicato fenomeno delle guide spirituali che proprio durante il '600 esplose nei principali conventi, monasteri, ma anche ville e palazzi italiani. La direzione spirituale è quasi sempre indirizzata alle donne e verte esclusivamente su tematiche teologiche. "Le cristiane conversazioni vengono contrapposte ai «ragionamenti vani», «inutili», che solo portano «danno» alle «anime» e «offesa del prossimo», «cose non punto degne di vera religione»", in E. Casali, *Il Monastero, la villa, la canonica. Aspetti della «cristiana conversazione» nella letteratura precettistica ravennate del secondo Cinquecento*, in *Donna, Disciplina, Creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, p. 299.

conversar na terra, recolhida consigo, se recolhida com Deos, e o Senhor lhe fazia tam bom acolhimento q ella se nao achava a si, se não quando estava com elle e deste intimo trato resultou hũa união tam santa, que ainda quando estava mais assistida, estava com Deos solitaria, nao sendo necessario ao Senhor levar aquella alma ao deserto para lhe fallar ao coração<sup>318</sup>.

La porta chiusa si impone come *passagium* da una dimensione umana ad una soprannaturale, in cui si realizza l'incontro del divino con l'umano. Il segno dell'avvenuta unione con lo Sposo celeste è caratterizzato dalla fuga dal mondo e dall'accoglienza segreta di Dio. L'utilizzo di espressioni come il *bom acolhimento*, l'*intimo trato* e l'*união tam santa*, ereditate dalla mistica barocca, sottolineano lo sforzo del vescovo di Porto di mettere in relazione l'appena canonizzata Isabel con le altre mistiche del tempo il cui culto è già riconosciuto ed affermato. All'interno della stanza si ripropone l'opposizione tra il *Ceo*, dove Isabel si rifugia, e la *terra* da cui invece fugge. La relazione intima con Dio non è paragonabile alle estasi mistiche, infatti, pur essendo un'esperienza forte, per Isabel l'esperienza del divino non riesce a superare il semplice *conuersar* e non tocca il livello raggiunto dalle altre sante.

Il motivo del matrimonio mistico viene riutilizzato da Girolamo Ercolani per esporre non solo l'austera condotta della regina, ma in generale il progetto di governo. Nel racconto il domenicano introduce un lungo discorso che la neocoronata Isabel *diceua ella à se medema*. Il soliloquio comincia proprio con il dissidio interno tra il matrimonio umano e quello mistico.

*Elisabetta diceua ella à se medema, voi non vi trouate più sciolta, ma legata: buon per voi, che non potrete più fuggire dalle mani di Giesù. Di libera, siete diuenuta soggetta: e se vi contestate di soggettarui ad vn'huomo, vi dovrà parere strano di rimanere anco soggetta a Dio? Acquista, non perde la libertà, chi la consacra al cielo. Siete maritata con un Rè, non perciò lasciate d'essere figlia legitima del Rè de' Regi, se anco maritata, come padre giornalmente l'inuocate. Haurete per l'addietro ad ubbidire alle leggi del matrimonio, ma, non sono però elleno, che dipendenti da quelle dell'amor d'Iddio. Voi*

<sup>318</sup> *Historia*, p. 7.

*siete sposa di Dionigi, molto prima ad ogni modo sposata nel sacro fonte con Giesù<sup>319</sup>.*

L'agiografo è molto abile nel ricostruire il dilemma psicologico interno alla donna, che si rassicura convincendosi che l'aver sposato un re umano non esige obbligatoriamente l'abbandono dal re celeste. Il matrimonio viene visto come un riflesso terreno dell'amore perfetto e tutti i beni dell'amore umano di don Dinis sono il frutto dell'amor più grande di Dio. Per sottolineare la lunga durata del matrimonio mistico, l'autore ricorda il battesimo ed associa alla regina la qualifica di sposa di *Giesù nel sacro fonte*, espressione teologicamente scorretta in quanto il battezzato in virtù del sacramento diventa soltanto re, sacerdote e profeta. La narrazione continua con un'immagine particolarmente forte della vita matrimoniale.

Vi verranno ben tosto incontro i pesi grauissimi del matrimonio: ardimentosa imprendeteli; accioche seruano per contrapeso a quelli delle vostre colpe. Perché grande: trouerete in corrispondenza della grandezza, adattata alle vostre spalle una grandissima Croce, volendo l'equità, che a' grandi non s'apprestino, che cose grandi<sup>320</sup>.

E si raccomanda,

humile abbraciatela, perché senza di essa non si portano son solo i ladri, ma ne meno i Regi al Paradiso: quando parimente sopra d'una pesantissima, e non in altro modo, vi fece passaggio lo stesso Re de' Regi<sup>321</sup>.

Le considerazioni sul matrimonio danno modo all'autore di costruire un programma di regno 'morale', volto al governo sapiente del proprio corpo e al dominio dei sensi corporei. La regina infatti si prefigge l'esercizio della prudenza e della saggezza, mentre con l'utilizzo della sapienza può domare l'iracondia e la concupiscenza.

<sup>319</sup> *La Reggia*, p. 90.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>321</sup> *Ivi*.

Quando vi si presenteranno dauanti, poneteui subito in  
 Precipe, ne date loro mai udienza, che sotto il Baldacchino della  
 Ragione<sup>322</sup>.

Forte è invece il pericolo proveniente dal cedere a questi due vizi. L'agiografo non teme descrizioni dai toni funesti, essi infatti sono associati a figure mitologiche spaventose e richiamano tristi eventi biblici.

Credetemi non sono elleno punto amiche dell'huomo,  
 come fingono, mentre non mai se gli spiccano da' fianchi: ma  
 ben sì due spie doppie, che non gli machinano che, di continuo,  
 che tradimenti, due furie d'Inferno crinite di serpenti, che non  
 seminano contro di lui, che veleni; un'Aletto, una Tesifone, che  
 nel Quartiero dell'anima non suscitano che sedizioni; due Volpi  
 di Sansone, che portano nella coda il fuoco, per incenerire ne'  
 campi delle nostre potenze, i nobili seminati delle Virtù<sup>323</sup>.

L'accumulazione di immagini orride, prese dalla mitologia greca e dai racconti biblici, aiuta a far capire la dimensione 'bellica' in cui si situa l'animo della principessa. La ragione però non deve soltanto far fronte alle lusinghe delle due tentazioni, ma è chiamata a dirigere tutti i cinque sensi dell'uomo. Lo stimolo non controllato può trasformarsi in inganno e condurre alla perdizione, poiché senza una direzione razionale tutto può trasformarsi in peccato. In questa parte del racconto ricorrono numerosi spunti e rimandi alle contemporanee conquiste scientifiche, provenienti dal mondo dell'ottica, della scienza uditiva etc.

Così la vista può ingannare, infatti

L'occhio nell'acque de' mondani contenti, ci fa apparire  
 moltiplicato, benche singolare l'oggetto; col mezzo de'vetri lo  
 riempie di mentiti colori; lo ingrandisce benche piccolo; le cose  
 quatrare da lontano ce le rappresenta rotonde, quasi che con la  
 figura circolare abbiano imbeuuta l'eternità, di cui quella è  
 simbolo<sup>324</sup>.

È chiaro come l'autore nella citazione giochi con le conquiste della scienza ottica. Sembra voler osservare il mondo attraverso una lente di ingrandimento, che permette di ingigantire o rimpicciolire le realtà

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>323</sup> *Ivi*.

<sup>324</sup> *Ivi*.

osservate, ingannando la vista. La condanna continua così estende agli altri sensi, così

L'Vdito, anch'esso, col mezzo dell'Echo, moltiplica, quantunque non sia che vna, per ingannarci, la voce; portandoci solo gli ultimi accenti, non mai i ridice il vero; ci lusinga, per tenerci lontano dal timore de' gastighi Celesti, dandoci ad intendere: che sin strepito terreno, quello, che fù Tuono del Cielo, e rumore di Bombarda senza palla, c'ioè che fu parto d'vn troppo carico, ed adirato fulmine<sup>325</sup>.

Allo stesso modo della vista anche l'udito inganna. Anche in questo esempio è nota l'interazione con la speculazione scientifica del tempo, e come per la vista si sottolineava la diffrazione della luce, anche per l'udito si sottolinea la separazione del suono. Girolamo Ercolani passa poi alla critica del terzo senso

L'odorato, ci assassina parimente, mentre, ci rende di gran lunga inferiore a' Brutti, a' Cani, alle Pecchie, & a una minutissima Formica; e perché ci vende singolari e a carissimo prezzo gli escrementi stessi degli animali immondi, facendo grato alle narici ciò, che tanto nuoce al cerebro, Reggia candidissima dell'Anima<sup>326</sup>.

Continua poi con il gusto dicendo che

Il Gusto, per gabbarci, asperge di Nettare da principio gli oggetti terreni, che più volte assaggiati, generandoci poscia nausea, non vestono che Assenzij; e tinge d'amarozze i Celesti, che non mai saziano<sup>327</sup>.

Chiude la serie di invettive contro i sensi il tatto.

Il Tatto finalmente, non ordisce anch'egli, che tradimenti, poiché, troppo feruida rende da bel principio l'acqua del ben'oprare, che poscia da generoso cuore intrepidamente scandagliata, non riesce, che tempera; e troppo aspro fa apparire quel calle alla mano, che piano al piè si forma<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>326</sup> *Ivi*.

<sup>327</sup> *Ivi*.

<sup>328</sup> *Ivi*.

## 7. 2. Dio chiave di lettura del reale.

Il racconto della vita spirituale di Isabel ha molte somiglianze con analoghe biografie di altre sante del tempo. Pur disponendo di ricchezze e comodità, preferisce una condotta casta, semplice e morigerata, nella quale si realizza l'incontro tra lo *status* regale e la povertà. Alla base della radicale scelta di vita c'è l'incontro frequente e reale con Dio. Ed è proprio il rapporto privilegiato instaurato con Dio che sostiene la regina nella sua esistenza caratterizzata da privazioni e sacrifici, ambiti privilegiati della manifestazione divina. Avendo preso come modello l'essenzialità evangelica, la protagonista ha una visione particolare della realtà circostante. Si attua quindi una lettura 'alternativa' del presente attraverso occhi non umani. Un mondo non più visto, ma osservato attraverso Dio, in cui Dio stesso diventa *metànoia*, lettura e comprensione<sup>329</sup>. Tra i due interlocutori si instaura un continuo gioco di sguardi, rapide occhiate che permettono un'interpretazione alternativa e paradossale del mondo a dispetto di una presunta realtà, che invece non è come sembra. Assente nella biografia più antica, il tema della *metànoia* appare nella *Vida* di Diogo Affonso. L'*historiador*, scrivendo della morigerata vita condotta dalla regina Isabel e delle ripetute estasi, riporta che "*cahia tanto nesta cõta como quẽ soo a seu Deos tinha diãte dos olhos*"<sup>330</sup>. Il secondo, quanto timido, esempio è ravvisabile nell'episodio

---

<sup>329</sup> Per una buona comprensione di questa caratteristica si può sottolineare l'importanza dell'elemento penitenziale. "Ponendo l'accento sulla penitenza o *metànoia* come attrazione di Dio, sommo bene e mistero di amore, il penitente francescano ha un suo stile di vita, un suo modo di valutare le cose, di reagire agli eventi lieti e tristi, di impostare la sua esistenza terrena, di situarsi di fronte all'eterno e di qualificare la sua speranza. In altre parole, chi si ispira a san Francesco d'Assisi ha una sua visuale caratteristica delle realtà terrestri che guarda con ammirazione e con distacco, scorgendovi i segni del Creatore; è sereno e ottimista nelle contrarietà, dinanzi alle quali non si arrende mai; si impegna con generosità per collaborare con Cristo a costruire un mondo rinnovato nell'amore; è disponibile verso i fratelli che sono nella difficoltà; guarda con fiducia all'eternità, sapendo che Dio è Padre, è il Bene tanto amato e atteso", in L. Temperini, *Spiritualità penitenziale francescana nelle fonti elisabettiane del Duecento*, in «Analecta Tor», n. 178, (2007), pp. 133.

<sup>330</sup> *Vida*, p. 20.

della festa di nozze presente nell'*Historia* del vescovo Fernando Correia De Lacerda in cui è appena abbozzata un'analoga esperienza mistica:

Assistia a Santa Rainha a estes festivos aplausos do Mundo, sem se divertir dos superiores cuidados do Ceo, porque quem se esquece do Ceo à vista da terra, não vê, cega, e no que se esquece, se as festas lhe occupavaõ os olhos, Deos lhe levava os pensamentos, como todo via em o Senhor, contemplava ao Senhor em tudo, porque quem sabe cõtemplar vê tudo como se hà de ver<sup>331</sup>.

Un riferimento così esplicito ad una lettura alternativa della realtà è tipico della mistica moderna e, mentre è assente nella letteratura agiografica antica e medievale, ricorre frequentemente nelle composizioni moderne: nelle recenti agiografie è chiara l'influenza francescana, che assolutizza il processo di metanoia divina e, ancor più importante, che scorge Dio in ogni elemento del presente. Innegabile è anche il contributo della mistica moderna, più interessata alla riflessione esistenziale sulla condizione umana e sul rapporto intimo con Dio.

### 7. 3. La dimensione della preghiera.

Isabel si avvicina precocemente all'esercizio della preghiera. I testi non si dilungano particolarmente sulle pratiche devozionali apprese ed attuate già in tenerissima età, ad otto anni, alla corte del nonno don Jaime I d'Aragona<sup>332</sup>. Con l'assunzione del nuovo *status* regale, anche la spiritualità di Isabel subisce un severo disciplinamento. La preghiera della regina si irrigidisce, formalizzandosi e raffinandosi in liturgie

---

<sup>331</sup> *Historia*, p. 23.

<sup>332</sup> Già la *Lenda* riporta della precocità con cui la giovane Isabel comincia ad avvicinarsi alla preghiera e al mondo devozionale: “(j)à em aquel tempo daquela idade entendia em rezar oras e em servir Deus por jejũu e por esmolos”, in *Lenda*, p. 23. Anche le altre biografie concordano nel descrivere l'inclinazione alla preghiera presente in Isabel già nei primi anni di vita. Una descrizione della bambina in preghiera viene offerta anche nella *Vida* di Diogo Affonso: “j)à se viam hũas esperãças certas do que seria em outra idade mayor, rezando muy a meude, frequentando os officios diuinos, anto q j)à aos oyto annos rezaua ho officio diuino”, in *Vida*, p. 2. Nella *Vita* l'autore riporta che “Fin dagli otto anni cominciò a dir l'offitio diuino, & le hore canoniche. Con tenerezza di cuore, e riuerenza notabile; il qual costume non interruppe mai in tutta la vita: si ritiraua spesso nella conuersatione, per leggere libri spirituali, e far le sue orationi, accompagnando questi santi essercitij con dolcissime lagrime di deuotione”, in *Vita*, p. 5.

solenni e in rigidi cerimoniali di corte, assume il tono dell'orazione aristocratica e si situa all'interno di una dimensione 'alta' e regale. Infatti a questa 'ufficializzazione' si accompagna una delimitazione degli spazi in cui è esercitata la preghiera: il palazzo, la camera, la cappella privata, luoghi di potere lontani dall'innocenza degli ambienti infantili di Saragozza<sup>333</sup>. Nelle stanze e nelle cappelle del palazzo reale l'orazione diviene solenne e regale, assume i tratti dell'atto pubblico a cui assiste e partecipa la chiesa ufficiale, rappresentata dai chierici regolari e dai cappellani di palazzo, e l'intera corte.

L'incontro con Dio può avvenire soltanto all'interno della preghiera. Questa infatti diventa una realtà viva ed abitabile, dalla quale possono originarsi particolari esperienze mistiche.

Ainda que a Santa Rainha era de tam pouca idade, que não passava da nubil, desdea estação mais delicada começou a exercitar a virtuosa, fortaleza, considerando que naquelle estado, pelas leis de casada, estava unida a hũ Rey da terra, pelas de Christã ao do Ceo, q se a porção caduca era Esposa de hum homem, a alma devia ser Esposa de Christo, concordou com tam suave armonia os respeitos que se devia a hũa, e a outra Magestade, que foy perfeitissima Rainha, e perfeitissima casada, provindo da Religiosa observancia da ley, a inculpavel Magestade do trono, e a casta innocencia do thalamo<sup>334</sup>.

La pratica costante delle orazioni è sostenuta dalla costanza, virtù identificata dagli agiografi posteriori con la fortezza, la *fortaleza*. Conducendo nelle sue stanze un'esistenza quasi monastica, la regina è puntuale nei momenti di preghiera e tutta la sua giornata è scandita dalla recita della Liturgia delle Ore, dell'Ufficio della Madonna<sup>335</sup> e di quello dei defunti. Bisogna però rilevare la debolezza di fondo del motivo

<sup>333</sup> Cfr. F. Gutierrez Lasanta, *op. cit.*, p. 65.

<sup>334</sup> *Historia*, p. 23.

<sup>335</sup> Il riferimento al culto e alla venerazione della Madonna testimonia la nascita in questo periodo del culto mariano e della sua diffusione fra i ceti più alti società. "Il ricorso alla Madonna come alla prima dei santi, ricolma com'è della santità stessa di Dio, caratterizzò talmente i secoli che chiamiamo medievali o feudali, da far scaturire tutto ciò che sussiste nel nostro patrimonio culturale dell'epoca. Ovunque se ne trovano le tracce, nell'architettura e in tutte le forme di espressione artistica, nelle lettere e nell'atteggiamento verso la donna, come in quella sensazione allora dominante di sentirsi inseriti nella via stessa della salvezza", in R. Pernoud, *La vergine e i santi nel medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 29-30.



dell'orazione: se nelle vite di altre sante contemporanee la preghiera si impone come elemento fondamentale ed essenziale per comprovare la beatitudine di chi la pratica, al contrario nelle agiografie isabelline lo stesso tema stenta ad emergere e rimane relegato ai margini della narrazione. La vulnerabilità del *topos* è palese nella riproposizione incostante e scomposta di alcune immagini che vengono estrapolate dalla letteratura agiografica precedente e richiamano ambiti diversi della spiritualità agiografica, come il matrimonio mistico.

L'autore della *Lenda* scrive sinteticamente della devozione e della spiritualità della regina. Pur non riuscendo a superare il piano puramente informativo, si offre una testimonianza involontaria del livello culturale della protagonista, che non solo legge ma (elemento ancor più importante) possiede un breviario personale con cui pregare:

depois que foy casada começou a leer e aver breviario  
por que rezasse as oras canonicas e, as oras rezadas<sup>336</sup>.

L'immagine della regina intenta nella lettura, soltanto abbozzata nella *Lenda*, scompare progressivamente nelle agiografie composte in età moderna. Diogo Affonso sembra più interessato alla rappresentazione di Isabel devota, scrupolosa nella preghiera e nel rispetto delle ricorrenze liturgiche: attento al dettaglio, l'*historiador* elenca le singole preghiere recitate.

Ela em cada ùu dia rezava as oras canonicas e as oras de Santa Maria e dos passados e fazia e fazia comemoraçom de muitos santos e santas. [...] Depois que era ora pera dizerem vespervas, viinham seus creligos e diziam vespervas e rezavam em sa pesença; se fezessem ou dissessem vespervas d'algũu santo a que, segundo a ordiaçom da Eigreja ouvessem de dizer nove liçoes, diriam as vespervas, cantando e oficiando<sup>337</sup>.

Un misticismo profondo pervade l'esperienza spirituale della *rainha santa* al cui approfondimento è dedicato un intero capitolo della *Vida*; dalle righe emerge il tentativo di approfondirne in senso moderno la portata ascetica e di inserirne il suo operato all'interno di una dimensione

<sup>336</sup> *Lenda*, p. 26.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 41.

più apertamente mistica. Gli sforzi però non portano i risultati sperati e la descrizione si limita a ribadire immagini già consolidate.

Começaua a rezar as matinas do officio diuino que tinha de custume rezar cõ a prima: & e saya a sua capela, onde seus capelaes muy bẽ instruydos no rezar & cantarhe officiaũ a missa segundo ho dia & festa. [...]. Na missa rezava algũas orações aos sanctos: acabada a missa cõtinuaua as horas canonicas, & rezaua as horas de nossa senhora & ho officio dos defuntos. Despoys de jentar q eram horas pera dizer besperas, ouuias segundo a ordem da igreja Romana, dos seus capelaes, & rezaua o q lha faltaua de suas deuações & officios. Entre dia retrahiase a seu oratorio, onde lia per algũs liuros spũaes: & muitas vezes choraua lagrimas q pessos lhe viã derramar<sup>338</sup>.

Lasciando da parte la lunga lista di preghiere ed orazioni, affiora un elemento rilevante, ma sottovalutato dalla critica precedente: l'autore tiene a sottolineare la legalità e la legittimità dell'orazione della regina, precisandone la fedeltà “*a ordem da igreja Romana, e dos seus capelaes*”. Tale puntualizzazione da un lato aiuta a comprendere il disciplinamento che la chiesa cattolica tridentina impone alla preghiera delle donne, verso le quali nutre non pochi timori<sup>339</sup>, dall'altro invece sancisce la totale sottomissione della regalità all'autorità pontificia e alla giurisdizione ecclesiastica locale. La preghiera diventa ‘disciplinata’, quindi sempre più controllata. Nella *Vida* si attesta l'esistenza di un oratorio privato in cui Isabel si raccoglie da sola o con gli intimi della corte. La presenza del piccolo oratorio è un particolare aggiunto successivamente dall'autore in quanto, all'epoca dei fatti narrati, non sono ancora diffuse le cappelle ‘private’ all'interno delle residenze reali.

Più ricche di dettagli sono invece le agiografie di età barocca. Gli autori, condizionati dai dettami del Concilio di Trento, dedicano ampio

<sup>338</sup> *Vida*, p 20.

<sup>339</sup> Il sospetto della Chiesa nei confronti delle donne particolarmente fervide nella preghiera e nell'esperienze mistiche è un effetto della rigidità post tridentina. “È la santità femminile, più di quella maschile, a suscitare l'inquietudine delle autorità religiose. Il misticismo visionario a cui le donne fanno appello presuppone un dialogo diretto con la divinità, che trova il suo compimento nell'unione mistica con Cristo. La Chiesa cattolica si mostra scettica di fronte al moltiplicarsi di tali rivelazioni, e la teologia del discernimento degli spiriti, che nel XVII secolo conosce una rinascita, è profondamente segnata da un profondo antifemminismo”, in J. M. Sallmann, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Argo, Lecce 1994, p. 333.

spazio alla spiritualità della regina, facendo esplicitamente riferimento al culto dei santi e alle realtà sacramentali, realtà tanto osteggiate dai Riformati. L'entusiasmo con cui Isabel si avvicina ai sacramenti è reso con descrizioni curate e particolari rilevanti. La preghiera allora acquista una piena consistenza, diviene viva, capace di trasformarsi in forme dinamiche, animata rispetto alla staticità tipica della vecchia tradizione agiografica; indicativa è l'anticipazione con cui Pico Ranuccio fa precedere la descrizione della vita ascetica della regina, assicurando che *ogn'uno resterà pieno di stupore*.

Grand'esempio in vero porge, e rappresenta la potentissima mano del Signore alla Principesse, mentre fa loro vedere, che possono servire allo spirito, & soddisfare insieme all'obbligo, che hãno col mondo, & acciucche si scopra maggiormente quanto sia marauiglioso il Signore ne' suoi santi e, particolarmente in quelli che sono stati in questo mondo posti in altezza, e grandezza di stato, veggansi i continui essercitij di spirito, e le molte occupazioni, che prendeua nel seruire Dio questa Santa Reina, & ogn'uno resterà pieno di stupore, come sia possibile, che viuendo ella tra le cure mondane, e sotto il giogo matrimoniale abbia potuto, e spauto dispensar la maggior parte della vita sua nel culto diuino<sup>340</sup>.

Nelle poche righe è innegabile l'influsso della Controriforma cattolica. A chi disprezza i santi ed il loro culto l'autore propone l'esemplarità, anzi il *grand'esempio*, della devozione della regina Isabel. Alla riscoperta della spiritualità si accompagna la rivalutazione della figura del santo, uomo in cui si manifesta non tanto la potenza del Signore, quanto la sua meraviglia. Il paradosso del vivere in maniera modesta e discreta all'interno della ricca corte lusitana crea stupore e meraviglia il lettore.

Orazione ed elemento cronologico coincidono nella *Vita* di Giacomo Fuligatti. Il gesuita, scrivendo di come fosse organizzata la giornata della protagonista, afferma che quasi tutto il tempo è occupato *in essercitij diuoti*, in preghiere e poi, sulla scia dell'entusiasmo controriformistico, nella frequentazione costante dei sacramenti con un particolare riferimento alla confessione e all'eucarestia.

---

<sup>340</sup> *La principessa santa*, p. 11.

Il primo pensiero nello svegliarsi la mattina era di Dio, subito vestita recitava priuatamente l'hore canoniche, come s'è detto, vsanza cominciata da lei, fino da gli otto anni: all'offitio diuino aggiungeua à certe hore determinate, quello della beata Vergine, e de' morti, e li sette Salmi penitentiali, con tal compositione esterna, & interna, che ben daua ad intendere, che nella presenza di Dio continuamente si manteneua. [...]. Da queste publiche deuotioni ritornaua alle sue stanze per pensar meglio a' beneficij diuini, non senza lagrime di tenerezza, e per pascer la sua mente con la letione di qualche libro spirituale. E perche è necessaria la purità del cuore, per conuersar con Dio, hebbe vsanza si essaminar frequentemente la sua coscienza, arrossendosi e compungēdosi della negligenza, con la quale seruiua al Rè della gloria, lauando con la confessione sacramentale le colpe commesse; ne lasciando a' suoi tempi di cibarsi della Santissima Eucharistia<sup>341</sup>.

Vengono riproposte immagini ormai consuete del misticismo isabellino, come la profonda devozione, l'usanza di ritirarsi nelle proprie stanze, la meditazione, il riferimento al materiale librario in possesso, etc. È interessante invece notare l'umanizzazione, seppur velata, dell'esperienza spirituale della regina, Giacomo Fuligatti infatti è il primo autore che ne arricchisce la religiosità con sentimenti ed emozioni. Nella *Vita* l'autore concede alla protagonista una profonda sensibilità: Isabel pregando piange, è mossa da tenerezza, arrossisce, prova compunzione per le mancanze commesse piange<sup>342</sup>. Un insieme di emozioni che conferisce vitalità ad un personaggio finora descritto in maniera stoica, distaccata e fredda. Sulla scorta degli altri agiografi, anche questa parte dell'agiografia, si chiude con il riferimento ai sacramenti della confessione e della comunione, tra i più criticati dalla disapprovazione protestante.

L'elemento cronologico torna a riproporsi e si impone definitivamente ne *La Reggia* del domenicano Girolamo Ercolani. La frequenza degli esercizi devoti viene a coincidere con la scansione temporale della giornata, in cui il *tempus* della preghiera ha la meglio sul

<sup>341</sup> *Vita*, pp. 12-13.

<sup>342</sup> Il pianto per la compunzione è frequente nelle sante del Seicento. “On rencontre dans les études historiques ou théologiques aussi bien que dans les textes médiévaux une corrélation très étroite, frôlant la fusion, entre componction et don des larmes. Le meilleur témoin de la fusion ou synonymie est l'expression syntétique et ridondante: *compunctio lacrimarum*, «componction des larmes»”, in P. Nagy, *op. cit.*, p. 425.

*chronos* della giornata. Il giorno non è più scandito dal passare delle ore, ma dalle preghiere. Per capire meglio la programmazione della giornata della protagonista il domenicano si serve di una metafora, per così dire, 'anatomica'.

Divenuta anatomica del tempo, diuidea ella così aggiustatamente l'hore, che non lasciandone trascorrere parte, quantunque minima, infruttuosa, non poteua al certo incorrere al rimprovero dell'accurato padre di famiglia, verso di que', negligenti, trascurati, oziosi Vignaiuoli<sup>343</sup>.

Per essere più efficace ed incisivo Girolamo Ercolani fa riferimento alla pagina evangelica, riproponendo la parabola del padrone buono e degli operai della vigna presente in *Mt.* 20, 1-15, nel quale il discorso sul passaggio delle ore lavorative e sulla remunerazione degli operai si accompagna all'esaltazione dell'amore incondizionato di Dio<sup>344</sup>. Il domenicano fa un utilizzo 'alternativo' e arbitrario del brano evangelico, piegando a suo interesse una parabola utilizzata per un insegnamento diverso: essa è conosciuta per il messaggio finale '*gli ultimi saranno i primi e i primi saranno gli ultimi*' (*Mt.* 20, 16), ma l'autore invece sembra essere più interessato al particolare secondario delle ore lavorative.

Perché, portauasi la mattina per tempo nella sua Cappella reale, ad vdire l'hore tutte Canoniche, al cui effetto stipndiaua molti pij, e religiosi Sacerdoti; quindi, facendo celebrare vna

---

<sup>343</sup> *La Reggia*, p. 95.

<sup>344</sup> "Infatti il Regno dei cieli è simile a un padrone di casa, il quale uscì di buon mattino ad ingaggiare operai per la sua vigna. Essendosi accordato con gli operai per un denaro al giorno, li mandò nella sua vigna. Uscito verso l'ora terza, trovò altri che stavano nella piazza inoperosi; disse loro: "Andate anche voi nella mia vigna e vi darò la giusta ricompensa". Essi andarono. Di nuovo uscì verso l'ora sesta e l'ora nona e fece altrettanto. Uscì anche verso l'ora undecima e trovò altri che stavano là; dice loro: "Perché state qui tutto il giorno inoperosi?". Gli rispondono: "Perché nessuno ci ha ingaggiati". Dice loro: "Andate anche voi nella vigna". Venuta la sera, il padrone della vigna dice al suo fattore: "Chiama gli operai e dà loro la mercede cominciando dagli ultimi fino ai primi". Vennero quelli dell'undecima ora e ricevettero un denaro ciascuno. Quando giunsero i primi pensavano che avrebbero ricevuto di più, ma ricevettero anch'essi un denaro ciascuno. Nel prenderlo mormoravano contro il padre di famiglia dicendo: "Questi ultimi hanno lavorato per un'ora sola e tu li hai equiparati a noi che abbiamo sopportato il peso e il caldo della giornata". Egli rispose a uno di loro: "Amico non sono ingiusto con te: non hai fatto il patto con me per un denaro? Prendi ciò che è tuo e vattene. Voglio dare a quest'ultimo proprio quanto ho dato a te; che forse non mi è lecito disporre dei miei beni come voglio? O non sarà il tuo occhio che si fa cattivo dal momento che io sono buono?". *Mt.* 20, 1-15.

Messa solenne, tutta si soneua alla contemplazione de' misterij in essa rappresentati; poscia, ricordeule degl'obblighi rileuanti, che teneua alla Serenissima Imperatrice degli Angeli, sicuro porto, e fida tramontana de' miseri calamitosi mortali, in segno del suo vassallaggio, tributuale riuerente l'vfficio suo; aggiungendo finalmente ad esso, anco quello de' morti<sup>345</sup>.

L'unico mezzo per conservarsi fedele all'amore di Dio è l'esercizio regolare della preghiera, che ha come conseguenza la netta separazione dal mondo e la riflessione sulla propria vita e sulle proprie azioni. La forza dell'orazione sta proprio nel suo essere separata dal mondo, una condizione espressa dalla porta della camera che Isabel si chiude alle spalle: la porta chiusa ha la capacità di lasciare alle spalle il mondo esterno e di introdurre la regina in una realtà in cui non esiste più la contingenza del tempo e dello spazio, ma soltanto la stretta vicinanza con Dio. In questa dimensione parallela ma non contingente, la contemplazione della bontà divina è l'unica azione permessa all'animo umano. La 'vista' del Signore procura in Isabel le lacrime (tipico elemento delle esperienze mistiche), ben accolte dal Signore e ricambiate con favori e grazie<sup>346</sup>.

Tendo a Santa Rainha aprendido, e ainda experimentado, q o exercicio da oraçãõ he o melhor meyo, para huma alma conseguir, e se conservar no amor de Deos, tinha horas sinaladas em que se fechava no seu Oratorio, aonde cerrando as portas ao Mundo, estava das portas a dentro com o Senhor, tam recolhida, que naquelle tempo perdia todas as memorias da vida, que não serviaõ para o desengano da alma; e no tempo que estava em oraçãõ, meditando na divina bõdade, na humana miseria, recebia de Deos grandes regalos, e como se tinha por indigna dos favores, reconhecendo a propria humildade, louvava a bondade divina, vertendo copiosas lagrimas de ternura, e como ellas eraõ choradas à vista do Senhor, pondo elle nos piedosos olhos, escrevendo-as no livro da razaõ, e da vida, nesta as pagou com consolaçoẽs, na outra com bemaventuranças; que se o senhor poem os olhos nas lagrimas, felizmente as vertem os coraçoẽs,

<sup>345</sup> *La Reggia*, p. 95.

<sup>346</sup> L'autore per spiegare al meglio la dinamica delle lacrime ripagate dal Signore si serve, come sempre, di un parallelo biblico. Prende come spunto il pianto del re Ezechia, che di fronte alla morte annunciata dal profeta Isaia si abbandona al pianto. "Tanto que vio a Ezechias no pranto, logo livrou ao Reyno do luto e não so conseguem os bens do seculo, ambem alcançaõ os do espirito; por isso Ezechias, não so recuperou a saude do corpo, mas foy dentro de tres dias ao Templo", in *Historia*, pp. 25-26.

as que chegam à sua vista infallivelmente lograõ a sua benevolencia<sup>347</sup>.

Dopo aver scritto abbondantemente sulle pratiche devote, gli autori spostano l'attenzione su un altro aspetto della vita spirituale della loro protagonista: la partecipazione alla Messa. La presenza quotidiana al mistero eucaristico e la condivisione del servizio liturgico sono momenti fondamentali dell'esperienza mistica di Isabel, condivisi e riportati nelle varie agiografie. Le fonti alludono ad una frequentazione quotidiana alle funzioni liturgiche, ma sono ancora più esplicite nel riportare la cura con cui la regina adorna la cappella privata e la scelta di un gran numero di chierici ed eccellenti musicisti per animare le celebrazioni<sup>348</sup>. Durante la Messa si assiste ad una vera e propria trasfigurazione della regina, che, grazie all'ascolto delle letture canoniche, dei brani del Vangelo e, ancor più, all'accostamento all'eucarestia, muta radicalmente la forma e l'aspetto. L'interazione di questi elementi permette la creazione di una nuova Isabel, non più appesantita dal carico della regalità, ma giovane e fresca, animata da un vero e genuino impeto amoroso. Coinvolta in una misteriosa esperienza mistica, la regina scompone la rigidità dell'etichetta regale e si abbandona a lacrime d'amore per Gesù Cristo.

---

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>348</sup> La cura con cui Isabel orna la cappella è attestata già nella *Lenda*. L'autore infatti, parlando di come la regina conduceva i suoi giorni, scrive dell'esistenza di una "capela que ela consigo tragia, mui rica e mui bem apostada, e diziam os seus capelaes e creligos, que ela tragia, que bem sabiam officia e cantar, ùa missa oficiada, segundo està ordiãdo pela santa Egreja que se digam missas por cada ùu dia do ano", in *Vida*, p. 41. Se l'autore della *Vida* si limita a riportare semplicemente dell'esistenza di una "sua capela", il vescovo Correia De Lacerda, pur ricordando brevemente l'esistenza di questa cappella, approfondisce la descrizione e ne sottolinea i particolari: "na sua Real Capella, que tinha adornada de preciosos ornamentos, assistida de honestos Capelaes, e excellentes musicos, ouvia com fervorosa devoçaõ huma Missa cantada", in *Historia*, p. 24. La cura e la ricchezza della cappella reale è attestata anche nelle versioni italiane le quali attestano la sua esistenza e sottolineano la predilezione della regina per l'apparato liturgico, giustificata dalla presenza di numerosi musicisti e chierici: "Sin dal principio mantenne vna numerosa cappella d'eccellenti Musicisti, molti Cappellani, e Sacerdoti, accioche alla presenza sua con la messa cantassero tutte l'hore canoniche: e questi douunque andaua, in qualsiuoglia tempo, sempre l'accompagnauano. Staua nella sua Cappella la Santa Regina, con schietta semplicità, & humile modestia, quando il sacro Euãgelio, ouero il Simbolo Apostolico era finito, ella alli gradini dell'altare s'accostaua, per baciar al sacerdote riverentemente le mani, al quale buona somma di danari lasciaua, hor maggiore, hor minore, secondo che maggiori, ò minori erano le solennità", in *Vita*, pp. 12-13.

E por ho do grandissimo & estremado acatamento do sanctissimo sacramento, somente as principais festas do anno, com muyta humildade & daveçam ho recebia, derramãdo muytas lagrimas de amor de tam ineffauel beeficio em lembrança da sua paixã<sup>349</sup>.

Ne *La Reggia* di Girolamo Ercolani la partecipazione emotiva alla Messa si accompagna al riconoscimento dell'autorità sacerdotale. Isabel nel riconoscimento dell'autorità sacerdotale è una regina perfettamente cattolica della quale si esalta

la riuerenza a' religiosi, e alle cose sacre, era senza esempio: costumando ella ogni mattina, che vdiua Messa, mentre portuasi all'offertorio, à tributare negli esteriori doni gli ossequij del suo cuore à Dio, di prostarsi riuerente a' piedi del Sacerdote, baciandogli sempre umilmente quella mano, in cui sapeua che non isdegnaua di ricoverarsi lo stesso Monarca del tutto, ne indi partendo se prima non veniua da essa ricolmata delle sue benedizioni<sup>350</sup>.

La devozione e la riverenza nei confronti del sacerdote è interpretabile sia in chiave antiprotestante, che cristologica. I Riformati preferiscono l'idea di un sacerdozio universale al modello 'ordinato' difeso e promosso dai cattolici: Isabel con *la riuerenza a' religiosi e alle cose sacre* si distingue per l'adesione perfetta della dottrina cattolica. Allo stesso modo l'identificazione di Cristo nel sacerdote ed il riconoscimento dell'autorità si manifestano nel bacio offerto alle mani del ministro. Tra le varie funzioni liturgiche è particolarmente sentita la celebrazione della Passione del Venerdì Santo; tutte le biografie pongono attenzione a questa ricorrenza religiosa, riproponendo immagini e tematiche uguali. La descrizione che riesce meglio a descrivere lo stato d'animo di Isabel è presente nell'*Historia*. Scrive il vescovo di Porto che

na Sesta feira da mesma Semana, para celebrar as exequias da morte do Senhor, com todas as demõstraçoës de sentimento, despindo as Reaes vestidos, se vestia de humildes panos, e sem pompa da Magestade, assistia na Real Capela a todas as funçoës da Igreja, e naõ sò mostrava no luto o seu sentimento, mais que em tudo se lhe via no pranto, porque em

<sup>349</sup> *Vida*, p. 26.

<sup>350</sup> *La Reggia*, p. 102.



todas aquellas ceremonias, naõ podia enxugar as lagrimas, tendo por avareza do sentimento, chorar tam pouco sangue, e tam diverso, quando Christo chorou por nõs tanto, e tam precioso, como as lagrimas do Senhor chegaraõ à terra tinha por sequidaõ da sua magoa, naõ inundarem as suas lagrimas o Mundo<sup>351</sup>.

Durante la commemorazione della Passione Isabel depone i segni della regalità e dell'orgoglio principesco, già mal sopportati. Si afferma gradualmente una rappresentazione antitetica della regina, che però è destinata a riscuotere gran successo nella tradizione agiografica italiana<sup>352</sup>. L'esperienza del Venerdì Santo è resa dal gesuita Giacomo Fuligatti alla stregua di una liberazione, in cui uno dopo l'altro vengono deposti i pesanti segni dell'apparato regale.

Finalmente il Venerdì Santo si spogliava di tutti gl'ornamenti reali, e si vestiva vn habito rozzo, e vile, col quale assisteua a' offitij, & alla predica, mostrando nel semblante, e continue lagrime, quanto viuamente le fusse scolpita nel cuore la sacra, & dolente Istoria dell'amato Crocifisso.<sup>353</sup>

La felicità di poter liberarsi delle insegne regali è chiaramente espressa dall'avverbio iniziale *Finalmente*, nel quale è condensata la gioia piena per l'avvenuto sollevamento spirituale. Il ricordo della Passione opera un ribaltamento iconografico, in quanto la regina viene presentata vestita in maniera opposta al suo rango ed in preda a comportamenti non adatti alla sua persona poiché di fronte alla croce piange e si commuove.

Una descrizione riassuntiva della spiritualità isabellina è concentrata ne *La Reggia*. Il domenicano modula la religiosità della regina sul capitolo 12 della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso. Una piccola anticipazione del legame con gli scritti paolini è offerta dall'autore nel momento in cui afferma che Isabel “*pareua che discepola di Paolo*” e che non aspirava ad altro che “*à porre in esecuzione i di lui*

<sup>351</sup> *Historia*, p. 31.

<sup>352</sup> Giacomo Fuligatti scrive nella sua *Vita*: “Finalmente il Venerdì Santo si spogliava di tutti gl'ornamenti reali, e si vestiva vn habito rozzo, e vile, col quale assisteua a' offitij, & alla predica, mostrando nel semblante, e continue lagrime, quanto viuamente le fusse scolpita nel cuore la sacra, & dolente Istoria dell'amato Crocifisso.”, p. 49. Ugualmente anche Michelangelo Torrigio scrive: “Nel Venerdì Santo si vestiva di panno grosso, e così staua à quei diuini Offitij”, in *Vita Torr.*, f. 177.

<sup>353</sup> *Vita*, p. 49.

*saggi insieme, e santi insegnamenti*". Si è di fronte quindi ad un lungo elenco di virtù spirituali che in realtà rivela la natura di copia fedele della lettera paolina, riadattato alle nuove esigenze agiografiche.

<i>Lettera ai Romani 12, 9-17</i>	<i>La Reggia</i>
<p>L'amore è incompatibile con l'ipocrisia . Abborrite il male, aderite con tutte le forze al bene. Amatevi cordialmente con amore di fratelli, prevenitevi vicendevolmente nella stima; siate solleciti e non pigri, ferventi nello spirito, servite il Signore; abbiate gioia nella speranza, siate costanti nelle avversità, assidui nella preghiera; prendete alle necessità dei santi, praticate a gara l'ospitalità. Invocate benedizioni su chi vi perseguita, benedizioni e non maledizioni; prendete parte alla gioia di chi gioisce, al pianto di chi piange; abbiate gli per gli altri gli stessi pensieri e sollecitudini; non aspirate a cose eccelse, ma lasciatevi attrarre dalle cose umili. Non siate saggi presso voi stessi, non restituite a nessuno male per male. Studiatevi di compiere il bene davanti a tutti gli uomini. Se è possibile, quanto dipende da voi; siate in pace con tutti gli uomini.</p>	<p>Di tal guisa amaua Dio senza finzione; odiaua il male; aderiuu al bene; s'affratellaua col mezzo della Carità, ancor con i più vili; honoraua quantunque Regina ogn'vno; mostrauasi sollicita all'altrui solleuo; feruente ne'maneggi dello Spirito; tutta data al divin Seruigio. Di tal guisa nodriuua con vna vera allegrezza di cuore le sue speranze; si rendeua ne' trauagli sofferente; instante nelle orazioni; non punto stroppiata negli altrui bisogni; talmente innamorata dell'hospitalità , che si poteua dire, che la sua Reggia hauesse fatto, vn'hospizio de'bisognosi. Ella benediceua chi la perseguitaua ; rallegrauasi con chi si rallegraua; piangeua, con chi piangeua; si trasformaua ne'sentimenti del suo prossimo: non formaua benché Grande, alti concetti di se medema, ne pretendeva di varcare col suo intendimento le sfere, ma misuraua ogni andamento col compasso d'vna Christina umiltà; col non istimarsi prudente; non essendo la diffidenza, che il vero neruo della Prudenza; a niuno donaua male per bene, ma ben sì, bene, anco per male; teneua pace con tutti, fuor che con l'ira, di cui era giurata nemica.</p>

In questa prima parte del testo Girolamo Ercolani elenca le principali qualità morali della regina, che sono alla base del rapporto con il prossimo. Un piccolo appendice apporta invece ulteriori informazioni sull'esercizio della carità, virtù vista come pienezza e realizzazione di tutti i comandamenti. Per poter chiarire al meglio l'importanza della

carità l'autore torna a servirsi della stessa *Lettera ai Romani* e, più precisamente, del capitolo 13.

<i>Lettera ai Romani</i> 13, 8-9.	<i>La Reggia</i>
Non abbiate debiti con nessuno, se non quello di amarvi gli uni gli altri. Chi infatti ama l'altro, compie la legge. Infatti: <i>non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare</i> e qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: <i>Amerai il prossimo tuo come te stesso.</i>	Non si sconosceva debitrice con alcuno, che d'amore, ben sapendo: che chi ama il suo prossimo, osserva la legge; mentre honora tutti; non uccide alcuno; non adultera; non ruba; non testimica il falso; non desidera l'altrui; ma eseguisce puntualmente tutti i diuini precetti in questo solo epilogati: <i>Ama il prossimo tuo come te stesso.</i>

#### 7. 4. L'incontro con la povertà evangelica.

L'incontro della *rainha santa* con la povertà avviene molto presto grazie alla conoscenza e agli insegnamenti dei padri francescani che frequentano il palazzo reale dell'Aljafairia di Saragozza<sup>354</sup> e, successivamente, la residenza di Barcellona. Se nella corte aragonese l'allora *infanta* comincia ad approcciarsi al mondo della povertà, è da *rainha* che diventa promotrice di tante iniziative a favore degli ultimi della società. Tre sono i tipi di povertà con cui Isabel si rapporta durante la sua parabola biografica: la povertà 'ordinaria' degli indigenti, il cui numero aumenta a causa della spietata politica economica dionisina e della conseguente sfrenata monetizzazione<sup>355</sup>; la povertà 'ordinata' degli

<sup>354</sup> L'ascendente francescano su Isabel è poi comprovato nell'*Historia* in cui l'autore riporta: "vendo os Reys que na admiravel Filha se anticipava a capacidade ao tempo, lhe deraõ por Mestre, e Confessor ao Padre Frey Pedro Serra, Religioso professo da Sagrada Ordem de Nossa Senhora da Merce, Varaõ de consumada virtude, abalizada prudencia, e insigne doutrina, digno de magisterio de uma Infante, que desde o innocente berço começou a mostrar que havia de ser venerada no miraculoso sepulcro, e como este Mestre e Confessor, crescendo ella nos annos da idade, e nos exercicios da virtude, se vio, que ella naõ havia as juvenis verduras, que tudo eraõ fragãtissima flors que exhalavaõ virtuosissimas suavidades", in *Historia*, p. 6.

<sup>355</sup> "Num pais, como Portugal, de torrão pouco produtivo e num tempo de comércio externo reduzido, a austeridade forçada da vida endurecia as pessoas e, consequentemente, pesavam muito menos do que hoje as necessidades e as urgências de conforto. [...]. Desta forma, na apreciação comum, pobres ficavam os que, por

Ordini Mendicanti che in quel periodo entrano anche in Portogallo; la povertà ‘nascosta’ dei nobili decaduti o dei cadetti dell’aristocrazia abbandonati dalle loro famiglie. In un contesto economico spietato la regina compie i suoi doveri di cristiana, elargendo elemosine, finanziando gli ospedali già esistenti e fondando nuove strutture caritatevoli. Un’attenzione testimoniata anche dall’autore della *Lenda*:

E esta rainha, depois que foi casada, começou seus feitos em serviço de Deus (e) em partir com [os] pobre do que havia [...]. E assi começou despender seu tempo das rendas das terras que havia; e daquelo que ElRey a ela dava, haviam gram parte pobres e mengoados e moesteiros e emparedadas e donas envergonçadas e mengoadas<sup>356</sup>.

La pietà viene assunta ben presto come il tratto distintivo della regina e rientra in un più grande progetto filantropico basato sulla continua pratica delle *esmolas*, le quali mantengono un posto di rilievo in tutta la tradizione agiografica isabellina. Messo da parte il risvolto devozionale di queste elargizioni, bisogna rivedere la pratica delle *esmolas* ed inserirla all’interno di un progetto politico della carità, inaugurato dalla regina. La frequenza delle elemosine cresce dopo il matrimonio con don Dinis e l’assunzione del titolo di regina, infatti solo allora Isabel, disponendo delle rendite e dei feudi ricevuti in dote, può contare su un capitale proprio con cui poter adempiere le raccomandazioni evangeliche con libertà e indipendenza<sup>357</sup>. Nelle pagine della *Lenda* si

---

desgraça ou por pecado próprio ou alheio, se encontravam a um tempo sem família, sem meios pessoais seus e sem força para que com seu trabalho se bastarem. E, a mais, as famílias economicamente débeis, por motivos de atrasos e deficiências na organização social, quando atingidas pelas calamidades habituais de fome, da peste e da guerra, ou por alguma outra fortuita”. La povertà nel Portogallo medievale poteva colpire anche gli appartenenti alle classi elevate della società perchè “a propriedade, na classe da nobreza e já mesmo na classe dos enriquecidos no trabalho, dera de se vincular em morgadios transmitidos por inteiro aos filhos mais velhos ou, na falta de filhos, à filha primogénita, e também em instituições com o nome de capelas se vinculava de forma semelhante. Consequências, a relativa pobreza dos filhos que não eram o herdeiro do vínculo e, com isso, a situação aflitiva criada a muitas filhas-famílias” in F. Félix Lopes O. F. M., *Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza in A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a idade Média. Actas das 1.ª Jornadas Luso-Espanhola de História Medieval. Lisboa 25-30 de Setembro de 1972*, II volume, Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1973, p. 531.

<sup>356</sup> *Lenda*, p. 26.

<sup>357</sup> “Vendo o magnifico Rey, que a Santa Rainha distribuhia todo o seu dote em esmolas, determonou acrescentarlhe as rendas ou por ter paret nas obras da sua

ripetono numerosi riferimenti alla pratica delle elemosine, che diventano il punto di contatto tra la monarchia ed il popolo portoghese. L'amore e la prodigalità a favore dei più poveri della società possono essere visti da una prospettiva morale ed interpretati come atto di riparazione per i danni causati proprio dalla politica economica promossa da don Dinis.

E pelas esmolos que ela fazia, quando sabiam que viinha de ùo logar pera outro, assẽntavam-se per [l]os caminhos, em nas entradas das vilas e logares, muitos omẽes e molheres e moços, pera receber aquela esmola, e, por muitos que fossem, nom parteria nenhũu sem esmola, assi o mandava ela fazer por aqueles que aquela aviam a dar, e muitos e muitas a quem aquela esmola nom era mui compridoira se asẽtavam ali com os pobres pera receber esmola, avendo devoçom com ela<sup>358</sup>.

La prodigalità nei confronti degli ultimi favorisce la nascita di un legame stretto e profondo tra la regina e i sudditi, basato ormai sulla *devoçom* e non più sul rispetto per il ruolo sociale di regina. La *Lenda* offre un'importante informazione per comprendere lo sviluppo di una prima forma di venerazione attorno alla persona di Isabel, soprattutto da parte dei ceti più bassi della società.

(A) muitos pobres que viia viir per caminhos, mandava dar de vestir em sa casa, visitava as enfermas [...]. e em cada hũa quareesma fazia estremadas esmolos a homeens e a molheres envorgançadas, e em dia que se diz *Cena Domini* lava a certas molheres pobres gafas os pees e lhos beijava, e vestia-as de cuecas, de pelotes e cerames, e dava-lhes de calçar e contas por amor de Deus<sup>359</sup>.

Molte sono le persone beneficiate dalla regina. I testi agiografici riportano un lungo elenco di poveri, malati, viandanti, prostitute, tutti

---

charidade: ou por fazer aççoës dignas da sua grandeza, e sem que precedesse algũa diligencia da Santa Rainha, mais que o sublime merecimento de sua Real pessoa [...] lhe deu as colheitas das Villas de Sintra, e Porto de Mòs, e chagando àquella Cidade, lhe acrescentou, à doação os Senhorios da mesma Villa de Sintra, Obidos e Abrantes, cõ os Padroados das Igrejas, e Alcaidairas mores, e ainda queElRey lhe fazia as doaçõeõs com maõ tam liberal, sendo ellas grandes para as agradecer a estimação, eraõ pequenas para o que despendia a charidade.”, in *Historia*, p. 39. In realtà con questa precisazione l'autore vuole riportare una vera donazione avvenuta il 23 giugno del 1287. Una copia di questo documento è stata poi fatta pervenire all'abate del monastero di Santa Croce dalla stessa Isabel attraverso un frate minore nel 1321, anno in cui don Diniz priva la consorte di tutte le rendite in quanto accusata di aiutare e, soprattutto finanziare la ribellione del figlio con le rendite di questi castelli.

<sup>358</sup> *Lenda*, p. 42.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 43.

accuditi e riabilitati grazie alle *esmolas*. Se per la preghiera gli autori definiscono un luogo ben preciso, la cappella di palazzo, allo stesso modo riservano alle *esmolas* un tempo definito: queste infatti vengono praticate durante la Quaresima, *tempo mays deputado pera esmolas*. Nei quaranta giorni la regina, per meglio configurarsi alla passione di Cristo, concentra il maggior numero di opere caritatevoli. Durante questo tempo particolare, il venerdì è il giorno privilegiato per avvicinarsi ai poveri e al mondo della sofferenza. Imitando l'esempio di Cristo, di Francesco d'Assisi e, in maniera quasi pedissequa, quello della prozia Elisabetta di Ungheria, Isabel accoglie nella sua stessa camera tredici lebbrosi, a cui lava i piedi, offre da mangiare e dà una ricca ricompensa.

Per questa cagione nelli Santi Venerdì della Quaresima, si faceua condurre in camera segretamente tredici poueri leprosi, alli quali lauaua i piedi, daua da mangiare, & aggiungeua in licentiarli buona limosina<sup>360</sup>

L'apice della carità si raggiunge quando Isabel, ispirandosi al racconto evangelico della lavanda dei piedi e ripetendo un'usanza comune alle famiglie reali del tempo, la sera del giovedì santo lava i piedi alle donne più povere della città.

E em dia que se diz *Cena* [sic] *Domini* lavava a certas molheres pobres gafas os pees e lhos beijava e vestia as de quecas, de pelotes e cerames, e dava-lhes de calçar e contas por amor de Deus<sup>361</sup>.

L'autore della *Lenda*, attingendo al repertorio della tradizione francescana, ripropone un'immagine molto forte, basata su un paradosso di fondo: la regina, andando contro la sua stessa natura regale, si piega a lavare e baciare i piedi alle povere di Coimbra. Un episodio destinato ad essere ereditato dagli agiografi seguenti e riproposto in maniera quasi identica nei loro testi. Fra questi si distingue il gesuita Giacomo Fuligatti l'unico autore ad associare a *questa deuota cerimonia vsata nella Santa Chiesa da molti un'altra particolare opera di pietà*.

---

<sup>360</sup> *Vita*, p. 48.

<sup>361</sup> *Lenda*, p. 43.

E fù di vestire vn pouero Sacerdote, & vn leproso, in reuerenza di Cristo Sommo Sacerdote fatto per amor nostro leproso, nella sacra Passione<sup>362</sup>.

La presenza del sacerdote e del lebbroso è interpretabile soltanto in chiave cristologica, in quanto nelle due persone, del sacerdote prima e del malato poi, la regina serve lo stesso Cristo, visto nella sua funzione sacerdotale e venerato nella sua condizione di povero ed emarginato. Bisogna anche riscontrare che l'abbraccio con il lebbroso è un *topos* canonizzato dalla letteratura evangelica e ricorrente nell'agiografia francescana<sup>363</sup>. Riproponendo lo stesso brano, gli autori vogliono riecheggiare alcune immagini già presenti nelle agiografie di Elisabetta di Turingia come ulteriore garanzia della santità della regina portoghese<sup>364</sup>. Dal punto di vista letterario la descrizione dell'incontro con i lebbrosi si caratterizza per la spiccata carica anticortese, in quanto riabilita un tema e dei personaggi, come i malati di lebbra, che erano stati relegati nell'ambito dell'orrido e terrificante dai *best sellers* della letteratura cortese<sup>365</sup>.

<sup>362</sup> *Vita*, p. 48.

<sup>363</sup> L'abbraccio al lebbroso è un *topos* che, affondando le radici nella letteratura evangelica, percorre tutta la letteratura francescana. Sia Francesco d'Assisi e, in questo caso Elisabetta di Ungheria si distinguono per il loro comportamento estremo nei confronti dei lebbrosi. La biografia di Tommaso di Chartres del 1273 su Elisabetta di Ungheria riporta che “questa ragazza era davvero devota e umile e si dedicava alle opere di carità e di pietà, al punto da ricevere in segreto i poveri nella sua camera lavando loro i piedi e mettendoli a dormire nel suo bel letto. Un giorno successe che il Signore le apparve sotto l'aspetto di un lebbroso davvero orribile. Ella lo ricevette tuttavia con dolcezza e gli lavò i piedi. Siccome quello le chiese di deporlo nel suo letto, quella acconsentì.”, in *Il grande dizionario dei santi e dei beati*, Federico Motta Editore, Roma 2006, vol. II. p. 226.

<sup>364</sup> “Una particolare considerazione dobbiamo dare anche per la comprensione, nella spiritualità di Elisabetta, prima e dopo l'affidamento a Corrado di Marburgo, del suo atteggiamento verso i lebbrosi. Non c'è bisogno a questo punto di ricordare l'orrore medievale verso il lebbroso, né dovrò insistere su quanto ho già detto altrove sulla conversione di Francesco d'Assisi, che non è tanto conversione ai poveri, quanto misericordia della condizione umana per i derelitti e, in particolare, per i lebbrosi”, in R. Manselli, *Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria: la testimonianza delle ancelle*, in «Analecta Tor», 18, (1985), pp. 23-45.

<sup>365</sup> J. Le Goff, parlando della lebbra e dell'atteggiamento ambiguo che l'uomo medievale ha nei confronti di questa malattia, che ha ripercussioni dirette anche nella composizione letteraria. “L'atteggiamento dei cristiani del Medioevo verso i lebbrosi è duplice. L'immagine di Cristo che bacia i lebbrosi pesa sui comportamenti nei loro confronti. Alcuni grandi santi saranno lodati per avere imitato il Cristo dando da mangiare e, eventualmente, baciandoli. Il caso più celebre è quello di san Francesco d'Assisi, ma è documentato anche quello di san Luigi. [...] I lebbrosi sono da una parte oggetto di carità e misericordia; ma dall'altra parte si prova nei loro confronti orrore

Il racconto delle *escolas* diventa anche l'occasione per testimoniare fatti storici realmente accaduti, visti però nell'ottica dell'agiografia. Alcuni testi infatti riportano informazioni utili sulla carestia che colpisce Coimbra ed il suo territorio nel 1333, lodando l'aiuto prestato dalla regina alla popolazione affamata. Le cronache portoghesi testimoniano la siccità che inaridisce le campagne e, di conseguenza, impoverisce gli abitanti. Esemplare è il comportamento della regina prodiga nell'assistenza agli affamati.

Em aquel tempo nom era memoria dos homeens que tanta careza viissem de pam e na terra, cá com fome homeens e molheres paciam as ervas e comiam as carnes das bestas mortas e outras cousas que nom som pera comer<sup>366</sup>.

Se la regina ha modo di rapportarsi continuamente con la povertà ordinaria, gli autori non omettono neanche di raccontare le occasioni in cui Isabel si avvicina ed accoglie la povertà 'ordinata' degli Ordini Mendicanti, non solo francescani. La prima forma di povertà ordinata con cui Isabel si relaziona con devozione ed affetto è quella dei frati francescani<sup>367</sup>. La regina contribuisce allo sviluppo dell'Ordine Francescano in Portogallo non solo finanziando la nascita e la fondazione di conventi, ma anche sostenendo la vita dei frati con l'invio di *certos moyos* di grano secondo l'uso del tempo.

E a todo ho mosteyro q auia em Portugal dos frades pregadores, dos menores, dos Carmelitas, em cada hũ anno certos moyos de trigos, segundo a necessidade da casa, & do lugar E ho mesmo fazia aos mosteyros das freyras. E nã samente aos de Portugal, mas ainda a muytos de fora cada anno daua

---

fisico e morale. In queta società in cui il corpo è l'immagine dell'anima, la lebbra appare come il segno del peccato. Il lebbroso è visto con disgusto dalla letteratura cortese. Si pensi al terribile episodio di Isotta tra i lebbrosi", in J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, Laterza, Bari, 2010, p 115 – 116.

<sup>366</sup> Lenda, p. 34.

<sup>367</sup> "Isabella si accompagnava spesso ad esponenti degli Ordini Mendicanti: alcuni dei suoi uomini di fiducia furono francescani; per sorvegliare e dirigere la fabbrica del monastero di Coimbra, aveva richiesto al pontefice, mediante una supplica, di essere assistita da due frati del vicino convento di san Francesco; frequentemente, negli atti rogati per sua volontà, compaiono come testimoni frati, fra cui il guardiano dell'Ordine", in G. Rossi Vairo, *Le origini del processo di canonizzazione di Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, in un atto notarile del 27 luglio 1336*, in «Collectanea Franciscana», 74, (2004), p. 153.



certas esmolas: & a muytos religiosos do reyno & fora delle cada  
 ãno de vestir<sup>368</sup>.

Con il suo patrocinio Isabel contribuisce alla nascita e alla diffusione dell'Ordine delle Clarisse in Portogallo<sup>369</sup>: tra la regina e le clarisse si instaura un vero e proprio rapporto di *patronage*, che successivamente porterà la vedova Isabel alla vestizione dell'abito religioso clariano. La simpatia per le figlie di Chiara d'Assisi non deve però limitare il programma di tutela e patrocinio del sacro, in cui rientrano anche altri ordini religiosi<sup>370</sup>. Scrive infatti l'anonimo autore della *Lenda* che

assi aviam dela as donas d'algũas Ordẽes, a que ela entendia que era compridoiria, sa esmola, e dava aos moesteiros per [l]as vilas por u ia esmolas, ao que viia que compria, e pitanças, e esto fazia a muitos fraires e freiras que eram dos moesteiros fora de Portugal que a ela vinham demandar esmola; e muitos religiosos e religiosas avia em no reyno de Portugal e fora que em cada ùu ano esmola dela pera se vestirem, recebiam<sup>371</sup>.

<sup>368</sup> *Lenda*, pp. 43-44.

<sup>369</sup> In Portogallo le suore Clarisse giungono nel 1254 subito dopo la morte della fondatrice, Chiara d'Assisi. La prime comunità si stabilisce a Lamego (luogo in cui Frey Salvador, presunto autore della *Lenda*, diventa vescovo dopo la morte di Isabel) e successivamente nel 1259 una seconda casa viene aperta a Santarém. Nonostante i tanti sforzi di Isabel per la diffusione dell'ordine francescano, è con i suoi eredi che l'ordine registra la massima diffusione. Forte è infatti il legame che unisce gli Avis all'Ordine di san Francesco. "A ordem religiosa em tela conheceu, durante os siculo XIV e XV, um significativo aumento tanto do número quanto de fundações de conventos. Aliás, não apenas os frades menores, mas as Ordens mendicantes em geral cresceram consideravelmente em Portugal ao longo do período. Do primeiro quartel do século XIV ao último do século XV, os conventos franciscanos e dominicanos mais do que duplicaram. Isso sem mencionar os carmelitas, os agostinhos calçados e os jerônimos. As ordens tradicionais (cluniacenses, cistercienses, cõnegos regrantes de Santo Agostinho), possuíam, durante certo tempo, o maior número de casas, embora as mendicantes fossem bem mais povoadas.", in M. Santiago Berriel, *Entre frades e reis: Relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis*, in *Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383 - 1450)*, in [www.editora.ufrj.br](http://www.editora.ufrj.br)

<sup>370</sup> Dall'epistolario si è venuti a conoscenza che Isabel si schiera anche a favore di alcuni ordini monastici come i Templari e gli Ospitalieri, che, in quel periodo, stavano passando un triste momento a causa della scomunica papale e della privazione di tutti i beni. In una lettera che il fratelli Jaume le spedisce per chiedere la restituzione dei beni dell'Ordine ai rispettivi proprietari. "Rey Irmãao vimos vossa carta en que nos envyastes dizer que falazemos com elRey que fezesse entregar a frey Sancho Garcia, Almirante da Ordem do Espital aquelas cousas que foram de dom Garcia Martjinz gram Comendador de Espanha e que as guardaraa pera a Ordem per mandado do se mayor. Irmãao nos com elRey e el teve por guisado de fazer vosso rogo, e mandulhi entregar todo ca o nom mandara elle filhar senom pera o poer en guarda pera a Ordem que se nom perdesse", in S. Antunes Rodrigues, *op. cit.*, p. 157.

<sup>371</sup> *Lenda*, p. 70.

La *Lenda* non restringe l'interesse della regina alle sole clarisse, ma riporta chiaramente la presenza di indefinite *donas d'algũas Ordẽes*, non necessariamente francescane. Alcune di queste *donas* non sono neanche portoghesi, ma provengono da altre nazioni della penisola iberica, spinte dalla fama della magnanimità di Isabel, per chiedere elemosine e protezione. Le donazioni a favore degli altri ordini non sono paragonabili alla 'politica' di promozione degli Ordini Mendicanti. L'incondizionato supporto ed i continui sovvenzionamenti offerti al neonato Ordine di Francesco d'Assisi vengono ben presto assorbiti dalla letteratura agiografica e propugnati quale ennesima prova della santità della regina; bisognerà attendere lo sviluppo degli studi della critica storiografica moderna per identificare le ragioni vere dell'interesse della corona portoghese per il mondo francescano. Successivamente anche altri monarchi patrocineranno lo sviluppo dell'Ordine Franciscano per imporre e legittimare il loro potere: l'esempio più eloquente di questo programma politico-religioso sono le *Ordenações Afonsinas* del 1289, promulgate sotto il regno del figlio Alfonso IV<sup>372</sup>.

Ben più discreto è invece l'incontro che la regina con la povertà 'nascosta', ovvero la povertà dei nobili e dei cadetti: con i suoi sforzi vuole alleviare le sofferenze dei nobili caduti in rovina e dei figli cadetti abbandonati o non riconosciuti dalle loro famiglie (tra i quali anche quelli nati dai rapporti fedifraghi del marito don Dinis con le cortigiane) che, a causa della cattiva ripartizione dell'eredità, versano in stato di indigenza. La povertà dei nobili è subdola, non viene denunciata per vergogna e non sono poche le *molheres de boom logo* a cadere nella

---

<sup>372</sup> Le *Ordenações Afonsinas* sono un corpus di leggi promulgate sotto il regno di Alfonso IV e riviste quasi un secolo dopo da Alfonso V. Le *Ordenações Afonsinas* si dividono in cinque libri, ad imitazione dei Decretali di Gregorio V e tutti i libri sono preceduti da un preambolo iniziale dove viene narrata la storia e la motivazione della compilazione. Di particolare interesse è il secondo libro in cui vengono elencate le leggi che regolano i beni e i privilegi della Chiesa. Cfr. J. Serrão, *Dicionário de História de Portugal ...* p. 549 e ss. "Esse aumento da jurisdição do rei, a pressão que exercia sobre o clero, a intromissão em casos que a Igreja considerava de alçadastritamente eclesiástica são fatores que fizeram com que numerosos historiadores afocassem suas análises exclusivamente no fortalecimento do poder régio, vislumbrando muito pouco as resistências, racções, ou manobras do clero", in M. Santiago Berriel, *art. cit.*, p. 65-66.

trappola delle *desgraças morais*, necessarie al mantenimento del loro *status nobiliare*.

Por alguns logares do senhorio de Portugal foi que, lhe disserom que havia i molheres de boom logo e outras que eram mancebas e pobres, e com a mengoa que non haviam onde o vestir houvessem, que verriam a fazer seu dano, e mandava esta Rainha filhar peças de panos, e mandava a ela que partisse aqueles panos por aquelas moças a que viisse que compria, e esto fazia ela escondudamente, segundo sabem alguns e algũas de sa casa. E a muitas dava de seu haver pera se casarem e nom viirem pera mengoa a fazerem danos nos corpos<sup>373</sup>.

La particolare sensibilità nei confronti del mondo femminile fa della regina uno dei primi esempi di femminismo 'latente': l'interesse rivolto alla condizione della donna, poco stimata e mal considerata nel periodo, scuote le coscienze e pone le basi per la nascita di una prima questione femminile. Isabel ha una specifica attenzione per le ragazze nobili, che, non disponendo di rendite proprie, per sopravvivere corrono il rischio di perdersi nella pratica della prostituzione.

Disseramlhe que em muytas partes do reyno auia molheres honradas, & outras de pouo moças, & tam pobres que nã tinhã vestidos, que estavã em perigo de se perderem. Manda secretamente por pessoas de que se fiaua destribuyr peças de pano, & darlhes de vestir, & a muytas casamētos<sup>374</sup>.

Diverso è il trattamento che ricevono invece i figli bastardi di don Dinis e gli altri cadetti del ceto nobiliare: Isabel aiuta anche loro sovvenzionandoli sia con monete che con l'invio di indumenti. Da buona moglie e brava cristiana, dà per prima l'esempio accogliendo in casa,

<sup>373</sup> *Lenda*, p. 45.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 25. La stessa attenzione alla fragilità del mondo femminile è riportata nell'*Historia*, scrive infatti il vescovo di Porto "Como a pobreza he muitas vezes causa de se vender a honra, sendo tal a malicia humana, que dà, porque a pudicia se perca, o que deve dar, porque a honestidade se guarde, mal logrando na compra do peccado, o q pudera enthesourar na conservaçoã da virtude, estranhãdo a Santa Rainha este vicioso comercio do poder, este venal perigo do pudor, em qualquer lugar onde estava, tomava informaçoẽs das Donzellas que nelle havia, q por aperto da pobreza podiaõ arriscar a honra, as tirava do aperto da pobreza, dando-lhes conveniente estado, ou metendo-as em algum Recolhimento, com o que a sua magnificencia, e a sua charidade, com industria, e sem jactãcia, dando esmolos, conservavaõ as honras [...] a Santa Rainha dava os thesouros para perservar dos paccados", in *Historia*, p. 32. L'autore fa riferimento a *algum Recolhimento*, particolare che già testimonia la nascita e la diffusione nella penisola iberica degli ospizi per le giovani orfane.

curando ed educando i figli illegittimi del consorte<sup>375</sup>. La tristezza della regina per la povertà dei nobili testimonia la consapevolezza della difficoltà di mantenere una determinata condizione sociale e della facilità con cui poter perdere la stessa. Ben decisa a mantenere l'ordine sociale sostiene i nobili e i rampolli dell'aristocrazia, in alcuni casi, preferendoli agli stessi poveri. Nella *Vida* Diogo Affonso scrive che

tinha muyta conta com os homês e molheres, fidalgos & hõrados necessitados, & que de bastãça vierã a pobreza: cõ franqueza e sem pejo lhes fazia muy largas merces, dizendo que milhor & mays necessario era dar a estes q a algũs pobres. Affirmauã pessoas que os bês dados por esta senhora lhes creciã<sup>376</sup>.

L'interesse di Isabel nel tutelare gli elementi più deboli e scomodi della classe nobiliare è tutta concentrata nella *muyta conta*, loro riservata. Avendo già inserito il suo testo in una prospettiva agiografica, l'*historiador* afferma che i beni offerti una volta donati *creciã*, si moltiplicavano, nelle mani di chi li riceveva garantendo loro una vita dignitosa.

---

<sup>375</sup> “Aos filhos de D. Dinis, tidos fora do casamento, tratava-os com magnanimidade. Assim segundo seu biógrafo, ela própria cuidava para que tivessem o necessário à vida: o comer, o vestir e a educação”, in T. M. Duarte, *Santa Isabel rainha de Portugal: modelo de santidade feminina e leiga*, in «OPIS: Revista de Departamento de História e Ciências Sociais», vol. 6, n. 1, (2006).

<sup>376</sup> *Vida*, p. 24. Così facendo la regina cercava di mantenere l'ordine sociale all'interno di un regno che a fatica si stava appena formando e, soprattutto, cercava di tenere legato il ceto nobiliare alla corona e alla casa reale, evitando così lotte fratricide in paese. Anche nell'*Historia* viene sottolineata questa particolare attenzione della regina: “Tendo o Paço por afilo da pobreza honrada, recolhia nelle algũs Filhos de sues Vassallos, q não tinhaõ com que sustentar a nobreza, e os mandava criar à conta de sua fazenda Real, tanto que tinhaõ idade competente fazia q ensinassem a cada hũ, segundo seu genio, porq perverter as inclinões hemal lograr as doutrinas, e ultimamente lhe dava cõveniente estado”, in *Historia*, p. 33. “A los hijos de caballeros pobres, les tenía assalariadas escuelas en su palacio, para que, enstruidos en las habilidades pertenecientes, tuviesen decente salida para hacerse hombres. Si tenía noticia de alguna doncella pobre y hermosa en quien podía la pobreza inducir peligros a la castidad, le daba dode competente para que se casase, y en estas bodas gustaba de que la novia fuese tocada de su mano”, in F. Gutierrez Lasanta, *op. cit.*, p. 68.

### 7. 5. La logica del rifiuto.

Uno degli aspetti più originali della spiritualità isabellina, durante gli anni passati a corte, è costituito da una complessa serie di rinunce e privazioni. Tre sono gli ambiti coinvolti in questa 'logica del rifiuto': la condizione regale, il corpo e il cibo.

La regalità è stata sempre vissuta da Isabel con fatica e difficoltà. Numerosi sono i punti nella tradizione agiografica in cui la protagonista mostra insofferenza nei confronti del proprio *status* regale e di tutti gli orpelli inerenti, di cui sente forte il peso. Noncurante della propria condizione, la regina intraprende un progetto di vita penitenziale, che ben presto viene a scontrarsi con gli agi della corte lusitana. Isabel risponde alla ricchezza con l'indigenza, alle comodità con le asprezze, al lusso con la penitenza: la perseveranza con cui viene portato avanti questo cammino di perfezionamento morale conduce al progressivo annullamento dello *status* regale e trova la sua massima espressione nella deposizione delle insegne. Sul tema del rifiuto della regalità insiste molto anche la copiosa produzione iconografica, che raffigura quasi unicamente la regina vestita con il rozzo saio francescano ai cui piedi sono deposti lo scettro e la corona.

Profonda e radicale è invece la rinuncia operata nei confronti del cibo e dei piaceri del corpo. Analizzando la produzione agiografica tardo-antica e bassomedievale, si nota come nel rifiuto dei piaceri del corpo e del cibo vengano riproposti, più o meno palesemente, i caratteri della lotta tra i vizi e le virtù<sup>377</sup>. Seguendo i canoni di un *topos* letterario ormai standardizzato, gli autori concentrano la loro attenzione sul vizio e, in special modo, sui pericolosi peccati di gola e di lussuria. La presenza della coppia gola-lussuria nella tradizione agiografica

---

<sup>377</sup> Il motivo della lotta tra vizi e virtù affonda le radici nei testi letterari cristiani del IV secolo primo fra tutti la *Psychomachia* di Prudenzio, opera molto conosciuta in tutti gli ambienti religiosi del Medioevo e che sarà il modello per molte rappresentazioni iconografiche del tempo. Cfr. M. Pilosu, *La donna, la lussuria e la Chiesa nel Medioevo*, Ecig, Genova 1989, p. 43.

isabellina non è casuale, ma è l'effetto indiretto della convinzione morale (condivisa dalla maggior parte dei teologi medievali), che vuole i due vizi uniti e indissolubili<sup>378</sup>. Pur trattando di due realtà peccaminose, gli agiografi fanno però riferimento soltanto al vizio e mai al peccato: una scissione apparentemente insignificante, ereditata dalla speculazione tomista, che contribuisce a sua volta ad accrescere lo spessore ascetico di Isabel. Il vizio, infatti, secondo la riflessione teologica medievale è inteso come perenne propensione al male, mentre il peccato è ridotto ad una situazione transitoria e cancellabile con la confessione: vincere il vizio quindi è più efficace ed eroico che evitare il peccato<sup>379</sup>.

Alla morigerata condotta sessuale, trattata rapidamente nei testi ed esaltata soltanto nell'ottica della continuazione della stirpe regale, corrisponde un altalenante rapporto con il cibo, caratterizzato da lunghi periodi di digiuno e astinenza. La spiritualità medievale e in particolare quella femminile, come osserva la studiosa C. Walker Bynum, oltre alle classiche categorie della castità e della povertà, si esprime attraverso il cibo e la sua simbologia. È infatti nel cibo che si concentrano le preoccupazioni della società medievale perennemente affamata; nei peccati di gola si ravvisa la peggior forma di lussuria, nel digiuno la più

---

<sup>378</sup> La concezione che vede legate la gola alla lussuria è inaugurata negli scritti di Girolamo che, in un sermone sul Mercoledì delle Ceneri pone in relazione la gola con la lussuria e con la crapula (l'ozio). Dopo qualche anno ritorna su questa correlazione l'autore del *Poenitentiale*, molto probabilmente Teodoro di Canterbury, che vede tra i due vizi capitali una correlazione. In questa opera la gola non è solo la madre della lussuria, ma viene accusata di essere la causa di numerosi peccati come la vanità, gli atti impuri, la gioia inopportuna, etc. Il rapporto tra la gola e la lussuria viene poi ripreso dalla tradizione omiletica dei frati predicatori, infatti nel sermone sulla decapitazione di san Giovanni Battista Raoul l'Ardente vede nel disordine alimentare la causa scatenante gli altri disordini umani. Questa idea trova una corrispondenza nei testi biblici. La prima trattazione 'scientifica' della possibile correlazione tra gola e lussuria risale però alla tradizione cistercense francese che trova nella *Summa de arte praedicatoria* di Alano di Lilla i riferimenti più espliciti e chiari. Lo stesso autore ritorna sullo stesso tema anche in altre due sue opere come il *Liber poenitentialis* e in alcuni dei suoi sermoni *Ad Tempora*. Per una più dettagliata descrizione della speculazione sulla correlazione tra la gola e la lussuria si rimanda a *ibidem*, pp. 43-51.

<sup>379</sup> Mario Pilosu all'interno della sua opera, precedentemente citata, insiste sulla questione del peccato nella tradizione letteraria cristiana, concentrando la sua riflessione nel capitolo La lotta contro la tentazione. Scrive l'autore "si è scritto 'vizi' perché bene presto la distinzione fra uno stato (il vizio) ed un atto (il peccato) cessa di avere un valore semantico, mentre precedentemente il vizio veniva considerato una disposizione permanente al male, e quindi molto più grave del peccato", in *ibidem*, p. 42.

dolorosa delle rinunce, ma è proprio nella dimensione del rifiuto del cibo che si può incontrare più facilmente Dio. Nell'agiografia isabellina si costruiscono espressioni simboliche di una religiosità complessa: si delinea un uso del cibo, o meglio una gestione del ventre, che non ha quasi nulla in comune con le patologie alimentari delle mistiche del tempo<sup>380</sup>. Nelle relazioni dei digiuni risulta assente l'odio per il cibo, che invece occupa un posto di rilievo nella prima letteratura agiografica; Isabel non è affetta da quel morbo che la medicina di fine Ottocento ha 'diagnosticato' come santa anoressia, inserendola nel più grande sistema patologico della '*psicopatia cristiana*'<sup>381</sup>. Il rifiuto del cibo di Isabel non è uno stile di vita, né l'effetto di particolari malattie psicologiche, ma più semplicemente una 'prassi' condizionata dalle ricorrenze religiose e da precisi momenti liturgici<sup>382</sup>.

Nella *Lenda* l'autore riporta in maniera ben dettagliata tutti i momenti dell'anno in cui la *rainha* ricorre al digiuno in nome di Dio. Il primo accenno all'astinenza alimentare viene fatto immediatamente dopo la descrizione delle nozze regali ed è esaltato in contrapposizione alle prelibatezze servite nel sontuoso banchetto preparato in suo onore. L'anonimo autore insiste sulla tematica del digiuno, inserendolo all'interno delle tante pratiche ascetiche espletate durante i 'tempi forti' dell'anno liturgico o le festività dei santi di devozione comune; oltre a

---

<sup>380</sup> Cfr. C. Walker Bynum, *Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Feltrinelli Editore, Milano 2001, pp. 250-345.

<sup>381</sup> Con il termine psicopatia cristiana si vogliono indicare tutti quei comportamenti estremi che hanno caratterizzato i grandi santi, tra cui spicca in primo piano l'astinenza dal mangiare. Il rifiuto del cibo è un topos tipico della letteratura agiografica. Il rifiuto del cibo ha una lunga tradizione alle spalle e trova una corrispondenza nella narrazione evangelica e nella tradizione dei padri del deserto. "Con il cibo – carne, vino, frutta – si fomenta quel *seminarium libidinis* che è il ventre", in L. Capuana, *Gli "Ismi" contemporanei*, Cav. Niccolò Giannotta Editore, Catania 1898, p. 279.

<sup>382</sup> Il topos del digiuno preparatorio per alcune feste dell'anno liturgico trae spunto dalle narrazioni evangeliche. In questo caso le fonti evangeliche sono presenti in Marco e Matteo. Il digiuno preparatorio alla Pasqua è già raccomandato nel passo di Marco in cui si afferma che "verrà il tempo, tuttavia, in cui lo sposo sarà loro tolto via e allora, in quel giorno, loro digiuneranno" (*Mc.* 2, 20), mentre una seconda traccia è presente in Matteo quando riporta "Rispose loro Gesù: "Gli invitati a nozze possono essere in lutto, mentre lo sposo è con loro? Verranno giorni in cui sarà tolto loro lo sposo e allora digiuneranno" (*Mt.* 9, 15).

digiunare tre giorni a settimana, si astiene dal cibo nelle viglie dei santi e nei giorni precedenti all'Avvento e alla Quaresima. Assunta come espressione pubblica di penitenza, l'astinenza dal cibo è interpretata come segno di santità e partecipazione alla Passione di Cristo.

E a rainha em aquel tempo jejüava tres dias na domaa e vespera dos santos e avente e quaresma de guisa que ela fazia abstinencia per jejüu per mais tempo que as tres partes do ano, e jejüara mais, se nom que a reprecia elrey enom no queria consentir e defendia a ela que nom jejüasse. E seu jejüu era per esta guisa. Ela jejüava des a festa de sam Joam Bautista até dia de santa Maria de agosto e a quaresma que dizem dos anjos, que fazem des dia de santa Maria de agosto até sam Miguel de setembro, e o avento e quaresma e as sextas feiras e os sabados e as viglias dos apostolos e as de santa Maria em pam e agoa e os dias e dizem de santa Maria per todo o ano em pam e agoa e muitas vesperas de santos e santas em que ela avia devoçom e a que ela fazia vigilia e jejüava<sup>383</sup>.

Una riflessione più profonda sul digiuno è offerta nella *Vida*. Diogo Affonso, prima di elencare con precisione i giorni in cui Isabel ricorre alla pratica dei digiuni, si sofferma a riflettere sulla natura di questa *obra corporal*, chiarendone la natura pratica di *obra* ed il fine ascetico che beneficia la parte *corporal* di chi la pratica. L'eccezionalità del digiuno sta nell'essere un'azione contro natura per gli uomini e, ancor più, per gli aristocratici che dispongono di molto cibo. L'*historiador* arricchisce la riflessione sul digiuno associando ad esso il controllo eroico degli stimoli corporei: praticando il particolar *negocio*, Isabel riesce a svincolarsi dalle contingenze dell'appetito naturale e ad immunizzare il suo spirito dalle tentazioni. Ancora influenzato da una concezione negativa della carne, l'autore pone un discrimine tra l'imperfezione naturale del corpo, corrotto dai tanti 'appetiti', e la perfezione raggiunta con il ricorso all'astinenza.

Iejûar he negocio que mays contradiz ao apetito natural, mayormête nos principes que tam mays motiuos de mãjares delicados q a outra gente. Sancta Ysabel sabia a virtude & o poder do jejüu quam sojeyta ficaua a carne ao sprito & sem contradição, quam desposto pera se enleuar & rebatar no senhor: & quã diuido era que o corpo instrumento de imperfeições ho

<sup>383</sup> *Lenda*, p. 42.



fosse de satisfaçã: & que pera alcãçar de nosso senhor merces  
 costumauã os sanctos com vigias & orações & jejūs negocia &  
 fazer suas petições: pedia pera si, pera seu pouo, & pera a  
 Christiandade tomava estes meyo<sup>384</sup>.

Lo stesso motivo dell'autocontrollo viene riproposto come *exemplum* nei testi italiani, nelle cui pagine gli autori mettono in guardia i lettori dal pericolo delle dolcezze del mondo. Utilizzando l'immagine animale della mosca e del miele, Pico Ranuccio illustra la dannosità delle *delitie* mondane che possono far perdere la santità.

[Isabel] molto si sforzaua [...] di volgere quanto più poteua gli occhi dalle delitie e vanità della corte, nelle quali si trouaua inuolta, facendo perciò ogni sforzo, benché s'accostasse a' piaceri, di non immergeruisi a guisa delle mosche, che gustando il mele, mentre sono dalla dolcezza del gusto trasportate, vi si immergono, e vi perdonano le ali, e per ciò marauigliosa cosa era la esatta diligenza che usaua di compensare con altrettante amaritudini le dolcezze, ch'era sforzata a sentir tal'ora delle felicità, à guisa, e gusti mondani, per ciò che se tal uolta a qualche solenne conuito le coueniua di inteuenire, ella all'incontro molte seure astinenze, e digiuni, & altre macerazioni cercaua di far prouare al corpo suo<sup>385</sup>.

La stessa considerazione è riservata anche alla tematica sessuale, che non è omessa dagli autori, ma da questi inserita in una dimensione morale volta a disciplinare le unioni sessuali. L'unione coniugale non viene demonizzata, ma soltanto 'regolata'. Il matrimonio e la procreazione dei figli sono tra gli obblighi principali della giovane regina. Se nella *Lenda* si accenna timidamente alla sfera sessuale, Diogo Affonso dedica invece un intero capitolo alla castità di Isabel e alla pazienza con cui sopporta i *desordēs* di don Dinis. Nel breve racconto l'infedeltà coniugale è messa in relazione allo *status* del re, passano in rassegna le deplorevoli abitudini a cui fanno da contraltare i comportamenti irreprensibili della giovane regina.

El Rey dom Dinis se entregou a conseruações illicitas  
 pouco honestas de molheres, esquecido da inteyreza bondade &  
 merecimento da Raynha, & da obrigaçã de seu estado, de  
 Christão casado, & de Rey, q deve ser espelho da mesma ley,

<sup>384</sup> *Vida*, p. 21.

<sup>385</sup> *La principessa santa*, p. 10.

cujo executor & guardador elle he: e ella tam moça, sancta, & tã fora de ciumes retinha ho assesego de sua cõsciencia sem mouimêto nẽ ateraçã contra as molheres, nẽ contra elrey, cõtinuando sempre os seus sanctos exercicios, doyase da offensa feyta a nosso senhor<sup>386</sup>.

L'imbarazzo nei confronti della tematica sessuale viene superata definitivamente nelle agiografie moderne, in cui la *rainha santa* si impone come modello moralizzatore del corpo e della sessualità. All'erotismo sfrenato di don Dinis controbatte invece la concezione del matrimonio casto e puro vissuto dalla regina, che non biasima ma stima la sessualità se consumata all'interno matrimonio e se volta alla procreazione<sup>387</sup>. La morale sessuale si polarizza attorno alle figure ben precise e delineate di Isabel, incarnazione della virtù, e di don Dinis, personificazione del vizio. Nel loro rapporto si scontrano due mentalità e modi di gestire la sessualità: all'*amor* di Isabel si oppone l'*eros* di don Dinis, continuamente rinvigorito dalla numerose relazioni extraconiugali. La maggior parte degli autori condanna la condotta lussuriosa del sovrano, descrivendo tale vizio con immagini crude e inclementi quali il fuoco, le fiamme, le catene, elementi iconografici che rimandano alla dimensione infernale<sup>388</sup>. Tra i vari agiografi, il

<sup>386</sup> *Vida*, pp. 9 - 10.

<sup>387</sup> In questo periodo gli alti membri del clero dedicavano non poco tempo alla direzione spirituale e a dispensare consigli anche sulla vita sessuale. "Rimase implicito all'interno di un ammonimento generale, banale, meccanico, a disprezzare i piaceri del mondo, e l'esortazione morale si limitava press'a poco a svolgere in modo rispettoso delle convenienze i doveri della propria condizione. Le grandi dame erano invitate ad amministrare bene il potere che detenevano, in particolar sul proprio marito. Nei momenti opportuni, si servissero del loro fascino per addolcire l'uomo, il cui capo riposava sul loro seno, per intenerirlo, attenuare la sua brutalità, condurlo verso il bene, agire sulla sua anima, indurlo ad amare, a temere Dio, per distogliere il suo cuore dai «cattivi consigli».", in G. Duby, *I peccati delle donne nel Medioevo*, Laterza, Bari 2008, p. 72.

<sup>388</sup> Pico Ranuccio descrive in questo modo la vita scellerata condotta da don Dinis: "Ma il demonio che si serve principalmente degli strali della discordia per ferire mortalmente l'anime nostre, vedendo che per opera di questa Santa Reina gli era così potente arma rintuzzata, mentre ella tanto studio poneua in comporre ogni dispiacere, e nimistà, che sorgere vedeua, riuolse contra di lei, così permettendo Iddio, per darle occasioen di così maggiormente meritare, e dimostrare la perfettione della sua Santità, che si conosce in gran parte della proua della pazienza, tutto il suo furore, e'l suo sdegno, cercando di accendere tali fiamme nella propria Casa Reale, che facessero lei vivere in continua guerra, in modo che a spegnere il fuoco de gli altri non potesse, e come ch'egli sapeua, che non è cosa, che riempia più di furore, e di rabbia la donna maritata, ne veleno che più attossichi l'animo di quella, che la dionesta vita del marito, & il mancamento della fede, che le deue, mentre di questa ingiuria più che d'ogni altra

domenicano Girolamo Ercolani critica con più veemenza la lussuria: ne *La Reggia* organizza un lungo biasimo del vizio, facendo riferimento anche a realtà prese in prestito dalla tradizione pagana. Torna l'associazione della lascivia al ceto aristocratico, l'autore infatti inizia il discorso con la commiserazione dei potenti della terra, i più fragili e vulnerabili alle lusinghe di Cupido, il dio dell'eros.

Benche i Grandi siano le colonne, sopra delle quali stà appoggiato il gouerno del Mondo, e pazzo al certo chi crede di ritouare sodezza veruna in essi, ogni qual volta però tiranno il soldo, da vn'isciocco fanciullo com'è Cupido<sup>389</sup>.

Per rendere al meglio la pericolosità dell'*isciocco fanciullo*, si insiste con la descrizione dettagliata di Cupido, organizzando una rappresentazione ereditata dall'iconografia classica del dio dell'amore, ma filtrata dalla morale cristiana.

Questi è vna pessima Circe, non che i compagni degli Vlissi, anco i Pichi, quantunque Regi, anzi li più saggi, e cordati in bestie: mentre non si seruano di quel rossore ch'è il freno di tutti li vizij: e lo chiamerò con ragione che è il preseruatiuo di Mercurio, senza cui, ne meno lo stesso Vlisce, haurebbe potuto sfuggire gl'incantesimi di sì sagace maga. Amore hà l'ale: quindi io vò filosofando di esso, come degli vccelli di campagna, che sono solamente di chi li piglia. [...] non hà dubbio che questo Folletto indemoniato d'Amore, è vn gran ladro d'anime: temerario benche fanciullo, muoue solo più guerra al Cielo, di questo che si facessero i superbi giganti di Flegra. Basta dire, che pare, che non ad altro fine siasi l'Alcide di Paradiso seruito della Claua della Croce, solo nel giorno di Venere, che per abbattere specialmente l'orgoglio di questo infame bastardo di Venere. Tutta volta se lo paragoniamo con l'Interesse, in fatti non è che vn fanciullo: perche, ò tardi, ò per tempo, mutandosi come i fanciulli, ò ci abbandona, ò viene abbandonato, perdendo anco finalmente il vigore: doue quegli, Briareo poderoso, con cento braccia, e cento, allacciando l'anime, ingigantendo con gli anni, in vece di scemarsi, temerario, anco nel mezzo d'vna chioma di neue, pianta lo stendardo del suo tirannico Imperio: anzi nemmeno doppo morte è morto [...] Gran danno dunque arrea

---

solendo la moglie esser'impaziente, viue perciò in continua guerra col marito, e molte fieramente si incrudelisce non solo contra l'adultere, ma ano contra figli, che partoriscono, così operò, che il Rè Dionigi volgendo le spalle alla Reina, e dimenticandosi in tutto di lei, quando la bellezza sua con l'età giouanile ancor fioriu, s'inuaghisse, o più tosto si impazzisse di diuerse Dame nobilissime, ma d'honore ribelli, e d'ogni honestà dispregiatrice, che il medesimo demonio nimito della castità hor l'una, & hor l'altra innanzi a gli occhi gli pose", in *La principessa santa*, pp. 19-20.

<sup>389</sup> *La Reggia*, p. 107.

all'huomo questo ineteressato nemico dell'humana interessata condizione<sup>390</sup>.

È una rappresentazione 'canonica' quella proposta dall'autore, in cui sono abbozzati i tratti distintivi di un piccolo putto, un semplice fanciullo apparentemente innocuo, che nasconde invece al suo interno una natura letale. Le due caratteristiche principali del *bastardo di Venere* (così viene definito dal domenicano) sono la forza e l'incostanza, elementi tipici degli amori in cui la passione supera il sentimento. La presenza di Cupido è un monito nei confronti del lettore: il domenicano infatti giustifica la stessa con una lunga serie di raccomandazioni volte alla salvaguardia della morale sessuale. Il primo consiglio è rivolto come sempre alle donne che, secondo l'autore, corrono maggiormente il rischio di essere intrappolate da Cupido e per questo devono allontanarsi dai suoi tranelli. Messo in guardia il gentil sesso, si riafferma la pericolosità della lussuria per coloro che occupano i posti di comando nella società, ovvero gli aristocratici, i principi e i re.

Non hò osseruato ò nell'andate, ò nelle moderne Storie, Grandi, che siansi fatti schiaui di Venere, che non abbiano ancora con ispauenteuoli deplorandi Eccidij, funestate miseramente le Reggie<sup>391</sup>.

L'*eros* smodato e la lascivia creano confusione tra i principi e nel corso della storia hanno causato eccessi a cui sono seguiti eccidi e stragi: dopo aver ricordato alcuni eventi biblici indicativi<sup>392</sup>, Girolamo Ercolani passa

<sup>390</sup> *Ibidem*, pp. 107-108.

<sup>391</sup> *Ivi*.

<sup>392</sup> "Se ricorriamo agli incendi della città di Pentapoli: chi non uede che la libidine de' Dominanti trasfusa ne' sudditi: fu il Prometeo che portò dal cielo a loro scempij le fiamme; Giurerei, che fosse mandato lo stesso diluuio, non ad altro effetto principalmente, che per annegare così infame vizio, dal cattiuo esempio de' Grandi, significati ne' figli d'Iddio, e ne' Giganti, che all' hora viueuano, negli altri poscia tutti infelicamente propagato. Cauasiò manifestatmenet dalla Scrittura stessa, da che purtroppo se ne querelò il sourano Facitore, dicendo: ce non poteua più sopportare l'huomo, perché tutto corrotto, e tutto carne. [...] All'eccidio di Salem, non apprestò l'Ariete, Sichem il Prencipe, col ratto di Dina? La strage de' Beniamiti, e degl'Israeliti fatta da Venere, più che da Marte, non riconobbe altri autori che i ifgli di Belial, che vengono dalla stessa scrittura interpretati senza giogo: che tali per l'appunto sono i Dominanti, mentre liberi, agli altri lo impongono. A chi non rendonsi note le rouine della Reggia di Daidde, e quelle del figlio Salomone, architettate non a dubbio, da questo gran fabbro di precipizij? Chi nasce di Gatta non poglia che Topi: così chi fu concepito fra le dissolutezze, non poteua, che diuernirne erede. Alle infelicità de'

a descrivere la tragedia causata dalla lussuria nei regni medievali e moderni, facendo riferimento alla dominazione araba in Portogallo e, ancor più direttamente, ad Enrico VIII di Inghilterra, esempi in cui è lampante la critica antimusulmana e antiprottestante.

Appena ponno ancora i Beti, ed il Tago, scancellare affatto le marche di schiaitudine, rimaste nelle loro altiere ceruici dal Mauritano giogo, imposto sopra di esse per lo spazio di ben'otto secoli, dalla ingiusta violente libidine de' Roderici. Ed il Tamigi, non corre fino a' giorni nostri torbido, per le sfrenate concupiscenze degli Enrichi, ricchi veramente di ogni più ribelle empietà, mentre miniere inesauste, de' trauagli, che soffe ancora la Chiesa?<sup>393</sup>

A questo disordine morale si oppone l'esempio di Isabel. L'etica coniugale promossa dalla regina ha un suo modello nell'epistolario paolino e più precisamente nella *Lettera ai Corinzi*. Le virtù elogiate e proposte sono la continenza e la pazienza, le quali ricorrono anche nelle pagine paoline; è solo grazie all'esercizio di queste virtù che la *rainha santa* riesce ad accettare la sregolatezza sessuale di don Dinis. In particolare gli agiografi esaltano l'esercizio eroico della pazienza, come elemento fondamentale per poter tollerare i continui rapporti fedifraghi e i comportamenti smodati del re.

E vivendo elrey D. Dinis e a rainha guardando aquelo que se deve guardar antre casados, elrey D. Dinis foy enduzido per algũus, que o quieriam envolver em pecado de luxuria pera o luxuriarem pera aver outras molheres e pera o afastarem de casa da rainha, e encomeçou a teer barregãas e molheres mancebas e aver filhos delas<sup>394</sup>.

Di fronte a chi le faceva notare la palese infedeltà del marito, Isabel

pera dar a entender que dava pouco e nom curava de tal cousa começava a rezar e a leer por seus livros ou a departir em algũas cousas que fossem a louvor e serviço de Deus com sas donas e donzelas<sup>395</sup>.

---

Sardanapali, degli Eliogabali, delle Cleopattre, degli Antonij, maritate cnion le loro sfrontate impudicizie, ne fanno fino a' giorni nostri vn'infame miserabil'Echo, insieme con gli annali antichi, anco i più famosi moderni Teatri", *ibidem*, pp. 108-109.

<sup>393</sup> *Ivi*.

<sup>394</sup> *Lenda*, p. 29.

<sup>395</sup> *Ivi*.

Giacomo Fuligatti, insieme alla pazienza, esalta la mansuetudine della regina nei confronti dell'agitato marito, ed è proprio l'esercizio eroico di questa virtù che, di fronte ai numerosi tradimenti del marito, le permette mantenere la compostezza degna del rango.

Non fu però in tutto questo tempo veduta alterata, ò meno allegra nel volto: non uscì mai dalla bocca di lei parola di risentimento contro alcuno: non si querelò, ò si mostrò gelosia alcuna: non tramò d'offender quelli, che tanto la riputazione di lei deprimevano. [...] Si stupiuu ogn'uno di veder' in vna Donzella tanto senno, e moderazione di costumi, né si poteuano facimête dar'à credere, che vna Principessa di quell'età, appoggio, e bellezza, non hauesse punto sminuito l'amor verso il Re marito, e che non fusse fieramente trafitta da stimoli di gelosia<sup>396</sup>.

Il gesuita nel descrivere la reazione di Isabel, oltre alla virtù, vuole esaltarne la libertà. La giovane regina è svincolata da qualsiasi sentimento di gelosia e invidia, non prova rancore ed è sempre pronta al perdono. Di contro invece Dinis appare come una figura appesantita dalle *catene d'inuecchiata consuetudine*, appesantito dalla sua stessa condotta, una figura stanca che solo *l'esempio di sì grande innocenza* riesce a redimere e a riportarlo all'interno dei doveri coniugali.

### 8. 6. Il lavoro manuale.

Un altro elemento fondamentale nella costruzione del personaggio della *rainha santa* è la celebrazione dell'attività lavorativa. Sul modello delle tendenze agiografiche del tempo<sup>397</sup>, che sviluppano e

<sup>396</sup> *Vita*, pp. 20 – 21.

<sup>397</sup> In realtà la rivalutazione dell'attività domestica era già stata avviata dalla prima agiografia cristiana. Pur mettendo in primo piano l'attività contemplativa il lavoro manuale “non viene accettato per utilità o per un suo valore intrinseco, ma perché fa parte della vita umile, di cui è una component essenziale, insieme alla solitudine e alla povertà; accettare un compito manuale è diretta conseguenza di umiliarsi e della rinuncia ai beni. Esso dunque è visto come caratteristico delle classi sociali più basse, in particolare dei poveri e degli schiavi: dedicarsi ad esso è espressione immediata della volontà di assimilarsi a questi. [...] L'attività manuale, paradossalmente on costituisce un legame con la vita secolare e mondana ma, proprio perché finalizzata all'acquisizione dell'indispensabile, è la manifestazione più evidente di rinuncia al lusso ed è mezzo di liberazione da tutto quanto poteva ancorare all'esistenza terrena”, in E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e*

propongono un nuovo modello di santità 'pratica' e 'lavorativa', anche i biografi della regina del Portogallo rivalutano il tema del lavoro manuale<sup>398</sup>. La celebrazione dell'attività manuale serve a contestualizzare la regina Isabel, finora descritta in una dimensione mistica e irrealistica. In questo modo si instaura un equilibrio tra la vita contemplativa e l'azione terrena, ma soprattutto si vuole mettere in risalto la sua partecipazione all'attività produttiva. La sua instancabile operosità è interpretata in linea con importanti raccomandazioni evangeliche<sup>399</sup> e soddisfa i criteri della santità dei laici penitenti, in particolar modo della prozia Elisabetta di Turingia<sup>400</sup>. Pur rivestendo un ruolo secondario rispetto all'ambito spirituale, il lavoro diventa il segno visibile di un'esistenza spesa all'insegna dell'umiltà. La laboriosità della regina può essere interpretata anche come il completamento, quindi perfezionamento, della memorabile operosità del marito don Dinis, ricordato anche come *o Rey lavrador*, il re lavoratore<sup>401</sup>.

Il tema del lavoro è inserito in una dimensione 'morale' ed è utilizzato come contrapposizione all'ozio, vizio pericoloso per l'innata propensione al peccato. Gli autori insistono sulle 'potenzialità salvifiche'

*nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 1980, pp. 42-43.

<sup>398</sup> «Gli ultimi decenni del secolo XII si segnalano per la comparsa, nell'Italia settentrionale e in quella centrale, di una nuova categoria di santi, che conobbero in tali regioni una grande fortuna fino alla fine del Duecento: si tratta dei santi della carità e del lavoro», in A. Vauchez, *op. cit.*, p. 159.

<sup>399</sup> «I farisei, saputo che Gesù aveva messo a tacere i sadducei, si radunarono insieme e uno di loro, perito nella legge, lo interrogò per metterlo alla prova: «Maestro, qual è il precetto più grande della legge?». Egli rispose: «Amerai il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente. Questo è il più grande e primo dei precetti. Ma il secondo è simile ad esso: amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due precetti dipende tutta la legge e i profeti». (Mt 22, 34-38).

<sup>400</sup> «Come, dunque, Elisabetta secondo la testimonianza delle ancelle prima della sua disgrazia sente l'aspirazione alla vita religiosa intenzionalmente vissuta? Prima di tutto nell'accettazione serena ed equilibrata della propria realtà sociale, avvertita come responsabilità politica per quel che riguarda suo marito [...] e, per quanto personalmente e individualmente la riguarda, come impegno ad una accettazione della condizione umana di lavoro, di partecipazione all'attività produttiva, su di un piano, e, sull'altro, in quanto ricca e potente, di esercizio permanente e non episodico di carità e di pietà verso il prossimo», in R. Manselli, *art. cit.*, p. 34.

<sup>401</sup> Anche don Dinis ha ricevuto il titolo di *Rey lavrador*, nonché quello di *Rey agricultor*, per il grande impulso che diede durante la sua vita alla ripresa economica e agraria della nazione portoghese e, più specificatamente, per aver contribuito (molto probabilmente anche di persona) alla piantagione della pineta di Leiria e per aver letteralmente circondato tutta la costa atlantica di foreste e piantagioni per difendere i terreni dai forti venti oceanici.

del lavoro umile, esaltando la rinuncia al lusso e ai beni di palazzo e, soprattutto, creando un'immagine opposta alla vita inattiva delle corti<sup>402</sup>. Il modello letterario a cui gli agiografi si ispirano è la descrizione biblica della perfetta padrona di casa, presente nel libro dei *Proverbi 31, 10, 13, 15, 18-19*, in cui vengono riassunte le principali occupazioni domestiche della *mater familias*<sup>403</sup>. La figura 'fattiva' di Isabel però stenta ad imporsi nell'economia del testo, in quanto non tutti i testi concordano nel riportarne la laboriosità e l'impegno quotidiano nella conduzione della casa. La *Lenda*, ancora influenzata da una concezione sacra e regale della regalità, rifiuta il motivo del lavoro manuale accennando soltanto a timidi riferimenti narrativi. Il motivo della regina lavoratrice comincia a comparire nelle agiografie moderne: il primo ad esaltare l'impegno nelle occupazioni domestiche è Diogo Affonso. Scrive l'*historiador* che

por euitar toda ouciosidade satisfeitas suas deuações lauraua, cõ seu sprito posto em nosso senhor. Estas erã as ocupações de sancta es de sancta Ysabel, & cõ ter nenhũ descuydo passaua por ella das cousas com q hũa Raynha deue ter conta em sua casa & paço: porq he tam ordenado nosso senhor que aos seus seruos em nunhũa cousa falta que conuenha aos estados delles<sup>404</sup>.

L'autore inquadra il lavoro manuale in una prospettiva morale e vede in esso un rimedio alla tanto pericolosa *ouciosidade*.

La tematica riscuote successo nella tradizione posteriore e viene ripresa un secolo dopo da Pico Ranuccio, il quale, condividendo la stessa visione virtuosa del lavoro, preferisce rappresentare la regina intenta nella direzione delle dame di corte e solerte nel condannare l'ozio<sup>405</sup>.

---

<sup>402</sup> Cfr. E. Giannarelli, *Lo specchio e il ritratto...*, p. 300.

<sup>403</sup> "Una donna efficiente chi la trova?/ è superiore alle perle il suo valore./ [...] Si interessa della lana e del lino,/ sta sempre occupata con le mani. [...] S'alza quando è ancora buio,/ per distribuire il vitto ai suoi domestici/ e dare ordini alle sue domestiche./[...] Sperimenta l'utilità del suo lavoro,/ non si spegne di notte a sua lampada./ Le sue mani ella mette alla conocchia, / le dita sue si occupan del fuso./ Tende le sue mani verso il povero/e le sue dite stende verso l'infelice", in (*Pr* 31, 10, 13, 15, 18-19)

<sup>404</sup> *Vida*, pp. 20-21.

<sup>405</sup> Isabel, come le altre donne nobili del tempo dirige i lavori di casa e organizza quotidianamente le attività domestiche. "Gli ordini giusti devono essere fatti



Le sue dame, & altre che in molto numero la seruiuano, erano da lei ben tenute e occupate in continui exercitij, o spirituali, o manuali, ne altra cosa a quelle più raccomandaua, che il fuggire l'otio, del quale diceua che la donne doueuano tanto più mostrarsi nemiche, quato più che deouono essere più d'ogn'altro gelose dell'honestà, & haueua gran ragione, perché l'amore lasciuo è figlio, e proprio parto dell'otio, ne, si come dice quel proverbio volgare. Donna otiosa fu mai virtuosa.

Quello che caratterizza e distingue la versione del cortigiano Pico Ranuccio dagli altri autori è la velata misoginia che traspare dal testo: l'autore associa immediatamente il vizio dell'ozio alla donna e vede in esso uno stretto legame con il peccato della lussuria. Per una migliore comprensione del racconto e per creare un legame con il lettore, l'autore si serve della saggezza popolare per condannare il vizio, citando due proverbi, dei quali il primo in maniera diretta "*Donna otiosa fu mai virtuosa*" ed il secondo parafrasato "*L'ozio è il padre di tutti i vizi*". Riconoscendo la laboriosità di Isabel, se ne sottolinea anche la differenza dalle altre donne: la *rainha santa* perde totalmente l'appartenenza al genere femminile ed assume sempre più le caratteristiche della *mulier virilis*, ovvero della donna che, non cedendo al vizio tipico del gentil sesso, assume un portamento virile, si mascolinizza.

Un chiaro riferimento al lavoro manuale e, più specificatamente, alla filatura e alla tessitura (presente anche nel libro dei *Proverbi*) è rintracciabile anche nella *Vita*. Il gesuita Giacomo Fuligatti afferma che

l'hore poi del giorno dopo pranzo, che da publici negotij, e da spirituali essercitij non erano impedita, soleua passar con le sue damigelle, lauorando e ricamando alcun bel drappo, con perle, seta, & oro; e mentre la mano maneggiaua l'aco, ò la mente con dolcezza grande conuersaua con Dio, ò la lingua con somma gratia, del medesimo signore ragionuaua: Così non stando mai inutilmente otiosa, il santo otio, nel negotio stesso ritrouaua<sup>406</sup>.

---

osservare, le dispute e il linguaggio volgare devono essere banditi e la morale fatta rispettare. Ogni domestico e ogni domestica devono avere il proprio lavoro assegnato, le stanze devono essere scopate con cura e spolverate ogni giorno, gli animali di casa ben tenuti.", in E. Power, *Donne del Medioevo*, Jaca Book, Milano 1984, p. 65.

<sup>406</sup> *Vita*, p. 13.

Nonostante la semplicità dei prodotti, il gesuita mantiene alto il livello della descrizione, facendo riferimento al materiale prezioso intessuto da Isabel: fili di oro; seta, perle, drappi etc. Nella breve descrizione si passa in rassegna una vasta gamma di termini afferenti al mondo della tessitura, ai quali si aggiungono indicazioni precise sulle singole occupazioni manuali (*lauorando, ricamando, maneggiauua* etc.). Con la riproposizione della tematica del lavoro manuale, il modello isabellino di santità si delinea nella sua concretezza, nella sua natura fattiva.

### 7.7. L'influenza della speculazione scolastica.

La vita di penitenza della regina Isabel ha soltanto un'origine francescana? O ci sono altri modelli? Con il passare del tempo e con l'affermazione del culto della *rainha santa*, la tematica caritatevole è ereditata e rielaborata anche da autori che non hanno legami con l'Ordine Francescano. La questione isabellina si apre a contributi provenienti da altri ambienti religiosi fra i quali spicca l'Ordine Domenicano.

Diogo Affonso è il primo agiografo che eredita e rielabora il motivo della povertà, riproponendo immagini e situazioni di chiara matrice francescana. Nella *Vida* però non tutto viene trasposto da questa tradizione, esistono infatti momenti di originalità in cui l'autore inserisce elementi tratti dalla speculazione filosofica e religiosa di matrice scolastica. Un primo esempio di questa interdisciplinarietà è offerto dall'approfondimento del concetto di intenzionalità: la protagonista della *Vida* ama la povertà e i poveri poiché vede in essi la via giusta per raggiungere la perfezione cristiana. Alla base di questo progetto di vita c'è proprio l'*intenção*.

De sancta Ysabel notauelmente se lee que em todos os seus feitos por principal intenção trazia diante seus olhos contentar & agradar seu criador, lembrandose mays de sua hõra & louuor que se deu pprio proueyto e bẽ. E nã soo isto pretendia,

mas ainda das cousas aqllas aceytaua fazer em q mais se louuaua  
& contentaua nosso señor<sup>407</sup>.

Appena abbozzato nella *Lenda*, il concetto di *intenção*, proposto da Diogo Affonso, è un'eredità della filosofia scolastica: con la rivisitazione di tale concetto l'anonimo autore non vuole indicare soltanto una caratteristica distintiva di Isabel, quanto la capacità di 'intenzionare' la povertà e i poveri, ovvero di riferirsi ad essa come una realtà ben definita. Il servizio ai poveri diventa in questo modo il contenuto stesso della coscienza della regina<sup>408</sup>.

Un altro elemento, tratto dalla speculazione scolastica e sviluppato con originalità nella *Vida*, è il concetto di etica economica e di ordine sociale. Per comprendere più rettamente il rapporto tra Isabel ed i problemi economici occorre concentrare l'attenzione sulla società portoghese del Trecento, in cui vige una profonda disuguaglianza sociale. Questo 'bipartitismo'<sup>409</sup> non si attua solo in termini di potenza e di ricchezza, ma anche di emarginazione ed esclusione dalla vita sociale. Dotata di una sensibilità profondamente umana e cristiana e vivendo in quei tempi di profondo rinnovamento religioso, Isabel appare piuttosto una pacificatrice del divario sociale portoghese ed impiega quanto possiede nell'assistenza delle classi meno abbienti. Non condannando il denaro e facendo partecipi anche i poveri delle sue ricchezze, la regina si fa portavoce del nuovo modello domenicano di giustizia sociale, fondato sul mantenimento dell'ordine socio-politico e su una retta gestione delle risorse economiche; a tal riguardo è chiarificatore il preambolo al capitolo XV della *Vida*, in cui l'agiografo scrive:

Nosso Senhor segundo sua sciencia eterna despos os  
estados dos homẽs de tal maneira q nam conuem em todos auer

<sup>407</sup> *Vida*, cap. XVIII.

<sup>408</sup> "L'intenzionalità della coscienza consiste nel fatto che tutti i fenomeni psichici (rappresentazioni, giudizi, sentimenti) sono caratterizzati dal riferimento a un contenuto immanente, ossia dalla capacità di «intenzionare» (= riferirsi a, contenere) un oggetto («oggetto intenzionale» o «contenuto di coscienza)», in E. Morselli, *Dizionario di filosofia e scienze umane*, Carlo Signorelli Editore, Milano 1993, p. 126.

<sup>409</sup> Prendo in prestito questo termine dall'intervento di padre S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi e i problemi sociali*, in *I valori francescani*, Istituto di Cultura Italiana, Amsterdam 1985, pp. 51- 73.

abastança dos bẽs temporaes: & pera cõservaçam delles quis & ordenou que hũs mais que outros os teuessem necessidade repartissem. Polo que os ricos & abastados ficam despenseyros do bẽs de Deos nosso Senhor. Os auaros ricos que não sabem a troco de bẽes terrenos & temporaes auer os de ceo & eternos, perdem o que Sancta Ysabel sendo boa e fiel despenseyra cobrou, dando dos bẽs de Deos aos necessitados tantas esmolras que parecia sobrepojarẽ por as suas rendas<sup>410</sup>.

La ricchezza e i ricchi non vengono condannati. Lontano dalla *verve* della prima letteratura francescana che invece vedeva nell'opulenza dei pochi la causa della povertà, l'autore ora inserisce la ricchezza all'interno del disegno divino di fratellanza, in cui i ricchi sono tali solo per aiutare i poveri condividendo con loro averi e ricchezze. La giustificazione della buona ricchezza in funzione dei più poveri e l'assenza del motivo del sovvertimento sociale (che invece è un elemento cardine della prima letteratura francescana) sono elementi che avvicinano l'agiografia alle idee di Tommaso d'Aquino. Questa ipotesi è supportata anche da un esplicito riferimento al teologo domenicano presente nell'opera di Pico Ranuccio, che, al margine della narrazione, riporta il passo preciso della *Summa* in cui si raccomandano le opere di pietà a favore dei più poveri.

Quella della limosina secondo me tanto più importante, e necessaria 'a Principi, quanto che abbondano essi souerchiamente più che ogni altro di ricchezze, e di mondane facultà, pare, che dal precetto della limosina habbino rare volte cagione di scusarsi, e molto meno, che non hanno, quei che sono di minore stato, e conditione, perciocché se il detto precetto, come insegnano i sagri Theologi, deve particolarmente auer logo quando alcuna cosa al bisogno della vita, e dello stato nostro sopravanza e quando parimenti si vede alcuno posto in estrema necessità, quanto più doverà procedere, & obbligare li Principi, che de' beni di fortuna sono tanto dovitosi, e del souerchio si mostrano sì bramosi, e vaghi, e che cosi grand'occasione hanno di esercitarla verso tanti miseri, e bisognosi, che ne' loro stati languiscono<sup>411</sup>.

La probabile origine domenicana è definitivamente dimostrata e confermata dal riferimento a margine che l'autore fa a Tommaso d'Aquino, inserendolo fra i *sagri Theologi*.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>411</sup> *La principessa santa*, p.13.

## 8. La costruzione di monasteri ed ospedali.

La regina Isabel non si distingue soltanto per l'esercizio eroico delle virtù, ma anche per le numerose fondazioni e costruzioni di istituti di carità e case di preghiera. Riportando episodi così particolari, gli autori ripropongono indirettamente la figura del santo fondatore, o in questo caso della santa fondatrice, molto diffusa nella letteratura agiografica medievale. La realizzazione di 'opere' trova una corrispondenza diretta nella Sacra Scrittura e più precisamente nella *Lettera di Giacomo*, l'epistola in cui l'apostolo scrive come la fede per essere efficace deve essere accompagnata anche dalla realizzazione di opere.

### 8. 1. La chiesa dello Spirito Santo ad Alenquer.

La fondazione della chiesa dello Spirito Santo nella cittadina di Alenquer, vicino Lisbona, è una delle prime costruzioni commissionate e patrocinate da Isabel. Sulla nascita dell'edificio sacro, la cui storia non è riportata da tutti gli agiografi, esiste una leggenda legata ad un sogno premonitore. La tradizione vuole infatti che alla regina sia apparso lo Spirito Santo, illustrandole il progetto della chiesa, la struttura ed il futuro complesso sacro. La mattina seguente Isabel si reca con la corte sul luogo indicato e trova le fondazioni già scavate e il materiale edilizio miracolosamente pronto. Il racconto dell'evento miracoloso compare per la prima volta nell'agiografia di Damião de Gois, opera in cui l'autore però tradisce una schietta parzialità vista la provenienza dalla stessa città e l'appartenenza alla Confraternita dello Spirito Santo; egli infatti non nasconde l'interesse nell'accrescere il prestigio della sua città, della chiesa dello Spirito Santo e, quindi, della sua Confraternita.

No qual tempo a dicta Senhora por sua devação e como se diz per revelação devina no lugar onde Deos tal milagre per ella fezera fundou esta Casa da avocação do Spirito Sancto d'Alanquer, com logo nella ordenar confrades e vodo pello modo

e custume que se atee o presente o dia tem [...]. No fundar desta Casa do Spirito Sancto, como se acha por memoria e antiga escriptura se diz que vindo a Rainha com sua jente e officiaes pera abrir os alicesses que os achou os millagrosamente demarcados do tamanho e grandor que a Igreja he e começados a cavar<sup>412</sup>.

Nel riportare il miracolo Damião De Gois si riallaccia ad una tradizione antica e conosciuta, specificando molto bene che quanto espone *se acha por memoria e antiga escriptura*: una precisazione preziosa per capire l'interesse per la storia dell'intellettuale<sup>413</sup>. In una forma semplice ed essenziale si esalta una fondazione prodigiosa, in cui il futuro cantiere si trova *millagrosamente* demarcato ed avviato da un misterioso intervento notturno. L'elemento prodigioso subisce una brusca contrazione, infatti non c'è alcun riferimento al sogno premonitore, ma un rapido riferimento alla miracolosa escavazione del cantiere. Gli altri agiografi portoghesi non mostrano lo stesso interesse per la nascita della chiesa dello Spirito Santo di Alenquer e preferiscono ometterne il racconto. In Italia invece la stessa vicenda è tramandata da Giacomo Fuligatti.

La fabrica, che sono hora per raccontare, sì come tutta al divin culto doveva servire, così particolarmente fu favorita dal Cielo. Dormendo una notte la Regina nella villa d'Alenser, in visione le fu mostrato, che lo Spirito Santo voleva in quella terra un Tempio, ad effetto d'essere con publico culto, e sacre cerimonie adorato. [...] Ed ecco che arrivati al luogo della nuova fabrica videro in terra dissegnata tutta la pianta, con le misure, dell'altezza, e delle profondità. Restarono a quella vista tutti stupiti; e dopo di haver fatta diligente inquisitione, non havendo trovato l'autore, conobbero facilmente che il tutto veniva di sopra, d'onde qualsivoglia bene deriva. Però la Santa Regina ripiena di consolazione, per il divin favore, alzò gl'occhi pieni di dolcissime lagrime al Cielo, e pose le ginocchia in terra per ringratiarne Dio, restando per mezz'hora continua in oratione<sup>414</sup>.

Se qualche anno prima Damião de Gois non specifica nulla del sogno rivelatore, Giacomo Fuligatti invece mette in risalto il fatto che il prodigio avvenga mentre la regina sta *dormendo una notte*. Per meglio dimostrare la natura divina della manifestazione notturna, l'autore

<sup>412</sup> *Vida Alenq.*, p. 46.

<sup>413</sup> Cfr., G. C. Rossi, *La letteratura italiana e le letterature di lingua portoghese*, Società Editrice Internazionale, Torino 1967, p. 34.

<sup>414</sup> *Vita*, p. 52.

preferisce utilizzare il termine *visione* al più generico e pericoloso *sogno*. Procedendo nella narrazione, il gesuita crea involontariamente un contrasto tra la realtà onirica evanescente, intangibile e le misure della costruzione ben proporzionate, anzi tridimensionali con un esplicito riferimento all'*altezza* e alla *profondità*; ed è proprio sull'opposizione tra l'elemento onirico e la precisione delle misure geometriche, che si esaltano lo stupore generale per il miracolo e la meraviglia per l'inspiegabilità dell'evento. Più onesto e realistico è invece il racconto dello stesso miracolo presente nell'*Historia* del vescovo Fernando Correia de Lacerda. Questi infatti si limita a riportare che

Hũa noite em que o sono naõ fugia dos olhos da Santa Rainha, sendo que muitas vezes o faziã fugir as vigalias, sonhou, que seria obra muy agradavel ao Senhor fazer naquella Villa hũa Igreja dedicada ao Espirito Santo, na qual se celebrasse o Sacrosanto Sacrificio da Missa. [...]. E mandando chiama os Juizes daquelle Povo, lhes ordino, que lhe mandassem quatro pedreiros, e seis trabalhadores, porque quera que se aprisse hũs alicesses naquelle sitio [...] chegando no sitio destinado, os achou abertos, e desenhados<sup>415</sup>.

Riscoprendo l'originalità della tradizione e la natura onirica della rivelazione, il vescovo di Porto apre realisticamente la sua versione con la scena della regina addormentata. Se nei precedenti autori, la particolare *visione* è il risultato di un intervento divino, nell'*Historia* invece è la stessa Isabel che *sonhou* la futura chiesa, la cui costruzione, specifica l'autore, *seria obra muy agradavel ao Senhor*. A differenza dei primi testi, mancano accenni alla meraviglia con cui le maestranze trovano le fondamenta già disegnate.

Con molta probabilità la celebrazione della miracolosa fondazione della chiesa dello Spirito Santo di Alenquer ha anche un'altra motivazione, meno devozionale e più realistica. Essa infatti potrebbe essere la testimonianza della sopravvivenza di alcune frange del francescanesimo spirituale, che, perseguitato negli altri stati europei, trova nel regno portoghese un riparo sicuro.

<sup>415</sup> *Historia*, pp. 185-186.

## 8. 2. Il monastero di santa Chiara a Coimbra.

### 8. 2. 1. Una questione lunga e spinosa.

Da sempre legata alla spiritualità francescana Isabel non può sottrarsi alla costruzione di un monastero, offrirlo all'ordine dei francescani e dedicarlo a Chiara d'Assisi, *alter ego* femminile del fondatore Francesco. Il cenobio in questione è quello di Santa Clara a Velha situato sulla sponda sinistra del fiume Mondego di fronte alla città di Coimbra. Quando la regina decide di avviare la costruzione, non edifica *ex novo* una struttura, ma restaura una vecchia casa di preghiera, che non molti anni prima era stata al centro di numerose critiche e litigi tra l'Ordine Agostiniano, l'episcopato di Coimbra e la prima fondatrice, una nobildonna della città, chiamata dona Mor Dias. L'intraprendente aristocratica – dicono gli agiografi – decide con altre donne di vestire l'abito delle Donas de Santa Cruz e di entrare nel monastero delle Donas de São João, ovvero il corrispettivo ramo femminile dell'Ordine agostiniano, che allora faceva riferimento al monastero di Santa Cruz. La vita di comunità viene deteriorata dalla volontà di dona Mora Dias di investire i suoi beni nella costruzione di un convento femminile francescano dedicato a Chiara d'Assisi su un terreno di sua proprietà ed ospitarvi una prima comunità di stampo francescano<sup>416</sup>. Una decisione che trova immediatamente la disapprovazione degli agostiniani, che tentano in tutti i modi di ostacolarne la realizzazione. La durezza dei superiori porta dona Mor Dias ad abbandonare l'Ordine, in cui era entrata da poco tempo, e a riprendere il possesso e la gestione dei beni

---

<sup>416</sup> “Sabe-se, outrossim, que os mosteiros medievais femininos tinham múltiplas finalidades sociais; serviam como receptáculo de mulheres da aristocracia, especialmente viúvas e aquelas que não encontraram casamento ou que foram repudiadas; serviam, também, como um local para preservar a virgindade das meninas e adolescentes nobres, em vista de um bom casamento. As mulheres casadas gozavam de pouca consideração, naquela sociedade, a não ser aquelas que pertenciam à alta aristocracia e que podiam com suas posses, fundar instituições monásticas.”, in T. M. Duarte, *Mulheres beatas no Portugal medieval e no Brasil colonial*, in [www.catalao.ufg.br/historia](http://www.catalao.ufg.br/historia), pp. 2-3.



familiari. Falliti i numerosi tentativi di riappacificazione, dona Mor Dias si appella al vicario generale, João Martins de Solhães, che in veste di giudice le permette di poter cominciare la fondazione del monastero di Santa Chiara e Elisabetta di Turingia, il 28 aprile 1286. Nel 1287 il monastero è offerto all'ordine francescano, una decisione forte che contribuisce a logorare i rapporti già tesi con l'autorità agostiniana. La lite tra dona Mor Dias e gli agostiniani si protrae per anni e poco vale la decisione del vicario generale a favore della nobildonna, che invece viene scomunicata da parte del priore di Santa Cruz. L'intricata questione si risolve soltanto con l'intervento diretto dei reali portoghesi, i quali in un primo momento chiedono la mediazione del vescovo Americo, poi invece, fallito anche questo ultimo tentativo di riconciliazione, impongono agli agostiniani di ritirare la scomunica, di attuare le decisioni prese dal vescovo e di riconoscere la costruzione di dona Mor Dias. La disputa si riaccende nel 1311 allorchè gli agostiniani riescono ad ottenere dal nuovo papa il blocco dei lavori, lo scioglimento della prima comunità, che nel frattempo vi si era stabilita, ed il trasferimento dei francescani nel vicino convento di san Francesco. La regina Isabel scioglie definitivamente la pluriennale questione ottenendo dal papa Clemente V l'autorizzazione a ravviare la fondazione degli edifici, ormai caduti in rovina e diventati riparo per gente di cattiva reputazione. I problemi con gli agostiniani si concludono definitivamente nel 1319 con la stipulazione di un accordo, che, pur riconoscendoli come veri eredi dei beni di dona Mor Dias, li solleva da ogni possibile gestione e pretesa giuridica.

Il resoconto della prima fondazione e dei complicati travagli legali non sono tramandati da tutti gli agiografi. I testi che invece riportano il racconto della nascita del monastero di Santa Clara a Velha, del coraggio e dell'intraprendenza di dona Mor Dias, servono a prefigurare la temerarietà di Isabel nel ricostruire un edificio ormai caduto in rovina. Tre sono le caratteristiche che accomunano le due donne: la nobiltà di sangue, in quanto sia dona Mor Dias che Isabel nascono in famiglie di alto lignaggio; l'intraprendenza, poiché le due

donne per realizzare la loro costruzione escono dal loro ambiente familiare e si contrappongono ad una figura di potere (nella maggior parte dei casi rappresentata da un uomo), dona Mor Dias si oppone al priore del monastero agostiniano di Santa Cruz e la regina Isabel al marito don Dinis che temeva i costi per la realizzazione dell'edificio; in ultimo l'attrazione per la spiritualità francescana, che le aiuta ad abbandonare il passato ed abbracciare il rigore ascetico e la povertà. La regina Isabel nutre forti interessi nei confronti di questi edifici sacri ed investe molto nella realizzazione del monastero sia per una questione di interesse religioso (in quanto esso è il primo nucleo clariano a Coimbra), che per motivi più strettamente dinastici poiché nella dedicazione della chiesa è inclusa anche la prozia Elisabetta di Turingia<sup>417</sup>. L'importanza assunta dal convento di Santa Clara a Velha e la diretta corrispondenza con la regina Isabel fanno di questa costruzione un momento imprescindibile per la tradizione agiografica seguente.

Ad eccezione della *Lenda* che sembra dimenticare l'esempio della prima fondatrice del convento di Santa Clara a Velha, Diogo Affonso è il primo autore ad esaltare la dinamicità e l'ostinazione di dona Mor Dias. Nella *Vida* infatti, dopo un rapido accenno alla buona condotta morale della nobildonna, viene tratteggiata brevemente la complicata questione legale inerente al litigio con gli agostiniani.

Moor Diaz dona virtuosa & de bõ exemplo de vida em Coymbra, tendo feytas hũas casinhas com oratorio, a maneyra de mosteiro pera molheres da ordem de sancta Clara, onde ajũtou algũas, em falecẽdo ho Dõ priol do mosteyro de sancta Cruz que entam era lhes pòs demanda, dizendo Mor diaz ser professa da sua ordẽ, o todos seus bẽs serem do seu mosteyro: & assi ho

---

<sup>417</sup> La questione in realtà è molto più profonda poiché come osserva il critico F. Pato de Macedo “em primeiro lugar, o valor histórico de que a historiografia se tem encarregado de destacar o nascimento atribulado, a refundação e, por fim, a transferência. De facto, a primeira fundação, de que só recentemente os historiadores se têm ocupado, geradora do conflito entre D. Mor Dias e os cónegos regrantes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, integra-se na estratégia de oposição às ordens mendicantes, mas revela, também, o protagonismo das mulheres na livre escolha do seu modelo próprio da religiosidade”, in F. Pato de Macedo, *Introdução a Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra 2006, p. 11.

judgarão juizes pera isso deputados, sayrãse das casas que ficarã hermas & abrigo de muytos males<sup>418</sup>.

L'*historiador* comincia presentando la condizione sociale e la buona condotta di dona Mor Dias; della stessa si pongono in rilievo le qualità morali e l'impeccabile comportamento, doti fondamentali per una buona prefigurazione di Isabel. Nella descrizione colpisce la precisione con cui si delinea la natura di queste 'primitive' costruzioni, semplici e modeste *casinhas* riunite attorno ad un piccolo oratorio. La disposizione degli edifici ricalca la pianta di altri conventi clariani del tempo, infatti specifica Diogo Affonso che le modeste abitazioni sono costruite e disposte "a maneyra de mosteiro pera molheres da ordem de sancta Clara". Attento alla verità storica, l'autore non può omettere la disputa legale e la vittoria degli agostiniani del 1311, scrivendo quindi dell'abbandono delle costruzioni che, rimaste vuote, divengono ben presto *abrigo de muytos males*. L'aderenza al fatto storico fa tralasciare all'autore la descrizione dell'attività di Isabel: la regina non riesce ad emergere nella narrazione, rimanendo in secondo piano confusa nella lunga trattazione della disputa legale tra la nobildonna Mor Dias e gli agostiniani.

Ignorata per quasi un secolo, la questione della fondazione di Santa Clara a Velha viene ripresa da Giacomo Fuligatti, il quale riporta nella *Vita* che

haveva una facoltosa, & honorata Matrona, per nome Maior Diaz, applicato l'animo alla fondazione di un Monastero della Regola di santa Chiara; ma prevenuta dalla morte, non l'haveva condotto à perfezione, donde seguì che quella fabrica ad ogni altro uso servisse che per cui era stata fatta<sup>419</sup>.

Il gesuita, poco interessato alla complicata disputa patrimoniale, concentra l'attenzione sulla profonda spiritualità e sull'iniziativa pratica di dona Maior Diaz (Mor Dias), la cui onorabilità è indicata dal termine *Matrona*. Diogo Affonso e Giacomo Fuligatti sono gli unici agiografi a ricordare l'azione e le vicissitudini di dona Mor Dias, gli altri autori

<sup>418</sup> *Vida*, p. 29.

<sup>419</sup> *Vita*, p. 59.

preferiscono omettere il ricordo della nobildonna di Coimbra e concentrarsi direttamente sull'iniziativa di Isabel. Negli altri testi gli autori, volendo creare un equilibrio con il modello fattivo di dona Mor Dias, procedono al ridimensionamento della portata spirituale della regina attraverso la proposizione di scene che la vedono impegnata nel reperimento dei fondi, attiva nella costruzione del convento e nella difesa della comunità clariana; per affrontare i costi necessari alla costruzione di un monastero, è pronta a vendere quel poco di prezioso che le era rimasto.

Tornou-se pera Coimbra, era dar cima e cabo ao moesteiro que começara, e ali mandou apartar quantos panos de ouro e de seda avia em tempo que era casada, que eram muitos e mui nobres, emandou deles fazer vestimentas e ornamnetos pera as eigrejas e, des que foram acabadas, fez[e]-as bēezer<sup>420</sup>.

Isabel presiede personalmente lo svolgimento dei lavori. Avendo investito beni e forze fisiche per la realizzazione del suo monastero, si preoccupa del reperimento del materiale da costruzione, controlla continuamente lo stato dell'opera, non abbandona il cantiere e sollecita gli operai. Le capacità gestionali della regina sono esposte dall'anonimo agiografo della *Lenda*, il quale ne esalta il risvolto 'organizzativo' e l'esperienza edilizia, estranea invece alle altre donne del tempo.

E fez juntar pedreiros e carpinteiros e começou per eles a fazer lavrar em aquel moesteiro [a] eigreja que começara, e mandou fazer pera si sepultura e começou a fazer lavrar a cerca do moesteiro, pera sa morada e de seus, ãas nobres casas, e forom acabadas em pouco tempo, e fez fazer em aquel logar aquelas casas pera poder ir mais a meude delas a veer [I]o moesteiro e donas e veer [I]as obras que ela fazer mandava como se faziam, ca todas as casas que ela fazer mandava todo se fazia segundo ela divisava, [e] de guisa o mandava fazer que aqueles mesteiraes a que ela mandava fazer se maravilhavam de entender assi e mandar fazer e em como os prasmava e corregia em aquele que lavravam e faziam<sup>421</sup>.

Nella breve citazione si nota la continua ripetizione dei verbi *mandar* e *fazer*, predicati che, oltre a ribadire la responsabilità della regina

---

<sup>420</sup> *Lenda*, p. 54.

<sup>421</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

all'interno del cantiere, ne vogliono ridefinire il prestigioso ruolo sociale che si esplica nell'esercizio del comando e nell'obbedienza degli operai. Le informazioni offerte dall'agiografo della *Lenda* sono preziose anche per un altro aspetto secondario: con la costruzione del monastero di Santa Clara si pianifica un'organizzazione dello spazio urbano. Al primitivo nucleo abitativo si affiancano *casas*, vere e proprie posizioni di comando, da dove Isabel può continuare a *veer*, ovvero a controllare, la sua realizzazione e la vita che le suore conducono in essa. Diogo Affonso insiste sull'attività operativa di Isabel specificando che è la regina a poggiare la prima pietra dell'edificio, un'operazione delicata approvata dallo stesso papa<sup>422</sup>.

E com licença especial do Papa, fundou por honra & louvor de nossa senhora ho mosteyro de sancta Clara & com suas proprias maos ajudada de muytos bispos lançou a primeyra pedra pera fundamento delle<sup>423</sup>.

Ad insistere sulla riqualificazione dell'intera area del convento è anche Giacomo Fuligatti, che esalta il recupero del complesso monastico dalla decadenza in cui era caduto.

Non poté tolerar questo disordine la Regina; però havutane prima licenza dal Papa, prese il possesso di quel sito, comprando intorno altri terreni per farvi un ampio, e magnifico Monastero da pianta, con ottimo disegno. Poi alla presenza di tutti i Principi del sangue, e popolo infinito, con la benedittione del Vescovo di Coimbra, la Santa vi pose la prima pietra<sup>424</sup>.

Ben diversa è invece l'organizzazione spaziale pianificata dalla regina e che è riportata nell'*Historia*. Il vescovo di Porto, dopo aver

---

<sup>422</sup> “La speciale affezione di Isabella al cenobio da lei fondato è testimoniata anche dai fatti. [...] È anche noto che essendo il palazzo reale piuttosto lontano, nella parte alta della città, fece costruire in tempi brevi un'altra residenza situata nelle immediate vicinanze del complesso monastico per poter seguire l'anadamento della fabbrica e lo svolgersi dei lavori e, al caso, orientarli: esiste infatti una tradizione, supportata dalle fonti, che vuole che la regina siastata partecipe non solo della vita del cantiere, ma che sia stata presente al momento della progettazione e abbia contribuito personalmente con suoi disegni e consigli alla realizzazione finale dell'opera”, in G. Rossi Vairo, *Isabella d'Aragona, Rainha santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel di Coimbra (1286-1336)*, in «Collectanea Franciscana», 71, (2001), p. 159.

<sup>423</sup> *Vida*, p. 29.

<sup>424</sup> *Vita*, pp. 59-60.

scritto abbondantemente sulla questione dell'eredità di Moor Dias e sulla decisione della regina di restaurare il complesso per ospitarvi una comunità clariana, passa a tratteggiare la divisione degli ambienti interni. Ogni spazio viene circoscritto in maniera precisa e dettagliata. Si assiste così ad una progressiva descrizione dell'edificio che dall'esterno del complesso muove verso i locali più interni. La prima esposizione è sommaria e riguarda le mura perimetrali e le porte di ingresso:

Determinou, que para o Mosteiro se entrasse por hũ pateo grande, cuja porta ficasse livre para a parte da ponte, que hoje vulgarmente se chama a cadea, que de um lado se fizessem algũas officinas, do outro a Igreja, e parte do Coro, e para a paret do Rio o muro; que antes da portaria do Convento, para o paret dos olivaes, se fizesse hum pequeno pateo, nelle a porta, que hoje se chama da rosa, e dentro delle a portaria da clausura<sup>425</sup>.

Poi il presule si concentra nella descrizione della chiesa che la regina aveva già deciso di costruire in precedenza.

[Determinou] que a Igreja, cuja porta ficava dentro do pateo grande, fosse proporção, fabricada de abobedas, distribuida em tres naves de cantaria, q servissem para a estabilidade e a fermosura; que na Capella môr houvesse mais dous Altares colateraes, menores na grandeza, iguaes na perfeição; que o Coro fosse magestoso, superior ao pavimento da Igreja em proporcionada altura, com grande conveniente ao recato<sup>426</sup>.

Con la precisione e la bravura di un costruttore Isabel, in linea con le innovazioni edilizie apportate dall'architettura medievale<sup>427</sup>, determina la struttura interna della chiesa, le tre navate e la cantoria. Proporziona lo spazio interno commissionando altari uguali ed equilibrati. Molto attenta

<sup>425</sup> *Historia*, p. 150.

<sup>426</sup> *Ibidem*, pp. 150-151.

<sup>427</sup> “Nell'evoluzione della disposizione interna delle cattedrali si riflesse la loro funzione simultanea di chiese di Dio e degli uomini. In tale evoluzione si ritrova in effetti un'eco dei cambiamenti che interessarono, durante il Medioevo, i rapporti tra chierici e laici. Mentre nel corso dell'Alto Medioevo, dei cancelli poco elevati costituivano l'unica separazione materiale tra il celebrante, attorniato dalla schola cantorum, e la folla dei fedeli, l'esaltazione dei chierici promossa dalla riforma gregoriana e lo sviluppo dei capitoli nelle cattedrali, sempre più desiderosi di affermare i loro privilegi, portarono all'instaurarsi di una vera e propria frattura tra la navata e il coro, riservato agli ecclesiastici, a causa della costruzione di jubé ricoperti da una profusione di sculture che impedivano ai laici di veder ciò che accadeva intorno all'altare”, in A. Vauchez, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma 2003, pp. 207-208.

alla liturgia destina al coro un luogo particolare. Successivamente l'agiografo continua riportando le misure e la grandezza del chiostro interno decise dalla regina.

[Determinou] que o claustro fosse fabricado, cõ toda a sumptuosidade, tecidos os lados em arcos, huns grandes, outros pequenos, abertos hũs, fechados outros, com redes abertas na mesma pedra, com artificiosa galantaria, que no claustro se fabricassem Capellas para os Sãtos da devoção das Religiosas, e por cima ficassem varandas a que e pudesse sahir dentro da clausura do dormitorio superior, e no meyo do mesmo claustro, que ficava descuberto, se fizesse hum tanque, com hũa fontes de diferentes figuras, a mayor das quaes fosse hũa Ninpha com huã Serpe enroscada em hũ braço, pro cuja boca sahisse, como tambẽ pela das mais figuras, parte da agoa da fontes dos amores<sup>428</sup>.

Isabel non disdegna di collocare sotto il portico del chiostro nicchie e statue di santi, utili alla meditazione, e prevede perfino l'installazione di una fontana arricchita da statue a soggetto mitologico. La figura principale è una ninfa con un serpente attorcigliato sul braccio dalla cui bocca fuoriesce l'acqua, la quale mostra una straordinaria somiglianza con gli attributi iconografici della dea egizia Iside. Sorprende la scelta di questa divinità, che a sua volta presenta forti somiglianze con la regina Isabel. Iside, stringendo in braccio il cobra femmina (poiché quello maschio è considerato pericoloso nella mitologia egizia), è il simbolo dell'ordine mantenuto e della distruzione del caos, rappresentato dal serpente. Allo stesso modo Isabel si fa garante dell'ordine interno e della tutela del convento.

Trattando dei locali interni il vescovo di Porto si sofferma nella descrizione del refettorio, di un altro locale attiguo e del dormitorio.

[Determinou] que na quadra que corria para a parte do Mondego, se fabricasse o Refeitorio de grandeza proporcionada para a Cõmunidade, e defronte delle se levantasse hũa fermosa casa sobre columnas, e arcos, e nella se fizesse outra fonte de elegante forma para as Religiosas lavarem as maõs; todas as officinas eram magestosas, e perfeitas, sò o dormitorio, sendo grande, não era grandioso, naõ por falta de magnificencia, mas por razaõ de observancia, porque as Religiosas naõ tinhaõ celas, e sò tinhaõ leitos, mas esses leitos tambẽ eraõ celas que tomavaõ

<sup>428</sup> *Historia*, p. 150.

a denominação dos Ceos, pois encarravaõ espiritos na pureza Angelicos, na profissaõ Seraphicos<sup>429</sup>.

La magnificenza del complesso stride con l'estrema semplicità del dormitorio: le suore infatti non dispongono di celle, ma di un grande stanzone dove dormono insieme. L'unico possedimento consentito è rappresentato dai letti denominati curiosamente 'cieli', poiché avevano il compito di mantenere puri gli spiriti delle sorelle.

Fondato il monastero la regina si preoccupa anche che venga abitato da pie donne, che avrebbero fatto del vecchio rifugio per sbandati il più importante e prestigioso centro clariano della nazione. Isabel manda a chiamare alcune clarisse dal convento di Santa Clara di Zamora, noto in tutta la penisola iberica per la stretta osservanza della regola francescana e per la povertà evangelica. I testi agiografici descrivono l'arrivo gioioso delle suore francescane dalla vicina città spagnola, peccando di poco realismo. L'unico testimone che invece si oppone alla tradizione precedente è il vescovo di Porto che riporta con chiarezza la tristezza delle clarisse che dal loro monastero sono inviate in un altro paese a fondare una nuova comunità.

Quando as fundadoras se apartaraõ das outras, foraõ semelhantes, e de semelhantes os affectos; as que vinhaõ traziaõ saudades, a alvoroços as q ficavaõ, sentiaõ invejas, e saudades; hũas alvoroçavaõ-se para verẽ a S. Rainha, outras envejavaõ o poderẽ lograr a sua vista; despedidas, entre estes affectos, e cõ naõ poucas lagrimas, se puzeraõ a caminho, e em hũa jornada de tâtas legoas, sem que o trabalho alterasse o espirito, caminharãõ com tanta regularidade nos exercicios da virtude, q foa do Convêto observaõ a Religiaõ<sup>430</sup>.

Si incrociano sentimenti fortemente contrastanti, poiché se in coloro che devono abbandonare la comunità di Zamora prevalgono la tristezza, la preoccupazione e la *saudade*, per le clarisse che invece rimangono a Zamora l'autore riserva sentimenti poco cristiani quali l'inquietudine e l'invidia per non poter abitare nel nuovo complesso di Santa Clara a Coimbra. Il recupero morale delle suore si ha nell'ultima parte della

<sup>429</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 154.



narrazione in cui il paragone con gli apostoli riporta le clarisse all'altezza del compito e della scelta della regina.

Onde se vê, que bem se pôde observar a Religião em caso, q seja necessario sahir do Convento, e que não ha de ser o mesmo, sahir q divagar; quãdo se não pôde observar a clausura, bem se pôde observar a obediencia; e para se mostrar que ella se podia observar nos caminhos, mādou Christo aos Apostolos, que não saudassem aos passageiros, não porque os desejasse inurbanos, mas pelos não querer divertidos<sup>431</sup>.

---

<sup>431</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

## 10. La morte della Regina.

### 10. 1. Cosa dice la storia.

Il 4 luglio 1336 è la data della morte della regina portoghese. Il decesso avviene ad Estremoz, cittadina del Basso Alentejo, lontano dal convento di Santa Clara a Velha di Coimbra. Prima di allora, osservando la stretta clausura, Isabel non era mai uscita dal suo piccolo alloggio. A spingerla fuori dal monastero, anche questa volta, è la minaccia di una possibile guerra con la Castiglia: l'ennesima lotta intestina che avrebbe messo a rischio la discendenza della famiglia reale portoghese e, più in generale, destabilizzato gli equilibri dell'intera penisola iberica. Tutto nasce a causa di un matrimonio. Il figlio di Isabel, il re Alfonso IV entra in lite con il genero Alfonso XI, re di Castiglia: quest'ultimo il 26 marzo del 1328 sposa l'*infanta* portoghese Maria, dopo aver ripudiato la nobildonna castigliana Costanza. La nuova unione crea numerosi problemi alla coppia, che, a causa della consanguineità, ricorre al papa ed ottiene la dispensa. Le incomprensioni tra Alfonso XI di Castiglia e Alfonso IV di Portogallo cominciano dopo solo un anno di matrimonio per una questione di onore: il re di Castiglia instaura una relazione extraconiugale con un'altra nobildonna castigliana Eleonora di Guzmán, figlia del nobile castigliano Pietro Nuñez di Guzmán (discendente diretto di Domenico di Guzmán, fondatore dell'Ordine dei Predicatori) e di Giovanna Fernandez Ponce de León, ultima discendente della famiglia reale dei León. Da questa relazione fedifraga nascono dieci figli illegittimi, la cui posizione rischia di far invalidare la futura salita al trono di Pietro, secondogenito di Alfonso XI e Maria di Portogallo. Per difendere l'onore della figlia e per assicurare il trono al nipote, il re del Portogallo muove guerra al genero e sposta il grosso dell'esercito sul confine con la Castiglia, più precisamente, nella piazzaforte di Estremoz. Mentre si allestiscono i preparativi per la guerra Isabel, raggiunta dalle tristi notizie, accorre da Coimbra per tentare la via della pace. Stremata dal viaggio, dal caldo torrido e malata di carbonchio (questa è una delle

ipotesi più accreditate), l'anziana regina si spegne nelle stanze reali del castello di Estremoz, confortata dall'affetto dei suoi cari. La morte, molto probabilmente, è causata dal carbonchio, una malattia endemica nelle pianure del Portogallo meridionale, i cui effetti si manifestano sul braccio della regina – come riportano i testi – sotto forma di una pustola, la *levadiga*<sup>432</sup>. Gli agiografi aggiungono che durante il momento del trapasso la regina abbia avuto la visione della Vergine.

### 10. 2. Santa morte: modello manifesto e modello nascosto.

Il giorno della morte di un santo è paradossalmente il giorno più importante dell'intera esistenza terrena, poiché al termine dell'esperienza biologica segue l'inizio della nuova vita celeste, il famoso *dies natalis in Deum*. Il *transitus* quindi diventa uno dei momenti principali della narrazione agiografica, la morte del santo si carica di *pathos* profondo. Tralasciando gli elementi più strettamente teologici, liturgici ed antropologici, che non sono oggetto della presente indagine, bisogna invece soffermarsi sui canoni agiografici della *descriptio mortis* riproposti dai testi presi in esame.

Per quanto riguarda la rappresentazione della morte della regina Isabel, visto il silenzio dei documenti storici attendibili, si potrebbe avanzare l'ipotesi di una probabile origine iconografica, legata ai dipinti del trapasso della Vergine, in cui compare al centro della scena Maria distesa sul letto di morte e circondata dagli apostoli. In realtà, osservando attentamente i racconti tramandati, si riscontra la fusione di due modelli letterari: un modello di morte 'laica', ereditato dalla letteratura cavalleresca, ed un modello di morte 'santa', ripreso dall'agiografia monastica. Assecondando le esigenze della letteratura

---

<sup>432</sup> L'ipotesi che a causare la morte della regina fosse stato il bacillo del carbonchio è sposata dallo studioso A. Crespo che nella sua opera su santa Isabella argomenta questa sua idea grazie alla dettagliata descrizione della sintomatologia e della fenomenologia della malattia sul coro della santa. Ad avvalorare questa tesi nello studio è presente anche una tabella con la distribuzione del carbonchio nel Portogallo medievale, con una particolare attenzione per i luoghi attraversati dalla regina per raggiungere Estremoz. Cfr. J. Crespo, *op. cit.*, p. 45.

cavalleresca, gli agiografi preferiscono rappresentare la morte dell'anziana regina come quella degli eroi della *chanson de geste* nella consueta posizione distesa<sup>433</sup>, lasciando da parte il modello monastico che invece prevede la morte in piedi, alla maniera del Risorto. Sopravvivono però anche motivi ereditati dalla letteratura monastica, come l'immagine del santo morente in mezzo alla comunità in questo caso specifico rappresentata dai familiari<sup>434</sup>. La ricchezza dei testi e la particolareggiata cura con cui gli scrittori si dilungano nella *descriptio mortis* permettono un'analisi più approfondita. Basandosi sullo studio del francese J. Dalarun sui racconti delle morti dei santi, si nota nel *transitus* di Isabel la riproposizione di elementi comuni ad altre morti sante: il modello proposto dallo studioso francese suddivide la rappresentazione delle morti del santo in quattro livelli, gli stessi che ritornano, con qualche variante, anche nelle agiografie isabelline.

Nel primo livello si analizzano gli elementi preliminari che fungono da introduzione al *topos* della 'morte santa': l'interesse per la salute del santo e, quando viene tramandata memoria, per la malattia fisica che ne causa il decesso; il preannuncio della propria morte; la vecchiaia. A questi elementi si aggiunge tutta una serie di motivi complementari come il ricorso a realtà sacramentali, quali la riconciliazione, la comunione, l'estrema unzione o a gesti religiosi comuni come il segno della croce e la preghiera di addio<sup>435</sup>. Questa serie

---

<sup>433</sup> “La buona morte, attesa, coglie dunque il cristiano «giacente a letto malato»; e Philippe Ariès ci ha fatto finemente osservare come i prodi e i cavalieri – da Orlando, Oliviero o Turpino nella *chanson de geste* a Lancillotto nel romanzo cavalleresco – quando li visita la morte (o perlomeno il pericolo della morte) assumano spontaneamente questa posizione del giacente pronto a render l'anima e all'immobilità eterna”, in M. Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal Trecento ai giorni nostri*, Laterza, Bari 2000, p. 39.

<sup>434</sup> “Il santo monastico muore in mezzo ai suoi confratelli, come la Vergine s'addormenta in mezzo alla comunità degli apostoli: senza ombra di dubbio la morte rimane pubblica, e non c'è ragione di supporre che la cristianizzazione dei costumi abbia modificato questo dato”, *ibidem*.

<sup>435</sup> “En premier lieu, une série de circonstances qui tournent vite au *topos* : le peu d'intérêt pour la maladie qui va causer la mort physique, mais la prémonition du terme accordée par Dieu à son élu ; le grand âge hérité des patriarches [...] mais en contrepoint, ce corps brillant que seule confère l'ascèse ; l'opposition systématique entre «*terra plorante, cielo gaudente*», entre le cri des disciples engendrés dans l'Évangile [...] et l'«*empressement joyeux*» du saint à mourir. [...] Des rites et des sacrements, bien sûr : la communion, l'extrême-onction, le signe de la croix, la prière

di elementi si ripresenta puntuale anche nella tradizione agiografica isabellina.

Al secondo livello invece si situa la disposizione particolare con cui il santo si prepara ad accogliere la morte, la descrizione dei presenti e l'ultima riproposizione del ruolo sociale del moribondo, la cosiddetta 'morte fastosa'. Gli agiografi di Isabel, rifacendosi alla letteratura monastica, propongono per la regina un modello di 'morte gerarchica', dedicando ampio spazio e cura all'indicazione dei presenti, del fasto e dell'importanza del momento<sup>436</sup>.

Il terzo livello invece è caratterizzato dalla consegna dell'ultimo insegnamento, dato dal santo alla comunità o agli astanti: il testamento spirituale è di norma seguito dalla professione di fede con la recita del *Credo* o del *Confiteor*<sup>437</sup>. Isabel si raccomanda al figlio e stringe attorno a sé i cari e i membri della corte.

Nell'ultimo livello gli autori concentrano l'attenzione sul momento della morte e sulla sorte del corpo del santo; tornano motivi come la preoccupazione per la conservazione del cadavere, la sepoltura e i miracoli sulla tomba<sup>438</sup>.

Come si è già accennato, questi elementi compaiono anche nei racconti della morte di Isabel; per una migliore comprensione si procederà all'analisi di ogni singolo livello.

d'envol : «*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*»", in J. Dalarun, *La mort des saintes fondatrices de Martin à François*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III- XIII siècle)*, École Française de Rome, Roma 1991, p. 197.

<sup>436</sup> "En second lieu, au-delà, des circonstances générales, se dessinent pour le fondateur deux modes, plus o moins dominant, de vivre sa mort. Le mode érémitique est revendiqué à toutes forces par Antoine [...]. Prévaut alors la part des instruments de l'ascèse [...] et la volonté d'isolement, dans a tradition de Paul de Thèbes ou d'Antoine. [...]. Leur nombre s'enfle dans les récits de type cénobitique : morts hiérarchiques, [...] morts fastueuses, «ostentatoires», mais aussi pleines d'effusions", *ibidem*, p. 198.

<sup>437</sup> "En troisième lieu, au-delà, des topoi et des modes, tous les instituteurs se posent la question de l'ultime enseignement à laisser à leurs disciples. [...]. Mais les hagiographes ont surtout le souci de consigner les admonitions spécifiquement adressées aux disciples", *ibidem*, p. 199.

<sup>438</sup> "Dernier thème de ces saintes morts , le sort du saint corps; préoccupation majeure de fondateur qui est loin, en fait, de ne penser qu'au salut de son âme", *ibidem*, p. 200.

### 8. 2. 1. Il primo livello: l'attenzione alla fragilità del corpo.

Come nelle antiche *legendae* dei santi fondatori anche gli agiografi isabellini mostrano una particolare predilezione nel descrivere con estremo realismo la morte della protagonista. Dalla redazione della medievale *Lenda*, con il passare del tempo, l'attenzione al realismo registra una sensibile attenuazione, infatti il rigore dei primi agiografi sfocia in descrizioni puramente letterarie, in cui la *fictio* viene gradualmente a sostituire la *descriptio*.

L'autore della *Lenda* mantiene un livello alto di realismo e, per una migliore comprensione del testo, fornisce al lettore particolari storici chiarificatori, soffermandosi sulla lunghezza e la fatica del viaggio riportandone perfino il numero delle leghe percorse. Da buon agiografo ricostruisce gli ultimi istanti della vita di Isabel e con precisione trascrive particolari medici che in un testo letterario possono avere degli effetti tragicomici, come gli svenimenti e i vaneggiamenti prima della morte.

Ouve de stemperamento por razom de ùua levadiga que  
lhe saio no braço, e de seu ùu dia segunda feira nom saio da  
camera ao paaço ouvir missa, segundo soia, em sa capela com  
elrey, seu filho<sup>439</sup>.

Tutto questo accade il 30 giugno del 1337, una domenica, lo stesso giorno in cui la regina giunge ad Estremoz. La *Lenda* è il testo che descrive con cura la malattia della regina fin dal suo insorgere. L'autore non ha pregiudizi nel trattare un argomento 'medico', anzi vi concentra la massima attenzione. La morte viene inclusa all'interno di un grande quadro clinico più grande e compromesso, nel testo si analizza la sintomatologia e le manifestazioni del morbo, quali la febbre e la *levadiga* comparsa sul braccio. L'estrema precisione ha fatto ipotizzare che l'autore della *Lenda* abbia assistito personalmente alla morte della regina. La morte non è immediata ma, come riporta l'agiografo, è un

<sup>439</sup> *Lenda*, p. 71.

lento spegnersi in una continua oscillazione di stati fisici. Così se inizialmente la gravità del male non lascia speranze, nei giorni seguenti invece si registra un timido recupero della salute con miglioramenti anche molto evidenti, gli stessi che A. Crespo definisce le *melhoras da morte*<sup>440</sup>. Le cure dei familiari e la ritrovata salute fanno riprendere ad Isabel alcune delle sue occupazioni abituali quali la preghiera, la costante frequentazione dei sacramenti e la partecipazione alla Messa quotidiana. La tonicità muscolare e la forza ritrovata in tali occasioni stridono con la prima immagine della santa, quasi esanime sul letto ed in preda a deliri; la commozione con cui Isabel si accosta alla comunione le permette perfino di avvicinarsi *em geolhos ante o altar*<sup>441</sup> e *com gram devoçom e muitas lagrimas*<sup>442</sup>.

L'attenzione alla corporeità non è condivisa dagli altri agiografi. Diogo Affonso, pur ribadendo la tematica della fragilità del corpo, ha difficoltà nell'espone la malattia in maniera corretta. Un imbarazzo originato dalla riluttanza con cui l'*historiador* affronta il tema della malattia; l'impossibilità di delineare un'immagine impeccabile della protagonista porta al silenzio su particolari importanti come la *levadiga* e la febbre. L'autore si limita soltanto a riportare che la regina giunta ad Estremoz *se achou mal*<sup>443</sup>. La selezione del materiale narrabile riporta il testo ad un equilibrio stilistico e concettuale. L'unica trasgressione concessa è l'aver descritto, per primo in ordine cronologico, la scena tragicomica dei deliri di Isabel in punto di morte: la regina, malata e in fina di vita, perde la sua immobilità ieratica alzandosi dal letto, agitandosi in preda a *desmayos* e alternando momenti di lucidità a *sentidos perdidos*.

---

<sup>440</sup> «Entretanto a Rainha melhorou. Estas melhoras não podem considerar-se da natureza daquelas que o povo chama, com tôda a propriedade, «melhoras da morte». Na linguagem popular, tão rica por vezes de expressão e de observação, designa-se assim o estado de euforia que tantas vezes precede o desenlace final nas moléstias com agonia prolongada. Êste fenómeno, que também se encontra nos animais, precede a morte de poucos momentos, o máximo algumas horas, e engana muitas vezes os médicos no início da sua carreira, levando-os a pôr um prognóstico favorável.», in J. Crespo, *op. cit.*, p. 182.

<sup>441</sup> *Lenda*, p. 72

<sup>442</sup> *Ivi.*

<sup>443</sup> *Vida*, p. 42.

Levantouse a gloriosa sancta da cama, enclinandose a ella teve muy grandes desmayos com os sentidos perdidos, bradarã alto os q ahi estava<sup>444</sup>.

Mai una regina, seppur anziana e moribonda, è stata mai descritta in preda a svenimenti e deliri, elementi antiestetici e troppo rischiosi per una futura santa in attesa della canonizzazione.

Nelle agiografie più recenti l'attenzione all'elemento corporeo si riduce drasticamente lasciando spazio a descrizioni puramente letterarie. La crisi del 'realismo corporeo' si registra nei testi italiani. Nella *Vita* di Pico Ranuccio non resta quasi nulla del corpo della regina se non il riferimento ad effetti secondari (come il particolare dello svenimento), riequilibrati rapidamente dalla ritrovata compostezza del volto dopo la morte<sup>445</sup>. Allo stesso modo anche il timido, quanto debole, recupero dell'elemento corporeo della *Vita* di Giacomo Fuligatti è il risultato di una ricostruzione debole che stenta ad imporsi. Il gesuita comincia la sua versione riportando la causa della malattia, per poi concentrare l'attenzione sugli effetti del lungo viaggio sul corpo, già indebolito, dell'anziana regina.

Facilmēte ciascheduno si può imaginare quanto afflitta dal viaggio arrivasse in Estremòs, Donna di quell'età, debole di complessione, in istagione tanto pericolosa: onde subito fu necessitata di porsi à letto, aggravata da dolori eccessivi, per una postema natale in un braccio<sup>446</sup>.

Il realismo essenziale con cui si delinea la scena stride con l'artificiosità della descrizione dei miglioramenti fisici di Isabel, che poco prima di morire sembra riprendere vigore e forza.

Finito il santo sacrificio, la Santa tra le braccia delle sue genti, caminò fino all'altare, & ivi inginocchiata in terra, con somma riverenza, e divotione ricevè il Sātissimo viatico del Corpo di Christo, depositando nelle mani di Dio lo spirito<sup>447</sup>.

---

<sup>444</sup> *Ivi*.

<sup>445</sup> "Quando finalmente rese lo spirito al suo Creatore, e Signore, rimanendo con faccia candida, e piena di maestà, e di lucente pallore aspersa", in *La principessa santa*, p. 37-38.

<sup>446</sup> *Vita*, p. 69.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 70.



La finzione ha ormai preso il sopravvento sulla pretesa del realismo e le ultime agiografie smarriscono la naturalezza originaria: il predicatore Girolamo Ercolani cura una lunga descrizione della morte della regina. La materia narrabile si disperde in numerose informazioni secondarie, che rallentano l'evoluzione del racconto. L'autore, *in primis*, ripropone il contesto storico, utilizzando metafore e immagini, che hanno una rilevanza soltanto letteraria.

Bolliva frà due Alfonsi, Figlio, e Nipote, l'uno destinato agli scettri del Portogallo, l'altro di Castiglia, una fierissima contesa, che non potendo, com'è solito delle gare fra' grandi, rimanere, che, dal tribunale della spada decisa, ben s'accorgeva che avrebbe funestato la Spagna tutta<sup>448</sup>.

L'autore torna poi a riproporre l'immagine di Isabel operatrice di pace, paragonandola alla *Colomba dell'Arca* del Diluvio Universale, che raggiunge Noè stringendo nel becco un ramoscello di ulivo, simbolo della pace.

Ella dunque che, non pareva nata, che per essere foriera di pace, ed apportare, come la Colomba dell'Arca, gli ulivi, non volendo, che questo fuoco maggiormente si accendesse, determinò, prima che divenisse gigante, mentre ancora nella culla, di dargli morte, col mezzo dell'acqua della sua autorevole interposizione<sup>449</sup>.

Per meglio chiarire il contrasto tra le due posizioni, quella belligerante dei re di Castiglia e di Portogallo, i *due Alfonsi*, e quella irenica di Isabel, sono inseriti simboli legati ad elementi primari e contrastanti come il fuoco, per le parti in guerra, e la colomba per Isabel, che invece allude direttamente all'acqua del Diluvio. Nello stesso brano la freschezza della regina si oppone ad un'immagine calda, quando si illustra l'iniziativa di Isabel e la scarsa considerazione di sé nell'intraprendere un viaggio così pericoloso sotto la *Torrida* alentejana, un'«impresa» che le fa guadagnare l'appellativo di *Salamandra di Paradiso*. L'accostamento alla salamandra, animale fantastico della

---

<sup>448</sup> *La Reggia*, p. 163.

<sup>449</sup> *Ivi*.

tradizione medievale, che si credeva riuscisse a vivere fra le fiamme, ripropone la forza pacificatrice della regina. Il paragone con la salamandra è leggibile anche da un punto di vista morale: il rettile nella mistica medievale simboleggia la persona giusta che sopravvive alle tribolazioni della vita, esercitando fermezza e temperanza, proprio come ha fatto Isabel durante tutta la sua esistenza<sup>450</sup>. La penna dell'autore stenta a concentrarsi sulla descrizione della regina, ma arricchisce il racconto della morte con altre informazioni di carattere secondario. Essendo stata sempre una grande operatrice di pace, Isabel muore nel tentativo di conciliare due nazioni in guerra.

Gran cosa! Osservo, che tutti muoiono ne' propri impieghi: il Soldato in guerra; il Marinaro frà l'onde; il Codardo sopra del suo letto; il Giusto frà il Coro delle Virtù; il Peccatore nel mezzo de' suoi vizij: perloche pure ad Elisabetta toccò la stessa sorte<sup>451</sup>.

L'incondizionato impegno nella ricerca della pace vale alla regina il patrocinio sugli operatori di misericordia e giustifica il suo inserimento nella lista delle sante invocate per speciali patrocini.

Non mi meraviglio perciò, che si come vengono molti Santi, chi per uno, e chi per un altro (sic) da' popoli invocati: Lucia per la luce degli occhi, Apollonia per la sanità de'denti, Agata per quella delle mammelle: habbia la Chiesa destinato ad Elisabetta, Taumantide beata, la cura di stabilire fra' Grandi, quantunque in Cielo, la pace<sup>452</sup>.

Distinguendosi dai suoi predecessori, Girolamo Ercolani vede la morte di Isabel come un processo *in fieri*. Anche in questo caso, il rallentamento iniziale della narrazione viene contrastato dalla dinamicità ritrovata nei momenti di preghiera e durante la partecipazione quotidiana alla Messa.

---

<sup>450</sup> La salamandra è in realtà una specie di tritone, un anfibio di piccole dimensioni, che secondo gli antichi riusciva a vivere tra le fiamme. [...] Nell'iconografia medievale, la salamandra è l'ipostasi del Giusto che non perde mai la pace dell'anima e la fiducia in Dio in mezzo alle tribolazioni. Cfr. J. Chevalier, A. Gheerbrant, «Salamandra», in *Dizionario dei simboli*, vol. II, p. 679.

<sup>451</sup> *La Reggia*, p. 164.

<sup>452</sup> *Ivi*.

Sentendosi dunque mancare le forze del corpo, non già quelle dello spirito, che ne' deliquij dell'avversario vie maggiormente ingagliardivano, più volte, con sentimenti indicibili di dolore, scaricato a' piè del Confessore il peso leggerissimo della sua coscienza, chiese divotamente per rifocillarsi, quel Celeste ristoro [...]. Ricevuto che l'ebbe, talmente parve che ricuperasse le smarrite forze, che diede speranza a Medici stessi di vita: benche in fatti non fosse homai, che ne' distretti della Morte. [...] s'inoltrava 'a lunghi passi, festosa verso il cielo Elisabetta. Quindi, suggellando, come il mio Pietro Martire, col simbolo della Fede, l'ultima sua credenza, fatto poscia humile, e riverente ricorso all'unica tramontana de' Viatori, ripigliando più volte, quelle affettuose parole: *Maria, madre della grazia, madre della Misericordia, proteggetemi da' nemici, e nell'ora della mia morte fra le vostre santissime braccia ricevetemi*<sup>453</sup>.

In netta contrapposizione ai suoi predecessori che insistono sui deliri della regina, il domenicano è l'unico ad inserire il motivo della buona accoglienza della morte. Isabel si spegne felice e nella sua allegria è rintracciabile il *topos* francescano dell'incontro festoso con sorella morte. Giocando continuamente su immagini contrastanti, alla contentezza della protagonista si oppone il triste arrivo della morte descritto invece con una grande metafora militare: questa, come un generale in guerra, 'stringe d'assedio' il cuore della regina per potervi piantare *il nero suo stendardo*<sup>454</sup>, un grande metafora militare che suggerisce il fascino del motivo del *Trionfo della Morte*, tipico della letteratura barocca<sup>455</sup>. La morte arriva inesorabile, ma la carica negativa della stessa si diluisce nei numerosi esempi e paragoni con le morti illustri di altri santi e beati, come quelle di papa Nicolò, di Francesco d'Assisi e dell'arciduchessa Maria d'Austria. La rappresentazione di Isabel morente ricompare alla fine di questo lungo elenco ed è esaltata con le parole del *Salmo 91* trascritto in breve in una nota laterale a testo. La descrizione forte ed essenziale è bilanciata con la riproposizione di alcune metafore luminose e con la serena compostezza del volto *post*

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>454</sup> *Ivi*.

<sup>455</sup> Cfr. A. Battistini, *op. cit.*, pp. 99-109.

*mortem*, paragonata dall'autore alla freschezza del viso della figlia di Giairo resuscitata da Gesù<sup>456</sup>.

Spente c'hebbe ella le luci alla Terra, rimase di tal guisa luminoso, e maestoso di lei il volto, che non l'avesse stimata morta, ma che, come della figlia di quel Prencipe, risuscita da Christo, diceva esso saporitamente dormisse: non essendo in fatti la morte de' Giusti, che un placidissimo sonno<sup>457</sup>.

Anche l'*Historia* accenna brevemente al tema della fragilità del corpo. Sull'esempio dei suoi predecessori il vescovo di Porto sceglie di iniziare la narrazione elogiando l'intraprendenza della regina che, nonostante *hia doēte* per la calura e la debolezza, è tanto *heroica a sua pacēncia* che si incammina per raggiungere Estremoz.

Posta a Santa Rainha a caminho, o vëceo cō grande trabalho, e o nocivo incēdio do Sol, que he mais ardente naquelle clima, naō deixou de causar malignos efeitos no cāçado, e indisposto corpo, nascēdo-lhe em hum braço hũa mortal a postema, de que quando cheto àquella Villa hia doēte, porèm como era tam heroica a sua pacēcia, sofria a dor, com virtuosa cōstancia, mas passando de doente a enferma<sup>458</sup>.

Si ripropone quindi l'opposizione tra l'impresa del viaggio e la fragilità del corpo *cāçado e indisposto* sul quale compaiono i primi segni della malattia. Procedendo nella narrazione viene descritto minuziosamente il decorso della malattia e, seguendo immagini ormai standardizzate, l'agiografo insiste sul comportamento della regina e sulla sua serenità nell'affrontare la morte. La malattia viene definita nel suo essere 'molesto', al quale si oppone il *sembrāte alegre* di Isabel.

Havendo ella sofrido atē entāo as molestias da doença; com sembrāte alegre, desde aquella ficou com elle glorioso<sup>459</sup>.

E continua

Esperava con alegria a morte, entre soliloquios e deprecaçoens, com grandes actos de fè, esperança, e charidade, e estando fallando<sup>460</sup>.

---

<sup>456</sup> Cfr. *Mc.* 5, 21-43.

<sup>457</sup> *La Reggia*, p. 169.

<sup>458</sup> *Historia*, pp. 277-278.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 293.

Allegria e compostezza si impongono come uniche caratteristiche dell'ultima descrizione fisica della regina, che nella morte riacquista il contegno e il decoro della regalità.

Faltandolhe entre estas deprecaçoens, os alentos, cerrãdo-se por si mesma a sãta boca, e os divinos olhos, cõ notavel alegria do rosto, com admiravel composiçaõ, com grande quietaçãõ do espirito sendo de sessanta e cinco annos de idade, aos quatro de Julho da era de 1336, no Castelo de Estremõz, foy, deixadas as prisoens caducas da terra, lograr os dia eternos na Gloria<sup>461</sup>.

### 9. 2. 2. Il secondo livello: la descrizione della morte fastosa.

Le agiografie dei santi fondatori si chiudono con la descrizione di quella che viene definita dagli studiosi la 'morte fastosa'<sup>462</sup>: per *mort fasteux* si intende la rappresentazione del decesso del santo in cui compaiono elementi tipici di una dimensione aristocratica, quali l'ambientazione in un luogo degno, la presenza della comunità monastica o della corte, la consegna del testamento spirituale, etc. Lo stesso schema narrativo è riproposto anche nelle agiografie isabelline: la regina muore serenamente circondata dai suoi familiari, in un luogo maestoso, confortata anche da un'apparizione mariana. La presenza della Vergine nel momento della morte non sorprende; in essa è chiara la riproposizione di un *topos* francescano, che nasce proprio dal racconto della morte di Chiara d'Assisi<sup>463</sup>. Nella *Lenda* viene tramandata la descrizione di un ambiente cortese all'interno del quale avviene il

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>461</sup> *Ivi*.

<sup>462</sup> Cfr. J. Dalarun, *op. cit.*, p. 197.

<sup>463</sup> L'apparizione della Vergine è presente anche nel racconto della morte di santa Chiara. Nell'edizione critica di una sua vita, curata da p. F. Accrocca, al momento della morte è scritto che "viddero intrare nella sua camera una grandissima compagnia de vergine bellissime et tucte vestite de bianchissimi vestimentj. Et erano tucte ornate e tucte portavano una corona bellissima in capo, et davano splendore et chiarità et lume, che non se porria maj dire né immaginare. Et in meço de loro veniva la Vergine Maria, adornata per tale modo et sì pretiosamente, che non è core che lo potesse pensare e immaginare, la quale portava uno terribile in mano, con il quale incençò quello lecticiolo dove santa Chiara jaceva", in *Vita di Santa Chiara*, a cura di F. Accrocca, Editrice Franciscanum, Roma 1993, Leg. 46.

decesso. La regina è infatti in una *camara* del castello di Estremoz, nella quale si ricrea il vecchio ambiente di corte con la ricollocazione dello stesso altare mobile, con la presenza dei chierici, del suo confessore personale, della corte e dei familiari. Isabel infatti è assistita dal figlio e dalla nuora con molta cura e affetto. Il continuo rimando ai titoli onorifici e cortesi, come *regina* e *Dona*, contribuisce a nobilitare la narrazione; il livello di raffinatezza cresce gradualmente fino a raggiungere il suo apice con l'apparizione mariana di cui è fatta partecipe la sola protagonista.

E a rainha vinha-se ali pera ela e confortava-a e servia-a e fazia a ela prazer em aquele que viia que ela prazer podia. E jazendo esta rainha em sa camara, a rainha Dona Beatriz seendo acerca da cama, a rainha Dona Isabel disse aa rainha Dona Beatriz:

- Filha senhora, dade logu a esta dona que hi vai.

E a rainha [disse]:

- Que Dona è?

E ela disse:

- Essa que por i vai dessas vestiduras brancas.

E a rainha, nem [n]as outras nom viam cousa do que ela dizia. E teverom que Deus e sa Madre, a que ela dereitamente e devotamente servia, a mandavam confortar<sup>464</sup>.

Più che un'apparizione mariana si tratta di una visita, descritta però in poche e semplici parole: della Vergine si riporta soltanto il particolare delle *vestiduras brancas*, bianche vesti, un colore che ricorre frequentemente nelle rappresentazioni mariane di ambito francescano. Colpisce la semplicità con cui la regina accoglie la manifestazione celeste, espressa nell'esortazione rivolta alla nuora di dare *logu a esta senhora que hi vai*. Nella narrazione c'è spazio anche per i sentimenti familiari, quando al termine dell'apparizione l'autore passa a descrivere la tenerezza con cui il re Alfonso IV rianima la madre, lasciando spazio alla naturalezza tipica dell'amore familiare.

<sup>464</sup> *Lenda*, pp. 71-72. Questa scena viene copiata da quasi tutti gli autori seguenti e non si registrano particolari interessanti da poter esser analizzati. Diogo Affonso scrive seguendo il modello della Lenda che "E era da raynha dona Briatiz sua nora muy servida. E jazendo em a cama muy acompanhada disse à rainha dona Briatiz. Filha & sñora day lugar a essa dona q a hi vé, Respondeolhe. Que dona he essa. Disse a gloriosa raynha. Essa das vestiduras brãcas: que nom foy vista de nenhũa pessoa. Affirmaram todos ser a sacratissima virgé madre de Deos por elle enviada pera seu conforto", in *Vida*, p. 42.

Tornou aa camara elrey e tomando-a per [l]as mãos e beijando-as, acordou a rainha daquel esmorecer<sup>465</sup>.

Se i primi agiografi non si dilungano nella descrizione della morte fastosa, la stessa scena è ereditata e sviluppata in ambito italiano con l'apporto di particolari nuovi, tipici del rinnovato clima culturale seicentesco. Giacomo Fuligatti offre una versione fortemente emotiva dello stesso racconto, carica di commozione e sentimento. Accudita instancabilmente dai suoi familiari la regina si prepara alla morte con estrema lucidità.

Era in questo stato cõ pari compassione, e diligenza medicata, e servita, non partendosi mai dal suo lato l'altra Regina, & il Rè figliuolo. Et ecco che stando un giorno nella camera dell'ammalata, insieme con l'altra gente, la Nuora, chiamata da lei per tenerezza d'amore figliuola, la Santa si commosse tutta, e con grande affetto le disse: ò figliuola, ò figliuola, perché non date luogo à quella gran Signora che à noi se ne viene? La Nuora, perché non vedeva alcuno, meravigliandosi rispose: A qual signora? A quella, à quella, ripigliò subito, che con bianchissime vestimenta, e circondata di candor celeste qui s'accosta. Tutti intesero che quello non era vaneggiamento, ma reale visione della Regina de gli Angioli, che era dal cielo ivi discesa, per confortare la sua fedele ancella, & animarla alla corona<sup>466</sup>.

All'elevazione della scena si preferisce la nobilitazione dei sentimenti: il 'fasto' della morte della regina non consiste più nella descrizione di un ambiente degno, ma nel raffinamento dei sentimenti con cui l'*ammalata* si rapporta agli altri personaggi: la nuora infatti è *chiamata da lei per tenerezza d'amore figliuola*, allo stesso modo il figlio non abbandona mai il capezzale della madre morente. Immancabile è il ritorno dell'apparizione della Vergine, che anche in questo caso ha le caratteristiche dell'iconografia francescana: le *bianchissime vestimenta* sono la testimonianza di questa appartenenza, a cui si associa il riferimento ancor più esplicito alla *Regina de gli Angioli*. Pico Ranuccio preferisce discostarsi da quanto scrivono nello stesso periodo gli altri agiografi. Nella sua versione la descrizione della morte di Isabel subisce

<sup>465</sup> *Lenda*, p. 72.

<sup>466</sup> *Vita*, pp. 69-70.

un brusco appiattimento, non compare infatti alcun riferimento ai familiari o all'ambiente circostante e l'attenzione si concentra esclusivamente sulla regina agonizzante.

Mentre la febbre ardeva più dentro di lei, fu dalla Reina del Cielo visitata, e consolata, sì come ella medesima diede a vedere alla Reina sua nuora, mentre standole appresso, le disse, o figliuola date luogo a questa gran Signora, che a me se ne viene, ma la Nuora non vedendo sì come ne anco le altre assistenti, a venir Signora alcuna, disse a qual Signora, a quella soggiunse subito, che di candide vesti ornata mi sì presenta tutta risplendente, onde tutti chiaramente si accorsero, che questa era stata una vera visione della gran madre di misericordia, che suole mostrarsi solamente visibile in somigliante occasione di morte à quelli, che in vita le sono stati molto devoti, si come fece a questa sua divota serva in così urgente bisogno<sup>467</sup>.

L'essenzialità descrittiva non risparmia neanche la visione della Vergine, della quale vengono offerte soltanto alcune caratteristiche, ereditate dalle altre agiografie e riproposte quasi in maniera pedissequa. L'energia narrativa di questo racconto agiografico si esaurisce definitivamente nella biografia di Gerolamo Ercolani, che, omettendo il discorso introduttivo, accenna soltanto alla visita della Madonna, qui definita *Imperatrice dell'Universo*. Un recupero sistematico della magnificenza dell'azione è portato avanti nelle ultime pagine dell'*Historia*, in cui, oltre a descrivere una scena ormai consolidata, l'autore apporta novità utili alla comprensione del particolare momento.

Como a Rainha D. Brites naos ahia de sua camera, e nella a servia com tam obsequiosa charidade, q se eleva a reverente devoção, estando ambas veyo a Rainha da Gloria a visitar a Rainha Sãta, vendo a Sãta, que a vinha ver a da Gloria, chea de fervorosa devoção, disse à Rainha sua Nora, que desse lugar àquella Senhora, e perguntãdo ella, qual era a Senhora, a que havia de dar lugar? A rainha Sãta lhe respondeo, que aquella q vinha vestida de brãco, e taõ ferosa; e como as Senhoras que com ella assistiaõ, naõ viessem cousa alguma, entenderaõ que a Rainha da Gloria as naõ quiser degnar da sua vista, e fora aquelle favor reservado para consolação da enferma<sup>468</sup>.

<sup>467</sup> *La principessa santa*, pp. 36-37.

<sup>468</sup> *Historia*, p. 292.



Tornano così riproposti alcuni elementi tipici della *descriptio* della morte fastosa: la dignità del luogo, la *camera*, la presenza e l'affetto dei cari, che servono Isabel con *obsequiosa charidade* e l'apparizione della Vergine. Su quest'ultima il vescovo di Porto ripropone il corredo iconografico della tradizione francescana, identificandola con la *Rainha da Gloria*, descrivendola *vestida de brãco* ed alludendo anche alla bellezza fisica, è infatti *tão fermosa*.

I testi analizzati sorprendono per la gamma di titoli che vengono attribuiti alla Vergine: regina degli Angeli, regina del cielo, regina della gloria etc., appellativi ripresi direttamente dalle litanie del rosario, la pratica devota promossa dagli Ordini Mendicanti.

### **9. 2. 3. Il terzo livello: gi ultimi insegnamenti e la professione di fede.**

Avendo sempre come riferimento l'ormai consueto *topos* della morte del santo fondatore, anche gli agiografi isabellini riportano il motivo della consegna dell'ultimo insegnamento, consegnato in questo caso dato al figlio e non alla comunità monastica. La scena viene descritta in maniera rapida e precisa, il ritmo infatti si rallenta soltanto nel momento in cui vengono dettate le ultime volontà e proclamata la professione di fede. Nelle prime agiografie non esiste un equilibrio tra questi due elementi. Nella *Lenda* le ultime disposizioni della regina si confondono fra le tante preghiere pronunciate, concentrandosi nel semplice e generico *falando*.

E, assi falando, conhocendo seu acabamento, começou a dizer: Maria, mater gratiæ, mater misericordiæ, tu me ab hoste protege et hora mortis suscipe. Des i começou a dizer: Credo in Deum patrem, o simbolo dos Apostolos e des i o Pater Noster e outras orações<sup>469</sup>.

---

<sup>469</sup> *Lenda*, pp. 72-73.

Sulla stessa direzione si muove anche Diogo Affonso che sembra quasi ignorare il motivo delle ultime volontà della regina, definendo *palavras notaveys* le sole orazioni.

tornou em si dizêdo como desmayara: & conhecendo seu fim, encomêdou a el Rey seu filho muytas cousas. Chamava por nosso señor & nossa senhora & todos os santos devotissimamête. Entre as palavras notaveys que disse por muytas vezes forã Maria Mater gratiæ, mater misericordiæ, tu me ab hoste protege, & in hora mortis suscipe. E des hi avante ho Credo, & ho Pater noster, & outras orações, te lhe não poderem entender as palavras<sup>470</sup>.

Se nelle prime composizioni c'è la preminenza delle sole preghiere, nelle agiografie più recenti si registra invece un'inversione di tendenza. L'insieme delle orazioni viene svalutato, mentre compare, seppur timidamente, il motivo del testamento spirituale; in questi testi è chiaro il riutilizzo del *topos* della buona morte dei padri fondatori che affidano alla loro comunità il lascito spirituale. Il modello antico viene ristabilito in Italia con la riproposizione dello schema tradizionale nella *Vita* di Giacomo Fuligatti, che, scrivendo sugli ultimi istanti di vita di Isabel, fa precedere le preghiere dagli *ultimi ricordi al figlio* e, elemento ancor più eloquente, dalla *sua benedizione*:

Corse ò questa nuova il Rè, per trovarsi al passaggio della santa madre: ma ritornata poco dopo ne' sentimêti, se ben con niuna speranza di vivere, hebbe tempo di dar gli ultimi ricordi al figlio, con la sua benedizione. Così licentiatasi da' suoi più cari, voltossi all'invocatione de' Beati del Cielo, & à recitare il Simbolo de gli Apostoli, il quale havendo con altre orazioni detto, più volte ripeté, con tenero sentimento del cuore. *Maria mater gratiæ. Mater misericordiæ. Tu nos ab hoste protege. Et hora mortis suscipe*<sup>471</sup>.

Al ristabilimento del *topos* agiografico della buona morte si affianca una progressiva ufficializzazione della scena, in quanto la regina prima di morire compie una serie di azioni 'spiritualmente' istituzionali, recitando alcune preghiere dal forte carattere cattolico, come *l'invocatione de' Beati del Cielo* e, ancor più importante, la recita del *Simbolo de gli*

<sup>470</sup> *Vida*, p. 43.

<sup>471</sup> *Vita*, pp. 70-71.

*Apostoli*. Chiude la descrizione l'invocazione alla Madonna, fatta esattamente in punto di morte. Caratterizzata da toni drammatici è invece la versione del domenicano Girolamo Ercolani.

Congedatasi dal Rè figlio e dalla Regina Nuora, con raccomandare loro la pace, e lasciare quegli ammaestramenti, che non potevano essere che Santi, mentre usciti per gli acquedotti di bocca così santa, e ricolmabili di della sua benedizione, tutta donatasi a Dio, non volle più seco altra compagnia, che il Crocifisso. Presolo dunque nella mani, ed in esso fissati gli occhi, non gli togliendo mai da quel volto, che imparadisa i beati, cominciò anco vivente, à partecipare un raggio di quella beatitudine, che non consiste che contemplare Iddio. Quindi, suggellando, come il mio Pietro Martire, col Simbolo della Fede, l'ultima sua credenza, fatto poscia humile, e riverente ricorso all'unica tramontana de' Viatori, ripigliando più volte, quelle affettuose parole: *Maria, madre della grazia, madre della Misericordia, proteggetemi da' nemici, e nell'hora della mia morte fra le vostre Santissime braccia ricevetemi*<sup>472</sup>.

Le ultime volontà della regina hanno un riscontro diretto nella realtà storica in quanto Isabel, afferma l'autore, si congeda dal figlio raccomandando la pace e affidandogli santi ammaestramenti. C'è però l'immissione di un nuovo elemento, rappresentato dal crocifisso. La presenza del particolare oggetto devozionale non appartiene al tradizionale racconto del decesso di Isabel, ma è un'introduzione posteriore, conseguenza della penetrazione dell'elemento iconografico all'interno dei testi agiografici; certamente il domenicano si è ispirato alle immagini in circolazione in cui Isabel appare raffigurata con il crocifisso in mano<sup>473</sup>. La presenza del crocifisso rallenta la narrazione,

---

<sup>472</sup> *La Reggia*, p. 166.

<sup>473</sup> In realtà il motivo del Crocifisso compare per la prima volta in Pico Ranuccio, ma la sua funzione non è così interessante come nella versione di Girolamo Ercolani. Scrive infatti l'autore della corte parmense: "Sbrigando col figliuolo alcune cose, ch'erano più necessarie, e importanti licentiossi da lui, e da ogni pensiero mondano, non volendo dare più orecchio, se non a ragionamenti di cosa di Dio, e della beatitudine, che nell'altra vita si fruisce, e così pigliando in mano un crocefisso in quello fissò gli occhi, né mai più altrove li rivolse [...] recitando con fervore grande di spirito, ma non con voce se nō assai languida, e deficiente il simbolo degli Apostoli, e poi con devotissimo affetto, e tenerezza di cuore volgendo tutte le sue speranze nel favore della gloriosissima Reina del Cielo [...] cominciò ad invocare l'aiuto suo con quei versetti tanto efficaci, e pietosi

*Maria mater gratiæ.*

*Mater misericordiæ.*

*Tu me ab hoste protege.*

poiché il domenicano elenca ogni singolo istante del contatto tra la protagonista e il crocifisso: l'azione si concentra nel gioco di sguardi che intercorre tra i due. La sola contemplazione dell'oggetto devozionale origina la prima visione paradisiaca della regina, che, come scrive il domenicano, *consiste nel contemplare Iddio*. Anche in questo caso gli ultimi istanti della vita di Isabel sono suggellati dalla professione di fede, che torna utile all'autore per creare un paragone con la morte di Pietro Martire, che mentre viene assassinato dagli eretici albigesi, recita le parole del Credo. L'altro elemento innovativo della narrazione è la solitudine di Isabel nel momento della morte; scompare infatti lo stuolo dei familiari e dei cortigiani accorsi in suo aiuto. La presenza della preghiera di commiato dedicata alla vergine, definita con un termine mutuato dall'omiletica *tramontana de' Viatori*, è l'unico elemento di recupero di una tradizione che ormai è totalmente cambiata.

#### **9. 2. 4. Il quarto livello: la questione del corpo e il ritorno a Coimbra.**

La *descriptio mortis* finisce, come esige il particolare genere agiografico, con l'accurata relazione sulla cura del corpo della regina. Per l'uomo medievale la preoccupazione principale è avere e, soprattutto, mantenere integro il corpo del santo, affinché questo possa essere portato nella città di origine o nel monastero fondato ed essere lì venerato. Anche per Isabel si ripresenta lo stesso problema visto che alla sua morte la prima apprensione è proprio quella di conservarne i resti mortali intatti, nonostante il gran caldo estivo.

Nella *Lenda* la questione del corpo e la scelta del luogo di sepoltura sono elementi fondamentali; temendo che il corpo potesse decomporsi prima di arrivare nel monastero di Santa Chiara a Coimbra i membri della corte

conselhavam algũus elrey que a soterrassem em ùu moesterio de S. Francisco que havia em Estremoz ou que a trovessem aa eigreja cathedral de Evora, que era da aquel logo u a rainha finara alongada por seis legoas e, des que a carne fosse tornada em terra, que a trovessem a Coimbra. [...] Outros diziam que aquel logo u sa sepultura escolhera que ali a deviam trager<sup>474</sup>.

La preoccupazione per la sorte del suo corpo si palesa nel momento in cui l'anonimo autore riporta il consiglio di coloro che vogliono seppellirla a Estremoz o a Évora,

per razom das caenturas, que em aquel tempo erom grandes, e ela nom fora enferma senom per quatro o cinco dias e morreraem todas carnes<sup>475</sup>.

La necessità di mantenere 'in carne' i resti della regina defunta e la premura nella conservazione della tonicità muscolare del corpo mostrano la preparazione, anche medica, dell'anonimo scrittore e tradiscono un latente gusto per l'elemento macabro. Nonostante le proteste dei consiglieri, la regina viene riportata a Santa Clara di Coimbra dove aveva scelto di essere sepolta. Sebbene il corpo fosse esanime e minacciato dal calore alentejano, questo conserva una sua importanza anche quando, in alcuni momenti della *translatio*, il terreno sconnesso fa sobbalzare e sganghera la bara. Dalle tavole allentate invece di uscire il liquido della decomposizione, cosa naturale, esala un dolce profumo che inebria l'intero corteo funebre. Il riferimento che vien fatto al gradevole *cheiro* è una caratteristica comune ai cadaveri dei 'santi barocchi'<sup>476</sup>, ma ha portato numerosi studiosi ad ipotizzare un possibile pretrattamento delle membra in vista di una possibile imbalsamazione; questa ipotesi è supportata anche da quanto afferma il

<sup>474</sup> *Lenda*, p. 74.

<sup>475</sup> *Ivi*.

<sup>476</sup> "Il pubblico attende in maniera febbrile che il cadavere manifesti qualità prodigiose, che sono, in ordine di frequenza, l'odore la liquefazione del sangue, la traspirazione e il calore. l'odore di santità è obbligatorio perché senza di esso non esiste fama di santità. Morire in odore o in fama di santità sono termini che si equivalgono. Tale odore è spesso già presente quando il santo è ancora in vita, almeno tra i più celebri, quelli che hanno la reputazione di grandi taumaturghi, e al momento della morte non fa che aumentare. L'odore di santità è sempre miracoloso e paradisiaco, i testimoni lo descrivono con molta difficoltà, perché non è paragonabile ad alcun profumo conosciuto", in J. M. Sallmann, *op. cit.*, pp. 367-368.

vescovo di Porto che, nella sua agiografia, riporta dell'avvenuta sepoltura delle viscere a Estremoz. Tale ipotesi è stata confutata da A. Crespo, il quale, dopo aver eseguito la ricognizione sul corpo, dimostra definitivamente che la regina non è stata mai imbalsamata<sup>477</sup>.

Nei testi agiografici la questione del corpo ed il viaggio di ritorno verso Coimbra occupano un posto particolare nella narrazione. Quest'ultima appare divisa in due momenti: il primo in cui fa da protagonista la naturale preoccupazione per le sorti del cadavere della regina; il secondo invece in cui si esalta l'intervento divino che *contra natura* conserva intatti i resti. Gli agiografi percepiscono l'importanza del momento, e non è casuale che la traslazione del corpo della regina abbia una sua finalità particolare: la celebrazione dinastica, a cui si accompagna la volontà di accrescere il prestigio dell'allora capitale Coimbra. Dalle agiografie emerge il chiaro progetto politico nato sulla questione del corpo in cui vengono a convergere vari elementi storico-narrativi: la celebrazione della casa regnante, la volontà di creare un

---

<sup>477</sup> La tesi dell'imbalsamazione della regina Isabel è stata però ben presto screditata da numerosi studi condotti da esperti e scienziati. J. Crespo dedica il capitolo III all'argomento. L'autore non crede in una probabile imbalsamazione del corpo della regina, però rispettando i pareri discordi degli altri studiosi riporta che: "Figanière afirma que o líquido de cheiro agradável que durante o trajecto escorri pelas juntas das táboas do ataúde, alargadas pela acção do calor intenso, «provaria assás que o corpo tinha sido preparado com as essências aromáticas do costume para prevenir a corrupção». O Sr. Dr. António de Vasconcelos è desta opinião. Esprime-a nos seguintes termos: - «Parece-me probabilíssimo e quasi certo o facto do embalsamamento do corpo de D. Isabel. Bastam as seguintes considerações para nos convencerem: 1.º) Era este uso bastante vulgar naquela época, nem de outra sorte se explicam as longas viagens que frequentemente se faziam com os cadaveres dos reis e doutras pessoas nobres para se lhes dar a sepultura onde haviam ordenado; 2.º) Atentas as circunstâncias que revistiram a doença e a morte da Rainha, e os calores exagerados que então havia, era para reçar que se não pudesse obstar à corrupção, embora se empregassem os meios preventivos conhecidos. Consta da «Lenda» que realmente surgiram estes receios, havendo quem fosse de opinião que era melhor desistirem de trazer a Coimbra. È, pois, inverosímil que intentassem a transladação sem empregar todos esses meios; 3.º) Lacerda (Vida de santa Isabel, pág. 297) regista a tradição, que ainda havia no seu tempo, de que as vísceras de D. Isabel foram extraídas e sepultadas «em o alto dos degraus da capela-mor da igreja do Convento de S. Francisco da vila de Extremoz, da parte do Evangelho»; ora este tradição è um indicio flagrante da realidade do embalsamamento. Nem vale a refutação de Lacerda, baseando-se na inteireza do corpo, que em 1612 não foi observada, visto que os médicos apenas descobriram a cara, braço direito e uma pequena parte do torax; 4.º) O aroma ativo que se difundia do ataúde denunciava a grande porção de substâncias aromáticas empregadas para preservar de corrupção o cadáver. Havendo esta naturalissima explicação, não è razoável que vamos excogitar uma sobrenatural».» não desejamos abrir uma polémica e não temos outro intuito que o esclarecimento da verdade. Mas discordamos desta opinião. Santa Isabel não foi embalsamada". In J. Crespo, *op. cit.*, pp. 192-193.

centro politico-religioso ed il desiderio di dare impulso al movimento francescano che, in quegli anni, sta affermandosi in Portogallo<sup>478</sup>.

Il racconto del ritorno del feretro a Coimbra non è un semplice resoconto, ma mostra le caratteristiche del genere letterario delle *translationes*, un momento della vita di un santo in cui al passaggio del corpo si accompagnano segni straordinari e miracoli. Nella *Lenda* colpisce la precisione con cui vengono riportati il giorno e l'ora della partenza da Estremoz.

E em [n]a sexta feira seguinte depos a quinta feira em que ela passara foi posta em no atade, e começarom aquele dia, depos comeer, come la andar por caminho, dizendo aqueles que ali erom, que, segundo as caenturas erom grandes e o logar a que a tragiom era alongado, que cheiraria em tanto aquel corpo morto que nenhũu daqueles que i viinham nom se atreveriam a chegar aaquel atade e que fora melhor seer soterrado aquel corpo em Evora, segundo fora acordado que se fezesse<sup>479</sup>.

Dopo questa prima parte in cui è preminente la componente umana, caratterizzata dalle normali preoccupazioni e premure, si attua una frattura con la narrazione seguente. Le leggi della natura vengono alterate dall'azione santificatrice di Dio, che non solo conserva intatto il corpo della regina, ma lo rende anche odoroso. Nel lungo percorso infatti, nonostante il caldo e la scomodità della strada, invece di sentire cattivo odore si diffonde un odore soave e dolcissimo, un fenomeno attribuito all'intervento di Dio.

E progue a Nosso Senhor de querer mostrar em [n]o corpo daquela rainha que conhecia o bõo serviço que d'ela em este mundo recebera de guisa que cuidavam que aquelo fosse fedor e melhor cheiro e odor que omẽes veer podessem<sup>480</sup>.

La centralità dell'evento narrato si sposta e si focalizza sull'iniziativa divina: il corpo della regina diventa così lo spazio e il *signum* del favore celeste, un 'luogo' in cui si inverte il naturale processo biologico. Si percepisce molto bene che il buon odore emanato dal cadavere è un fatto

<sup>478</sup> Per approfondire il rapporto fra le *translationes* ed il mondo politico cfr. R. Grégoire, *op. cit.*, pp. 322-334.

<sup>479</sup> *Lenda*, p. 74-75.

<sup>480</sup> *Ivi.*

straordinario, *contra natura*. Il ‘miracolo’, rispettando la radice etimologica, rimane soltanto sul piano visivo, infatti il *melhor cheiro e odor* vengono ‘visti’ dai testimoni e non odorati. La verità dell’evento è attestata da numerosi testimoni, tra i quali

prelados e muitos outros omães e boas donas que ali viinham per fram milagre, que Deus per ela mostrava de veerem o corpo de ùua molher morta por tantos dias (e) nom cheirar senom bem, e davam a Deus graças e louvor por [l]o que se mostrava em esta rainha, que sempre fora sa serva, de nom feder o corpo dela, que era de razom e natureza, e [de] cheirar assi bem que era *contra natura*<sup>481</sup>.

Ben più ‘straordinaria’ è la dimensione in cui è descritto il viaggio verso Coimbra da Diogo Affonso, che dedica all’evento un intero capitolo della *Vida*. Il titolo scelto è *De como foy trazido milagrosamente ho Corpo sancto De Estremoz a Coymbra* ed esplicita chiaramente la natura soprannaturale dell’evento e implicitamente l’intenzione dell’autore di confermare la santità di Isabel, prima ancora della beatificazione. Una breve introduzione ribadisce e conferma la santità della regina, richiamando alla mente le profezie del nonno paterno<sup>482</sup>. Dopo aver accennato al dibattito sorto intorno alla sua sepoltura, la narrazione viene movimentata dalla descrizione tragicomica del corteo funebre.

E posto no ataude acompanhado de muytos perlados, & dois principais fidalgos do reyno começará seu caminho, dizendo q não aueria quem ousase chegar ao ataude por ho mao cheyro, que milhor fora enterralo em Euora, vendo q a poucos passos se abrira ho ataude, & começou a correr o q quebrara do sancto corpo, & por ser largo cõ o movimêto das bestas mouiase de hũa parte pera outras afirmando todos que sera quebrado o desfeyto, desperauã de poder chegar a Coymbra.<sup>483</sup>

---

<sup>481</sup> *Ivi.*

<sup>482</sup> Ricorda infatti l’autore: “Assi acabou esta gloriosa Raynha, q bẽ com rezã alumiado por ho Spũ Santo el rey Daragão seu avò disse no seu nacimêto, q seria a mays virtuosa molher que saysse da casa Daragã. Se em sua vida engradecia con suas boas obras a nosso Señor, aos pobres & necessitados leuantaua: despois de sua morte tomou ho senhor a seu cargo engradecela pera sua gloria & louvor: fazendo por seu meyo muytos milagres, continuandoos em nossos dias como vemos & se dirã”, in *Vida*, p. 43.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 44.



Lo stile della narrazione subisce un tracollo, il realismo ed il gusto per il particolare macabro prendono il posto della convenzione. La bara, nonostante contenga il corpo, viene descritta in balia della strada, sbattuta da una parte all'altra del carro e infine rotta. Similmente anche la regina perde ogni riferimento sacrale e aristocratico, il suo ormai è diventato un *corpo fraco & de terra*. Per poter meglio esaltare l'azione miracolosa di Dio, si seleziona una terminologia adatta alla caducità e alla drammaticità dell'esistenza umana, influenzata dalla dimensione penitenziale di matrice francescana: la debolezza, espressa dal *fraco*, ricorda la fragilità della vita, mentre l'esser fatto *de terra* rammenta la narrazione biblica della creazione in cui è esplicito il riferimento alla terra<sup>484</sup>. Il transito miracoloso è confermato dalla trasudazione di un particolare liquido

Tam suauiissimo, & tanto sobre todos os cheiros q  
evidentemente foy conhecido nosso senhor miraculosamente  
vsar de seu poder<sup>485</sup>.

Nel racconto è contenuta anche un altro riferimento biblico, l'autore infatti riporta con precisione le sette giornate di viaggio impiegate dalla compagnia per raggiungere Coimbra. Il numero scelto ha una potenzialità simbolica polivalente: sette infatti sono stati i giorni in cui Dio crea il mondo e sette è il numero a cui allude lo stesso nome della regina, un tema già trattato in precedenza.

Diversamente da quanto avviene in Portogallo, gli agiografi italiani non sembrano interessati al racconto del *redditus* di Isabel. Pico Ranuccio tratta rapidamente l'evento e, senza condurre un'analisi approfondita, si limita a riportare che

S'invìò questa radunanza con bell'ordine verso Coimbra, portandosi il corpo rinchiuso in un Arca assai pomposa, e mentre si proseguiva il viaggio, vi fu chi s'accorse che da alcune fessure di detta arca stillavano certe gocce, per lo che molti cedettero, che fosse liquore che uscisse dalle membra, le quali il gran caldo liquidasse, e facesse disfare, ma un di loro, che per chiarirsi meglio al feretro s'accostò, sentì così mirabile e soave odore, che

---

<sup>484</sup> Gen. 3, 17-19.

<sup>485</sup> Vida, p. 45.

alzando di meraviglia la voce eccitò molti altri a concorrervi, li quali sentendo la medesima soavità, e fragranza, tutti giudicarono e specialmente il Vescovo di Lamego, che questo era indicio manifesto, che l'anima sua fra i gigli, e rose del Paradiso posava, mentre di quelli celesti odori faceva ancor partecipe il corpo, il quale nel settimo giorno giunse a Coimbra<sup>486</sup>.

Con la santificazione l'agiografo può finalmente celebrare il ritorno della regina in modo trionfale. Il semplice e più realistico *ataude* dei testi portoghesi diventa *un'Arca assai pomposa*, particolare sublime che non pretende alcun riferimento biblico, ma promuove il racconto ad una dimensione più alta, aristocratica. Tornano i riferimenti al liquido odoroso e a precisi fiori come le rose e i gigli, simboli dei santi. Gigli e rose sono immagini costanti della letteratura medievale, utilizzati per la descrizione del Paradiso terrestre. Presenti già nel XXIII canto del *Paradiso* di Dante Alighieri<sup>487</sup>, questi fiori sono ereditati dalla letteratura morale di tradizione carmelitana. Un'analoga rappresentazione del Paradiso è presente ne *I frutti del Carmelo*, di padre Emanuele del Gesù<sup>488</sup>, in cui il religioso compara il luogo celeste con i Campi Elisi della tradizione pagana. La presenza di Isabel tra questi 'fiori' sancisce la sua santificazione, riconosciuta da poco anche dalle autorità ecclesiastiche.

---

<sup>486</sup> *La principessa santa*, p. 38.

<sup>487</sup> "Perché la faccia mia sì t'innamora,  
che tu non ti rivolgi al bel giardino  
che sotto i raggi di Cristo s'infiora?  
Quivi è la rosa in che il Verbo divino  
Carne si fece: quivi son li gigli  
Al cui odor si prese il buon cammino".

(*Paradiso*, XXIII, 70-75)

<sup>488</sup> Cfr. Emanuele di Giesumaria, *I frutti del Carmelo. Discorsi morali sopra la Regola primitiva dell'Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo*, Filippo Maria Mancini, Roma 1667, p. 107.

**PARTE TERZA****L'AVVENTO DEL MERAVIGLIOSO:  
I MIRACOLI DELLA *RAINHA SANTA*.**

## 10. I *Miracula della Rainha Santa*.

I miracoli possono essere definiti come eventi straordinari, che accadono al cospetto di testimoni, ma non possono essere spiegati con la facoltà umana o le leggi naturali. Per questo motivo sono spesso attribuiti all'intervento divino che agisce attraverso una persona speciale. Compiere un miracolo, quindi, è un'azione scontata per un santo. La letteratura agiografica abbonda di eventi miracolosi e più alto è il loro numero e più forte risulta il potere taumaturgico del santo. Il miracolo compare, come 'presenza familiare', anche all'interno della tradizione agiografica isabellina. Per una migliore comprensione dell'elemento soprannaturale nella vita della *rainha santa* è opportuno operare una netta scissione tra i miracoli operati *in vita* e quelli che si sono verificati *post mortem*.

### 11. 1. I miracoli *in vita*.

In netta opposizione alla tendenza agiografica medievale, l'abbondanza del soprannaturale manca nei testi dedicati alla regina portoghese: sono relativamente pochi i miracoli operati in vita da Isabel. Gli autori, in special modo i primi in ordine cronologico, non presentano la lunga serie di miracoli che invece caratterizza le biografie degli altri santi contemporanei. Una scelta che avrà chiari effetti sulla tradizione posteriore, in quanto il 'vuoto del soprannaturale' verrà colmato in epoca moderna dalla progressiva accumulazione di miracoli, provenienti da rielaborazioni di brani biblici o da riadattamenti di tradizioni popolari. È un processo lento e, in molti casi, involontario, che punta ad impreziosire lo schema originario povero ed elementare, semplicemente francescano.

Nella *Lenda* i miracoli della regina sono molto pochi; il racconto mantiene l'estrema essenzialità delle biografie modulate sui canoni della

letteratura francescana. La serie di miracoli in essa introdotti è il risultato di uno o più interventi posteriori. L'inserimento, a volte anche 'sollecitato' dalla stessa casa regnante portoghese e successivamente spagnola, è motivato anche dalla tanto attesa canonizzazione, che ovviamente necessita di miracoli; e così anche Isabel dalla semplice regina delle prime agiografie viene ad assumere i tratti della potente taumaturga. Vengono creati *ex novo* o presi da altre tradizioni agiografiche eventi sorprendenti che però non riescono ad emergere e ad imporsi all'interno della narrazione. Ogni miracolo è inserito all'interno di una scena dinamica, la taumaturgia isabellina si caratterizza sempre più per il vivace movimento: la regina va incontro ai poveri, lavora, tocca i malati, bacia le piaghe e, alla fine, anche beve.

### 10. 1. 2. Il tocco della mano.

I primi prodigi attribuiti all'intercessione di Isabel rientrano nella categoria dei 'miracoli da contatto'. La riflessione su una tematica così affascinante non può prescindere dai due libri che hanno avviato questa categoria di studi, ovvero *I re taumaturghi* di M. Bloch<sup>489</sup> e *I due corpi del re* di E. Kantorowicz<sup>490</sup>. Avendo preso come modello i più famosi re francesi o inglesi, gli agiografi della tradizione isabellina attribuiscono alla loro protagonista particolari poteri taumaturgici. Se la storia assegna ai vecchi re guaritori la capacità di curare con il tocco della mano una sola malattia, la scrofola, per Isabel invece si assiste all'ampliamento della gamma delle patologie curabili con il tocco delle sue mani. Per gli altri sovrani, come osserva M. Bloch, tale credenza è il risultato di una costruzione studiata del potere<sup>491</sup>, nella tradizione agiografica isabellina, invece, la stessa è una semplice trasposizione, anche malriuscita, di immagini già circolanti nella letteratura agiografica europea, riproposta per la giustificazione della tanto sperata santità.

<sup>489</sup> Cfr. M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino 1989.

<sup>490</sup> Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

<sup>491</sup> Cfr. C. Mercuri, *Quando i re facevano i miracoli*, in «Medioevo, un passato da riscoprire», n. 187, (agosto 2012, anno 16), p. 78.

Il primo 'miracolo da contatto' presente nella *Lenda* avviene a Lisbona, dove Isabel incontra una monaca chiamata dona Margarida proveniente da Chelas, località poco distante dalla capitale in cui aveva sede un cenobio femminile.

Acerca de Lisboa avia ãa dona em ãu moesteiro, que dizem Achelas, e diziam-lhe Dona Margarida e veo veer esta rainha, que era em Lixbõa, e andava mui doente e muito amarela, e a rainha a perguntou que door avia que assi andava amarela. E ela disse que tiinha ãu grande inchaço sobre o estomago; e a rainha fez o sinal da cruz e pos em ela a mão e trouxe-a fora a seu moesteiro, achou-se curada e sem inchaço e sem door<sup>492</sup>.

La dinamica del miracolo ruota attorno all'imposizione della mano di Isabel sulla parte malata della monaca e al segno di croce fatto sulla stessa. Il gesto, apparentemente semplice e innocuo, racchiude in sé un profondo significato e si fa erede della consolidata tradizione taumaturgica regale pur presentando elementi di originalità. Nonostante il miracolo abbia una chiara natura dinastica, emerge il carattere umile dell'evento sottolineato nella subordinazione del tocco regale al *sinal da cruz*: una particolarità assente nel canone delle guarigioni regie francesi, che, in questo caso, sottolinea come il prodigio non sia stato operato dall'uomo, ma direttamente da Dio. Esiste anche un altro elemento in contrasto con i canoni della tradizionale taumaturgia regale: Isabel non guarisce la monaca seduta sul trono (come i re taumaturghi francesi), ma per strada, il loro è un incontro quasi fortuito in cui è la stessa regina che si avvicina alla malata, chiedendole del malessere, intrattenendosi con essa, curandola e infine riaccompagnandola al monastero. Si attua una profonda rottura con la tradizione precedente, i testi infatti propongono l'esatto contrario dei vecchi re taumaturghi che guarivano dal trono ed erano visitati dai malati. Tra i testimoni di questo miracolo viene citata una certa dona Orraca Vaasquez, giovane consacrata, che da quel

---

<sup>492</sup> *Lenda*, p. 86. Lo stesso miracolo viene copiato nella *Relaçãm*: "Acerca de Lisboa hauia hua Dona em hum Mosteiro, que dizem a Chelas, & diziãolhe Dona Margarida, & veover esta Rainha, que era em Lisboa, & andaua mui doente, & muito amarela, & a Rainha a perguntou que dor hauia, que assi andaua amarela? E ela disse que tinha hum mui grande inchaço sobre o estamago; & a Rainhafez o sinal da Cruz, & pos em elle a mão, & trouxea fora a seu Mosteiro, achouse curada, & sem inchaço, & sem dor. E desto que assi fora, & passara", in *Relaçãm*, pp. 529-530.

momento entra a far parte del seguito della regina. La presenza di questa damigella è fondamentale, poiché tutti i miracoli operati dalla regina in vita saranno da lei testimoniati. Il motivo del tocco regale scompare totalmente nella tradizione seguente e già nella *Vida* di Diogo Affonso si fa un timido riferimento a questo rituale. Pur riportando il racconto dello stesso miracolo, l'autore contrae a tal punto il miracolo liquidandolo in pochissime righe.

Dona Margarida freira de Chelas andando muyto doëte visitou a Raynha em Lisboa, que lhe pergütou de que andaua mal desposta, & tam amarela, resondeolhe q de hũ grãde inchaço sobre ho estomago, fez lhe sobrele ho sinal da Cruz, & foy sãa<sup>493</sup>.

La rapidità dell'azione descritta e l'essenzialità dell'informazione eliminano il particolare del tocco regale, tanto che la potenza taumaturgica viene attribuita al solo al *sinal da Cruz*. Il racconto dello stesso miracolo non viene ereditato dalle agiografie posteriori e scompare senza lasciar traccia.

Il palazzo reale torna ad essere la *location* del secondo evento prodigioso attribuito alla potenza taumaturgica delle mani della regina: il miracolo del povero bastonato. Anche questo evento viene ambientato in un luogo, le stanze reali della residenza reale di Santarem, e inserito in un tempo preciso, la Quaresima. Scrive l'anonimo autore della *Lenda* che una sera Isabel aveva invitato di nascosto, anzi *com todo o Segredo*, nelle stanze del palazzo di Santarem i più poveri e i malati della città per lavarli e nutrirli. Finita la cena accade che

ficou ãu, que nom podia, por enfermo que era, tam cedo partir como os outros, e ãu porteiro, que nom sabia daquelo parte, achou-o e ferio-o com o pao em na cabeça, dizendo que gafo nom era pera entrar em paaço da rainha. E aquella Orraca Vaasquez, que sabia que o gafo veera, (e) qand lhe vio o sangue sair da cabeça, ouve del door e disse-o a rainha e a rainha disse a esta dona que o fezesse levar pera a pousada desta dona, e a dona feze-o assi e, des que ali foi, veo a rainha a veer e pos por sa mão em aquela chaga ãa clara d'ovo e mandou dar a ele dinheiros pera pensar de si e foi-se. Outro dia, porque o gafo parecia mal ferido da chaga, mndou a rainha saber como lhi ia e achou-o são

---

<sup>493</sup> *Vida*, p. 50

e guarido da chaga, dizendo o gafo que, depois que a rainha pensara da chaga e que a fezera catar, (e) que se nom doia e (que) achou a chaga çaradda e sãa. E este disse por juramento esta Orraca Vaasquez per juramento que fez aos avangelhos, preguntada per [l]o bispo de Lixbõa, que assi passara<sup>494</sup>.

La versione del miracolo raccontato dalla *Lenda* è la riproposizione di un avvenimento presente nella tradizione agiografica di Elisabetta di Turingia, in cui è raccontato che la regina magiara ospitava nel suo stesso letto i malati più indigenti, anzi i lebbrosi, della città guarendoli. Anche nel racconto di questo miracolo è ravvisabile un elemento di alterazione del *topos* agiografico del tocco regale: scevro da ogni pretesa di santità, l'autore attribuisce la guarigione non alle mani di Isabel, ma ad un rimedio farmaceutico preparato con l'albume dell'uovo e applicato dalla stessa Isabel direttamente sulla piaga sanguinolenta del povero. Non c'è alcun riferimento al sovrannaturale, ma è il *remedio*, con cui la regina guarisce il povero, l'unico elemento che viene messo in risalto nella narrazione. La guarigione è dovuta alle conoscenze mediche della regina<sup>495</sup>. Un recupero della potenza taumaturgica del tocco regale si ha nella *Vida* di Diogo Affonso, il quale, non omettendo il rimedio fatto con l'albume dell'uovo, torna ad assegnare la guarigione all'imposizione delle mani.

Em se sayndo ficou hũ que por mais doente & coytado nã pode sayr. Ho porteiro achãdo dẽtro nam sabendo a causa, deulhe cõ o paona cabeça & ferioo mal, dizendo que nam conuinha tal pessoa entrar dentro do paõo da raynha. Vrraca vazquez disseho à Raynha, & mãdou ho trazer diãte si, & bateo hũ ouo por sua maõ, & corouho dandolhe dinheiro pera se jr a

<sup>494</sup> *Lenda*, pp. 88-89.

<sup>495</sup> Questo racconto porta a pensare che la regina fosse un'esperta praticante di medicina. Nella sua opera sulla regina santa J. Crespo afferma che nella varie biografie "muitos outros passos nos mostram que D. Isabel, por gõsto ou por caridade, praticava a Medicina. Esta incrinação do seu espírito mais a identifica com os médicos. Medicava com o interêsse dum verdadeiro profissional, pois um dos seus cronistas refere ainda que não se satisfazendo com êste piedoso officio de sua caridade não dormiu com aquêle cuidado tôda a noite, mandando saber do ferido pela manhã.", in J. Crespo, *op. cit.*, p. 97. Questa particolare predilezione per l'arte medica e la conoscenza dei rimedi curativi non deve sorprendere, ma è il frutto della secolare vocazione per la medicina che in Portogallo aveva avuto grandi esponenti, primo fra tutti Pedro Hispano,, futuro papa Giovanni XXI, il quale "cultivou – annota sempre J. Crespo – as ciências médicas com particular predilecção e escreveu muito sôbre esta especialidade", *ibidem*, p. 108.



curar, ao outro dia ho mandou visitar, & respondeo que sua. A. Lhe posera a mão, logo ficara são, e assi ho estaua. Isto disse Vrraca vazquez por juramêto dos Euãgelhos pergũtada por ho bispo de Lisboa.<sup>496</sup>

Il gesuita Giacomo Fuligatti, scrivendo dello stesso miracolo, attribuisce la guarigione alla *benigna mano* di Isabel. Si assiste nella sua versione alla fusione dell'elemento miracolistico con la celebrazione della perizia medica della regina. Vengono esaltate infatti sia la preparazione terapeutica nel far scomparire il *dolore* che la potenza taumaturgica nel far riacquistare l'*integrità* alla ferita.

Con sollecitudine mandò la Santa a vedere il povero, il quale essendo ritrovato con la ferita saldata, affermava che la benigna mano della Regina gl'haveva, nell'istesso tempo, che lo medicava, levato il dolore e restituita quella integrità che la fierrezza del Servo gl'haveva tolta<sup>497</sup>.

Gli altri agiografi tacciono su questo miracolo, ad eccezione di Pico Ranuccio, il quale ne altera a tal punto la struttura da far scomparire sia il motivo del tocco regio, che il riferimento alla conoscenza dell'arte medica della regina<sup>498</sup>. Un ultimo recupero della potenza taumaturgica delle mani di Isabel è rintracciabile nell'*Historia*.

Detendo-se hum pobre na sala, o Porteiro, ou porque a detêça naõ revelasse o segredo, o porque a importunaçaõ lhe ocasionou o enfado, lhe deu, para que se fosse, e o ferio de forte, que elle se queixou, ouvindo a Santa Rainhaa queixa, inquirio a causa, e tendo della noticia, mandou levar o lastimado pobre à sua presença, vendo-lhe o golpe, o recebeo no coraçãõ, sendo

<sup>496</sup> *Vida*, pp. 51-52.

<sup>497</sup> *Vita*, pp. 49-50.

<sup>498</sup> La versione di Pico Ranuccio colpisce per la sua povertà di particolari. "Un'altra volta avvenne, mentre somigliante opera di misericordia con molto amore esercitava, che un povero ulceroso rimase a dietro, ne fu a tempo di potere ricevere la carità della Reina, ond'egli lamentandosi della sua disavventura, fu con gridi, e con percosse scacciato dal Portiero, il che intendendo la Reina, e dispiacendole sin'all'anima, che un povero di Christo fosse stato così mal ricevuto, e trattato in Casa sua, ne fece gran risentimento col Portiero indiscreto, la cui molta crudeltà volendo con altrettanta pietà verso detto mendico ricompensare, se lo fece subito condurre avanti, e con incredibile pietà medicandogli le percosse, e nettandogli ogn'altra piaga ordinò, che fosse alloggiato in una stanza del Palazzo, accioche ella medesima potesse con maggior diligenza, attendere alla cura sua, ma Christo Signor nostro, che tanto si compiace delle opere di misericordia, che per amor suo verso i poveri si usano, non volendo tardare di mostrare segno di quanto le fosse stato grato questo singolare atto di carità, della Reina, operò, che il povero nel giorno seguente divenisse affatto sano, e libero da ogni male", in *La principessa santa*, p. 15.

mayor o da magoa, que o da ferida, e querendo recompensar com a propria charidade a alhe offensa, o curou por sua Reaes mãos e lhe mandou dar outra mayor esmola, nao se satisfazendo cõ este piedoso officio da sua ardente charidade, naõ dormio com aquelle cuidado toda a noite, e mandando saber do ferido pela manhaã, se aliviou da pena, porque soube que estava sem lesaõ alguma, e sarando elle, mais em virtude das mãos, que dos remedios, ella atribuhia a saude aos remedios, e naõ às mãos<sup>499</sup>.

Nella citazione il potere taumaturgico si concentra solo ed esclusivamente nelle *Reaes mãos*, con cui Isabel cura il povero. Per poter meglio evidenziare la carica taumaturgica delle stesse l'autore volutamente scrive che il povero guarisce più *em virtude das mãos*, che del rimedio farmaceutico. È interessante notare la rappresentazione estremamente umana della regina: avendo saputo dell'aggressione al servo, Isabel non riesce a dormire *com a quelle cuidado toda a noite*, pensando al malcapitato ed informandosi di persona il mattino seguente. Di fronte al miracolo la regina, contrariamente a quanto afferma il povero, con umiltà attribuisce la guarigione al rimedio e non alla mani.

L'ultimo miracolo da 'contatto' interessa dona Urraca Vazquez. La donna è tormentata, riportano i testi, da una misteriosa patologia, difficile da classificare, che i medici non riescono a guarire né ad alleviarne le sofferenze. L'evento prodigioso è, come sempre, ben delimitato nello spazio e nel tempo: avviene in Castiglia (l'unico oltre i confini del Portogallo) nel periodo in cui Isabel e don Dinis visitano la figlia Costanza, rimasta vedova. Gli effetti della malattia sono tremendi e vengono descritti con una precisione quasi medica: essa compare con un forte dolore al quale seguono inappetenza e svenimenti. Con molta probabilità dona Urraca soffre di epilessia, per la quale allora non esisteva alcun farmaco. Per accrescere il potere curativo della regina, alla fine, è presente il giudizio negativo sull'incapacità dei medici incapaci di diagnosticare e, quindi, curare la malattia.

Avia ãa door que de tempo a ela recodia e, quando a ela viinha, que se lhe tolhia o comeer e a fala e esmorecia em tanto que [lhe] legavam os pees e as mãos com cordas e que lhe

<sup>499</sup> *Historia*, pp. 27-28.

[poinham os] físicos meezinhas e nom [n]a podiam daquela door curar<sup>500</sup>.

Vista l'inefficacia e la pericolosità dei rimedi medici consigliati, la dama si rivolge direttamente alla regina, supplicandola di chiedere la guarigione a Dio.

«Senhora, pedide a Dues mercee por mim, que me cure desta door ou me tire deste mundo, ante que padecer [tam] estranha door e tanta vergonça», e disse que a rainha se doera dela e fez a Deus se oraçom e pos e ale mão pe[r] la cabeça, e per [l]o corpo, fazendo o sinal da cruz, e ficou guarida em tal guisa que dali em diante nunca aquela door sentio, e soia-lhe a recudir a meude<sup>501</sup>.

La disperazione di dona Urraca è manifesta nelle parole accorate dell'appello rivolto ad Isabel. Questo evento è tramandato soltanto dall'autore della *Lenda*, il quale torna a concentrare l'attenzione al miracoloso tocco della mano: ripercorrendo uno schema consolidato, l'imposizione delle mani è preceduta dalla consueta invocazione divina, l'*oraçom*, a cui poi fa seguito il *sinal da cruz*. Colpisce notare come, a differenza dei *físicos* che non capiscono la natura della malattia, la regina invece sa bene dove poggiare le mani, ovvero sulla testa e successivamente sul corpo. La guarigione è immediata.

### 10. 1. 3. Il miracolo della Settimana Santa.

La Settimana Santa, periodo favorevole alla pratica di opere pie ed elemosine, non è per Isabel il tempo migliore per la realizzazione di miracoli: la regina infatti compie soltanto un miracolo. Il prodigio in questione potrebbe rientrare nella categoria dei miracoli da contatto se non fosse invece particolare il modo in cui si realizza. Questa volta sono assenti l'imposizione delle mani e il tocco vero e proprio, ma il prodigio scaturisce da un semplice, quanto potente bacio. Raccontano le fonti che un Giovedì Santo, giorno in cui tradizionalmente la regina compie la

<sup>500</sup> *Lenda*, p. 89.

<sup>501</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

lavanda dei piedi alle dodici donne più povere della città, incontra un'anziana con un piede lacerato e putrescente.

A rainha, segundo escrito è, lavava em cada ùu ano em dia da Cea do Senhor a certas molheres os pees. E, sendo em aquel tempo ainda elrey D. Dinis vivo, aveo que antre aquelas molheres andava ùa que tiinha ùu pee comesto de cangro, a que queriam cair os dedos, e esta molher nom queria poer no bacio senom ùu pee e encobria aquel comesto, e a rainha disse, des que lavou [a] ela ùu pee:

-Amiga, poede o outro em [no] bacio.

E a pobre disse:

-Senhora, nom è pera lavar.

E a dita rainha disse aa dita Orraca Vaasquez que posesse em n[o] bacio o pee daquela pobre e esta Orraca Vaasquez fez[e]-o assi. E dizia, quando viira Orraca Vaasquez o pee daquela pobre assi comesto, e outras que ali tragiam agua para lavar os pees aaquelas pobres, que se anojaron tirarom a fora, e que a rainha que lhe lavava aquel pee mui sem nojo e guardando pera nom lhe lastimar e depois que lho alimpou com as toalhas e lho beijara em aquel cangro. Esta mulher, des que ali comee, tornou-se pera aquel logo u se colhia e achou-se sãa e guarida do pee e disse, des que a rainha em aquela praga beijara, que no pee nunca mais sentira door, e achara sãa a dita Orraca Vaasquez e dona Catelina, madre de D. Lourenço, bispo de Salamanca, que o jurarom aos avangelhos (e) que viirom aquela door aaquela molher e que a viirom assi curada<sup>502</sup>.

Il racconto è ricco di particolari importanti, ereditati direttamente da altri cicli agiografici di ambito francescano, dedicati a Francesco d'Assisi e alla prozia Elisabetta di Turingia. Colpisce l'affabilità iniziale della regina nei confronti della povera donna, chiamata e accolta come *amiga*, a cui poi si inginocchierà davanti e le laverà il piede sull'esempio di Cristo agli Apostoli. La narrazione si complica quando viene scoperto il piede malato: il *nojo* (traducibile letteralmente con la parola 'schifo') provato dalle altre donne è così forte che molte arrivano perfino a vomitare. La regina invece non prova ribrezzo, ma sull'esempio di altre figure francescane del tempo, prova una latente attrazione per il piede macero. La scena si chiude con il bacio 'miracoloso' che Isabel dà alla parte più putrida dell'arto causandone la guarigione immediata. La potenza delle mani ora è trasferita alle labbra della regina, riscoprendo l'antica convinzione della totale sacralità del corpo del re. Il bacio

<sup>502</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

guaritore, oltre ad avere riscontri biblici<sup>503</sup>, si incontra anche in numerosi racconti del repertorio francescano, che vede santi come Francesco, Chiara d'Assisi e Elisabetta di Turingia baciare e sanare molti malati<sup>504</sup>. Il successo del miracolo si nota nella capillare diffusione nella tradizione agiografica posteriore, che ne conserva gelosamente la memoria; a differenza dell'autore della *Lenda*, che costruisce *ad hoc* il racconto ricorrendo anche a trovate letterarie come il discorso diretto, le versioni successive degli altri agiografi non hanno la stessa forza e si limitano alla sola riproposizione dell'evento<sup>505</sup>. L'unico agiografo che caratterizza con nuovi particolari la descrizione della guarigione è il Giacomo Fuligatti. Il gesuita descrive con meditata dovizia la scena.

Allo scuoprirsi di quella horrenda piaga, che col fracidume mandava puzza intollerabile, le Damigelle presenti pensarono di svenire: sì malamente restarono da quella vista offese. Solo la Santa, senza cambiar sembante, ò mostrar aborrimiento, non solo maneggiò intrepidamente quella schifa materia per lavarla, ma di più puote fermarvi sopra la bocca, e baciare quella puzzolente cancrena<sup>506</sup>.

---

<sup>503</sup> Il gesto del bacio del piede è presente già nella Bibbia ed è sinonimo di sottomissione “Servite Dio con timore e con tremore bacciategli i piedi”, *Sal.* 2,11 e nei brani evangelici in cui Gesù bacia i piedi dei suoi apostoli durante l'Ultima Cena in *Mt.* 26, 26-30, *Lc.* 22, 14-20, *Mc.* 14, 22-25, *Gv.* 13, 1-17.

<sup>504</sup> In particolare sono ravvisabili somiglianze con la scena del bacio al lebbroso narrata da Tommaso da Celano nella *Vita Prima* di san Francesco, mentre per quanto riguarda il particolare del piede e l'attrazione allo macero è possibile citare un episodio analogo della vita di santa Elisabetta d'Ungheria scritta da Cesario di Heisterbach nel quale è narrato che “[Elisabetta] accolse nell'ospedale una donna lebbrosa che emanava un grandissimo fetore, coperta di ulcere e di pus: tale che chiunque aborruiva di vederla anche da lontano. [Elisabetta] usava lavarla, la rivestiva di abiti, la confortava con medicamenti senza schifarsi. Chinandosi davanti a lei, [Elisabetta] sciolse i lacci dalle sue calzature, che voleva anche togliere. Quella donna non lo permise. [Elisabetta] recise le sue unghie nei piedi e nelle mani, mentre con la mano detergeva il suo volto ulceroso carezzandolo. Quella donna a un certo punto guarì”, in Cesario di Heisterbach, *Vita di santa Elisabetta Langravia*, in *Santa Elisabetta di Ungheria, nelle fonti storiche del Duecento*, ..., p. 375.

<sup>505</sup> In Italia il Pico Ranuccio appunta quasi velocemente questo miracolo all'interno di tutta una serie di opere pie svolte dalla regina durante la settimana santa: “un giovedì santo, mentre lavava, i piedi a diverse donne miserabili, una di esse porse a questo effetto un solo piede, non volendo per vergogna porgere l'altro, perché da una deforme, e stomachevole piaga era corrotto, ma la Reina con fare istanza grande di volere anche quello lavarle, vincendo con la sua autorità la modestia di detta povera, lo prese in mano e con molta carità, e diligenza nettandole la piaga, lo lavò, e con tenerezza lo baciò”, *La principessa santa*, p. 14.

<sup>506</sup> *Vita*, p. 50.

Colpisce l'abbondanza delle caratteristiche macabre e marcescenti su cui l'agiografo insiste quali l'*horrenda piaga* e il *fracidume*. In realtà nel continuo riferimento al macero si intravede l'attrazione tipica degli scrittori barocchi per le realtà in decomposizione. Lo stesso fascino verso le realtà putride è riscontrabile nella letteratura mistica del tempo, Isabel alla stregua delle altre sante barocche, non solo non prova ribrezzo, ma maneggia la *schifa materia* e finisce anche per fermarvi sopra la bocca e baciare la *puzzolente cancrena*. Nell'insistere delle labbra sulla cancrena si attua quella particolare esperienza trascendentale tanto frequente nei mistici barocchi, che nel contatto con l'insopportabile riescono quasi a contemplare il divino.

#### 10. 1. 4. Il miracolo del paggio salvato dal fuoco.

La varietà dei miracoli presente nelle agiografie isabelline contempla al suo interno anche la riproposizione di miracoli provenienti da altre tradizioni letterarie. L'esempio più eloquente di questa trasposizione è il racconto del miracolo del paggio salvato dal fuoco. Assente nelle prime agiografie, questo miracolo appare soltanto nei testi più recenti. Il primo autore a tramandare il miracolo del paggio è Giacomo Fuligatti al quale fanno seguito Pico Ranuccio e Michelangelo Torrigio. Bisogna però procedere per ordine, perché la questione richiede attenzione. La dinamica della narrazione è sempre la stessa e vede coinvolti don Dinis, la regina Isabel e due paggi di corte, uno buono e l'altro malvagio.

Haueua la Regina appresso di se un virtuoso paggio, favorito da lei in particolare per la fedeltà sperimentata nel distribuire alcune limosine segrete a' poveri vergognosi. Un altro paggio prendendo la gratia altrui per sua disgratia, amniò per inuidia: e da cieco furore mosso, persause al Rè, che la confidenza della Regina verso il paggio fauorito, era in disonesta pratica fondata. Credette facilmente il re gli altri ciò, che in se stesso con l'esperienza prouaua: e passando vn giorno vicino ad vna fornace di calcina, diede ordine al padrone di quella, che il primo che gli capitasse della sua corte, nel giorno che gli assegnò, con domandargli, se hauesse il Real commandamento effettuato, senz'altro lo gittasse nel fuoco, conuenendo così per

suo seruitio. Ma qual consiglio è contro la dispositione dell'Altissimo? Fu mandato il paggio innocente à guisa di d'vn'altro Vria, con l'imbasciata di morte: non però contro di lui fu eseguita, per miracolosa prouidenza di Dio. Haueua il buon giouane notabile affetto e riuerenza verso il sacrificio dell'Altare, e particolar diuotione d'entrar nelle Chiese ogni volta, ch'in passando per quelle vdiua il campanello dell'eleuatione, & entratoui sentita tutta la messa cominciata., e poi finita quella, continuaua a vdir seguitamente quante dopo quella ne veniuano. Non volse in quell'occasione interrompere la sua vsanza, ancorche l'ordine del Re gli facesse fretta, passando vicino ad una Chiesa: perché inteso il segno, che si daua, mentre la sacra Ostia si alzaua, entrò ad adorarla, con trattenersi à due altre messe, che senza interruzione si celebrarono. Staua tra tanto il re sollicito di saper l'euento della cosa: e per questa cagione inuiò l'inuidioso alla fornace col medesimo ordine: doue arriuando prima del compagno, nell'ardente calcina restò in tratto sepellito, arso e consumato. Così colse Iddio l'astuto con l'astutia sua, e riuoltò con esemplar seuerità il castigo apparecchiato al giusto sopra il capo dell'empio<sup>507</sup>.

Alla base dell'azione torna un motivo ricorrente nelle agiografie delle sante regine e già incontrato nella tradizione testuale isabellina, la calunnia nei confronti di Isabel e l'onestà attentata.

In realtà questo miracolo ha un significato più profondo e deve essere letto in chiave strettamente penitenziale. Il racconto infatti vuole esaltare l'onestà e la fedeltà coniugale della regina, messa in discussione dalle illazioni del paggio crudele. Il nocciolo della questione è infatti illustrato nei preamboli al miracolo: in essi si mette in risalto l'integrità sessuale della regina confrontandola con la lussuria del consorte don Dinis, avvezzo a continue relazioni fedifraghe. Giacomo Fuligatti fa precedere il prodigio sopra citato da queste parole:

L'esempio di sì grande innocenza, che à guisa di puro specchio viuamente rappresentaua al Re le proprie vergogne, svegliaua tal hora nel petto di lui rincrescimento di quella vita, e volontà di cangiar costumi., furono però meri pensieri e pigre voglie. Puotè con tutto ciò tanto appresso Dio la Regina col paziente silentio, e feruenti orationi, che mosse il medesimo signore à rompere quelle catene d'inecchiata consuetudine, che teneuano miseramente imprigionata la libertà del Re<sup>508</sup>.

<sup>507</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 21.

La moralità sessuale conservata preziosamente da Isabel ha come sua antitesi la lascivia del consorte. Degna di note è la descrizione di don Dinis, nella quale si mostra un re statico, non mosso da gelosia o da indignazione per l'offesa ricevuta con il tradimento, viene invece descritto un uomo debole, invecchiato e prigioniero del suo stesso peccato: la lussuria e più in generale il vizio sono paragonati a catene che imprigionano il re, non lasciandolo vivere. Solo con il miracolo del paggio don Dinis riuscirà a capire i propri errori e a redimere la propria condotta. L'indignazione e la rabbia del sovrano portoghese emergono anche nella versione del gesuita Michelangelo Torrigio, che riporta molto esplicitamente:

D. Dionigi suo Marito, lasciandosi trascuratamēte indurre dal nemico à dar orecchio ad vna falsa relatione, cascò in diffidenza di questa dignissima Regina e perciò viueua molto scontento<sup>509</sup>.

Nella brevissima citazione l'azione del nemico, ovvero il demonio, è appena abbozzata, l'autore non va oltre l'aver ricordato come il re sia caduto in diffidenza della consorte, ma dà un giudizio morale negativo sulla debolezza, che si lascia *trascuratamēte* sedurre dalla tentazione. Diversa è invece l'anticipazione offerta da Pico Ranuccio: sulla scorta del precedente anche il cortigiano parmense introduce la figura del demonio per meglio evidenziare l'efferatezza dell'attacco sferrato contro l'integrità morale della regina Isabel.

Non hauendo sin'hora potuto il demonio con sì fieri assalti abbattere, e vincere l'animo generoso, e costante, della santa Reina, ne muouerla punto dal saldo proponimento, che haueua di rendersi in tutto ubbidiente al voler del Re suo Signore, e marito, nuova battaglia assai più cruda, & aspra le preparò, mentre cerco di offendela nell'onore, e sì come questa parte è molto viua, e nella quale più si sentono i colpi, e le percosse, così l'horribile nemico sperava con tal mezzo d'ottenere sicura vittoria<sup>510</sup>.

La pericolosità della calunnia sta nell'aver attentato alla castità della regina, che invece era strettamente osservata e conservata; diretto è il

---

<sup>509</sup> *Vita Torr.*, f. 179.

<sup>510</sup> *La principessa santa*, pp. 23-24.



rimando all'onore e alla *patientia* di Isabel che, nonostante il tremendo assalto, viene tutelata direttamente da Dio. Il lessico studiato dall'autore è l'effetto della lunga tradizione mistica cristiana che vede la vita come una lotta contro le lusinghe e le offese del demonio. Una rielaborazione molto particolare dello stesso evento è operata dal domenicano Girolamo Ercolani. Il predicatore apre la narrazione attirando l'attenzione del lettore rispolverando l'antica, ma sempre buona, trovata letteraria della *captatio benevolentiae*.

Seguitemi, se Dio ui salui, ò mio Lettore, ed accingetevi pure, ad udire de' più fieri, e de' più strani auuenimenti, che architettasse giammai, non so se dir mi debba con l'industria del Livore, Satanasso, o con quella di Satanasso, il Livore<sup>511</sup>.

Nella citazione segue una descrizione morale del paggio buono del quale viene detto che era “*co'tratti nobili del suo accurato seruire, haueua non poco attratto à se l'animo della regina, inchinato, e propenso*”<sup>512</sup>: ad una bellezza fisica appena accennata corrisponde la raffinatezza del portamento, quindi, il favore della regina. Il paragone tra il fascino del paggio e la virtù viene riconfermato dalla sintesi con cui l'autore accompagna la presentazione del paggio buono. Si ribadisce il ruolo preciso del valletto all'interno della corte, ovvero l'elemosiniere, una carica che dà modo all'autore di riallacciarsi alla magnanimità di Isabel. Facendo riferimento alla virtù della generosità, l'autore costruisce paragoni con il mondo astronomico e più in particolare con le stelle. La prodigalità ed il distacco dalla cupidigia danno modo ai principi di essere comparati al sole e più è alta la capacità di donare tanto più è luminosa la loro luce. Il sole però, come aveva dimostrato Galileo Galilei, presenta delle macchie, che nelle parole del predicatore rappresentano le mancanze e i peccati di avarizia.

Sono molto ingiuste ed indegne di essere ammesse le dimande di colui che chiede ciò, che dinegò agli altri. Io soglio dire, che li Principi, sono della condizione del Sole, in cui ognuno con l'occhiale de Galileo, procura di osservarui le

---

<sup>511</sup> *La Reggia*, pp. 188-189.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

macchie: e se Iddio non l'hauese uestito di tanta luce, che abbaglia, accieca le pupille di chiunque temerario ardisce di fissarsi in esso, guai a così gran Pianeta! Bersagliato, notato, criticato dall'occhio di tutto un Mondo, sarebbe il più infelice Astro del Cielo; mentre, non potrebbe muover passo, di cui non fossero sempre sinistramente, conforme all'uso inveterato degli huomini, interpretati li fini!<sup>513</sup>

Sullo sfondo della celebrazione della magnanimità dei principi, nella breve citazione sono identificabili due elementi: la crisi del ruolo monarchico del Seicento e la penetrazione del discorso scientifico anche all'interno dei testi agiografici. I re, ritenuti ancora esseri quasi soprannaturali, vengono messi a nudo dalla potenza del nuovo *occhiale* di Galileo Galilei. Di questo nuovo strumento ne viene evidenziata non tanto il risvolto scientifico, quanto la portata morale. Esso infatti è l'unico strumento capace di scoprire le macchie presenti sulle stelle, in questo caso specifico le mancanze dei monarchi. Peccando di avarizia, il re da essere *uestito di tanta luce* diventa *il più infelice Astro del Cielo*, e ancor peggio *bersagliato, notato e criticato* dagli uomini. L'attenzione per il mondo scientifico si impone all'interno della narrazione; nella grande metafora astronomica riferita ai sovrani, Girolamo Ercolani sembra voler alludere al chiarore della Via Lattea e, più in generale, alla luce degli astri descritta da Galileo Galilei nel suo *Trattato*<sup>514</sup>. La specificità lessicale utilizzata dall'agiografo è il segno dell'attrazione degli scrittori del Seicento per il mondo scientifico, un modo alternativo per rendere tributo all'attività, non sempre facile, degli scienziati<sup>515</sup>; nell'avvicinamento di realtà terrene ad altre ultraterrene e nell'uso della terminologia scientifica si intravedono l'entusiasmo dell'agiografo per la

<sup>513</sup> *Ibidem.*

<sup>514</sup> Cfr. M. L. Altieri Biagi, *Venature barocche nella prosa scientifica*, in *I capricci di Proteo, percorsi e linguaggi del barocco. Atti del Convegno di Lecce 23-26 ottobre 2000*, Salerno Editrice, Roma 2002, p. 517.

<sup>515</sup> "L'elogio di Galileo, con il suo insistente ricorrere nella prosa scientifica del Seicento, costituisce non soltanto un fatto di natura sentimentale, il cui valore si risolve semplicemente in una testimonianza di affetto e di rispetto resa al grande scienziato, ma rappresenta qualcosa di più, assumendo un significato storico-culturale, in quanto consapevole dichiarazione dell'appartenenza ad un nuovo tipo di sapere, a una moderna tradizione ispirata da un metodo nuovo e in polemica rottura contro l'antica tradizione", in G. Getto, *Il barocco letterario in Italia*, con premessa di M. Guglielminetti, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 319.

conoscenza e la sicurezza degli stessi per le conquiste scientifiche raggiunte<sup>516</sup>. Il passo successivo è la trasposizione dell'elemento scientifico a qualità puramente morali; in questo caso il candore del sole corrisponde all'integrità morale del sovrano, e quando questi si macchia la sua condotta diventa peccaminosa. Proprio nel mezzo di questa parentesi morale si insinua l'azione malvagia del demonio. La calunnia ai danni della regina Isabel emerge lentamente e la sua azione distruttiva è paragonata alla macina del mulino. Cercando di identificare, anche graficamente, lo spazio testuale della seduzione demoniaca il domenicano cambia appositamente il carattere di scrittura utilizzato. Girolamo Ercolani con la sua abilità narrativa presenta la crudezza della situazione in maniera molto naturale, facendo un ulteriore riferimento esterno, questa volta alla speculazione filosofica neoplatonica, vista nella sua accezione negativa.

Eccola fra' denti di un maligno Liuore, che masticando, anzi macinando in minuta polvere la di lei riputazione, va disseminando: *che di questo suo affetto debbesi filosofare, come delle altre cose terrene, che cominciano dalla Generazione, e terminano nella Corrosione. Che l'Amor Platonico, frà noi sussiste, come per appunto, e niente più, l'Idee Platoniche, le quali non hanno sussistenza veruna. Che l'Amor Celeste, non tiene, che sopra le Sfere il seggio, che perciò, quello che regna qua giù, frà persone dello stesso sesso, non è che contaminato: onde ben poteua Elisabetta far Elemosiniere delle sue grazie colui, à cui haueua prima donato il tesoro inestimabile di se stessa. E tant'oltre si avanzò questo mostro sfacciato d'Inferno, col suo temerario; sacrilego, maligno ardire, che insinuandosi, come già il Demonio nel cuore di Giuda, nel petto di un'altro pur suo Cortigiano*<sup>517</sup>.

Non sorprende la presenza della forte invettiva che l'autore, da buon domenicano, porta avanti contro la filosofia neoplatonica e, in particolar

---

<sup>516</sup> “Da un punto di vista storico-linguistico il Seicento è stato definito il “secolo della sicurezza e dell’espansione”; in effetti esso si caratterizza per la floridezza lessicale, per la varietà e la disponibilità delle strutture sintattiche, per l’acuito interesse agli aspetti del *significante*. Lo stimolo fondamentale all’espansione lessicale viene dall’insorgere di nuove necessità comunicative: prima fra tutte l’esigenza di specializzare in sottodici il codice della lingua italiana, soprattutto in quei settori che, fino a quel momento, si erano serviti esclusivamente o prevalentemente del latino. Alludo alla lingua della scienza, ma anche a quella della storiografia, dell’amministrazione, della critica d’arte, ecc.”, in M. L. Altieri Biagi, *op. cit.*, p. 507.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 190.

modo, contro la teoria delle idee platoniche, esposta nelle parole del demonio stesso. Ed è proprio il sistema platonico ad esser utilizzato e screditato all'interno della tentazione. L'amicizia e la fiducia, che la regina nutre nei confronti del paggio, vengono definite come *Amor Platonico*, del quale però l'autore aggiunge che non può esistere se non nell'iperuranio, *sopra le Sfere*. L'aver estromesso il platonismo al di fuori di questo mondo è il risultato del pregiudizio secolare nei confronti della speculazione platonica e delle 'pericolose' idee sull'amore platonico riproposte dai neoplatonici sul finire del Cinquecento nel genere letterario pastorale<sup>518</sup>. Al preconetto nei confronti del neoplatonismo si oppone il rinnovato interesse per la filosofia aristotelica, sempre vivo negli ambienti domenicani, e riscoperto in quegli anni dai poeti barocchi, dopo la compagine rinascimentale sfacciatamente platonica. Il miracolo si conclude con la salvezza del paggio buono e con un riferimento molto indicativo al libro biblico di Daniele e, più precisamente, all'episodio dei tre fanciulli nella fornace di Babilonia, particolare di cui si tratterà a breve. L'unico testo portoghese che riporta il miracolo è l'*Historia*: la versione dell'evento proposta dal vescovo di Porto manca di originalità e non riesce superare la natura di copia pedante. L'unico elemento che merita una discreta attenzione è la considerazione sulla fragilità della maestà.

Como o coraçã de ElRey andava neste tempo cêgo do amor illicito, sendo que a Santa rainha era hũa mulher forte, teve della desconfiança porque nem a Magestade està segura, de calumnia no Paço, aonde he ouvida a inveja<sup>519</sup>.

---

<sup>518</sup> “Chi voglia occuparsi del retroterra culturale del genere pastorale, non può non prendere le mosse da quello che è stato il punto di riferimento obbligato di tutte le concezioni, disquisizioni, dissertazioni sull'amore durante l'epoca rinascimentale: il neoplatonismo. Delle teorie neoplatoniche si ritrovano, nella pastorale nella pastorale cinquecentesca ed anche in quella posteriore, echi numerosi e frequenti. Ma per cogliere tra questi echi generalmente diluiti, sfumati o frammentari, l'autentica novità introdotta dall'Aminta, converrà che ci soffermiamo su un punto particolare della dottrina: il concetto di alienazione [...]. Per i neoplatonici, questo processo di alienazione, di privazione di sé a favore dell'essere amato, si svolgeva su un piano strettamente spirituale, ed esso poteva quindi innestarsi senza troppa difficoltà sulla concezione medievale dell'uomo, profondamente dualistica, in cui la componente corporea era opposta e subordinata a quella spirituale”, in D. Della Valle, *La Frattura. Studi sul barocco letterario francese*, Edizioni A. Longo, Ravenna 1970, pp. 24-25.

<sup>519</sup> *Historia*, p. 47-48.

Nel paragone tra il re e la regina, l'agiografo è chiaro nel definire la debolezza che attanaglia don Dinis, causata dagli amori illeciti, e la fortezza di Isabel: al *coração cêgo* del monarca si oppone la sicurezza della consorte, *mulher forte*, vincitrice del vizio.

La peculiarità del miracolo del paggio non è passata inosservata alla critica agiografica, infatti l'unicità di questo evento prodigioso è stata notata anche da H. Delehaye, che, basandosi a sua volta sugli scritti di E. Cosquin e C. Formichi, ravvisa nella struttura del racconto la rimodulazione di antiche eredità narrative indiane<sup>520</sup>. Una supposizione infondata, poiché, prima di ipotizzare la derivazione da una leggenda indiana, è doveroso riflettere sulla presenza del racconto nella produzione letteraria europea del Medioevo e, più specificatamente, in quella iberica<sup>521</sup>. Per il suo intervento l'italiano C. Formichi si rifà agli scritti del collega francese, che rintraccia nel miracolo del paggio la rielaborazione portoghese di una leggenda indiana. Pur ammettendo la realtà dei contatti portoghesi con l'India avvenuti nel 1500, è molto improbabile che l'origine del miracolo del paggio sia indiana, o meglio che gli agiografi si siano basati sulla leggenda indiana. È invece molto più credibile che l'evento prodigioso tragga origine da due modelli più vicini alla realtà degli agiografi isabellini: uno biblico e l'altro letterario. Il modello biblico è esplicito nel racconto dei giovani nella fornace ardente presente nel libro di Daniele<sup>522</sup>, in esso sono presenti tre motivi

<sup>520</sup> “Il caso drammatico del paggio di S. Elisabetta di Portogallo non è che l'adattamento cristiano di un racconto oriundo dell'India”, in H. Delehaye, *Le leggende agiografiche*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1906, p. 49.

<sup>521</sup> “L'A.(utore) [in questo caso di E. Cosquin] si propone di scoprire il paese di origine di questa leggenda, la quale, se non identica sempre in tutti i particolari pur sempre la stessa nella sostanza, ricompare nel *Prontuarium exemplorum* di Martinus Polonus, nel *Liber de Donis* del frate domenicano Etienne de Bourbon, in una *cantiga* di Alfonso X re di Castiglia, nel *Libros de los Exemplos* di Clemente Sanchez e in altre raccolte di leggende e racconti popolari del m. e. (Medio evo). Nessuno ignora poi che Schiller si valse di una novella francese di Restif de la Bretonne, calcata sulla leggenda del paggio di S. Elisabetta, per comporre la bellissima ballata che va sotto il nome di *Gang nach dem Eisembammer*”, in C. Formichi, *La leggenda del paggio di s. Elisabetta*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXII, (1903), pp. 19-20.

<sup>522</sup> *Dan.* 3, 1-30. In questi versetti il profeta ebreo racconta la storia dei tre giovani ebrei Sadrach, Mesach e Abdeneo, deportati a Babilonia, che a causa di alcune illazioni erano stati condannati a bruciare in una fornace ardente.

fondamentali che poi si mantengono nella tradizione agiografica isabellina: la calunnia, l'ira del sovrano e la fornace ardente. Il riferimento a questo particolare episodio biblico è confermato anche da Girolamo Ercolani:

Ed ecco il nostro innocente Abele, destinato vittima dello sdegno, di questo regio Caino. Ed ecco questo Christiano Misaele, riserbato cibo in vece della Babilonese, d'una Lisbonese fornace. Ma Iddio che con la di lui innocenza, fare spiccare maggiormente quella ancora della Regina, seppe al pari de' tre fanciulli di Babilonia, liberarlo prodigiosamente da sì imminente pericolo<sup>523</sup>.

Sullo schema originario di questo racconto, in epoca medievale, si assiste ad un graduale processo di stratificazione e accumulazione di dettagli, una vera e propria ricostruzione del racconto favorita anche dalla capillare diffusione e dal successo che lo stesso riscuote fra i ceti intellettuali del tempo. L'altro modello letterario nasce dalla rielaborazione di elementi del patrimonio poetico iberico e, in particolar modo, della *cantiga* di Alfonso X dal titolo *Como santa Maria guardou un privado do conde de Tolosa, que non fosse queimado no forno, porque oya sa missa cada dia*. L'ipotesi di una filiazione da questa *cantiga* è rafforzata dal ritorno di alcuni motivi precisi: l'usanza del paggio di udire la santa messa, l'invidia del paggio cattivo nei confronti del paggio favorito dal re, l'illazione e l'ira del re, la condanna a bruciare nella fornace, la sosta del paggio buono in una chiesa per partecipare alla Messa e la sorte del paggio cattivo<sup>524</sup>. In particolare è da

---

<sup>523</sup> *La Reggia*, p. 123.

<sup>524</sup> *Ontr'os outros bēes muitos que el fazia,  
mais que outra ren amava santa Maria,  
assi que outra missa nunca el queria  
oyr erg'a sua nen ll'era saborosa.*

[...]

*E outros privados que con el cond'andavan  
Avian-ll'enveja, e porende punnavan  
De con el volve-lo, porque dessi cuidavan  
Aver con el conde sa vida mais viçosa.*

[...]

*E sobr'esto tanto con el conde falaron,  
Que aquel bon ome mui mal con el mezcron;  
e de taes cousas a el o acusaron,  
per que lle mandava dar morte doorosa.*

notare un dettaglio molto indicativo presente sia nella *cantiga* che nelle agiografie isabelline: la fornace di calcina. La riproposizione specifica del tipo di fornace, ben definita e non confondibile con le altre tipologie di fornaci, è la dimostrazione più eloquente della filiazione dalla *cantiga*.

Questo racconto appare molto tardi nella tradizione agiografica isabellina, infatti non ne esiste traccia se non dopo la canonizzazione della santa. La presenza dello stesso miracolo nelle agiografie italiane allontana definitivamente l'ipotetica origine indiana, confermando invece l'uropeicità dello stesso. Nei testi italiani si riscontra la progressiva perdita di originalità e l'adesione totale ai canoni della tradizione precedente.

#### **10. 1. 5. Taumaturgia liquida: le acque del Tejo si dividono al passaggio della *Rainha Santa*.**

Dominare le forze della natura ed invertire le leggi naturali degli elementi è stata da sempre una prerogativa dei santi. Un interesse per eventi del genere è riscontrabile anche nelle agiografie di età moderna: in questo caso la tendenza a ribaltare le leggi naturali è l'effetto

---

[...]  
*E que non soubessen de qual morte lle dava,  
 Por un seu caleiro atan tost'enviava  
 E un mui garn forno encender llo mandava  
 De lenna mui grossa que non fosse fumosa.*

[...]  
*E u ele aya cabo de ssa carreira,  
 Achou un'ermida que estava senlleira  
 U dizian missa ben de mui gran maneira  
 De santa Maria, a virgen preçiosa*

[...]  
*E logo tan toste entrou ena egreya*

[...]  
*Tan toste correndo foi-s' aquel fals arteiro,  
 E non teve via, mas por um semedeiro  
 Chegou ao forno; e logo o caleiro  
 O deitou na chama fort' e perigosa.*

Cfr. *Como santa Maria guardou un privado do conde de Tolosa, que non fosse queimado no forno, porque oya sa missa cada dia*, in Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, edicion, introducion y notas de W. Meettmann, Castalia, Madrid, 1986-1989, vol. II.

dell'attenzione e della presunzione di conoscenza che il mondo scientifico ha nei confronti della natura. Anche nella tradizione agiografica della *rainha santa* è riproposta la presenza del miracolo 'naturale', in cui si viene a ribaltare il normale equilibrio degli elementi ambientali: il prodigio in questione è la separazione delle acque del fiume Tejo al passaggio di Isabel. Gli agiografi associano a tale prodigio una leggenda popolare, che vuole sepolta la giovane Iria (Irene), martire portoghese del VI secolo, nel letto del fiume Tejo<sup>525</sup>. Narrano gli agiografi che volendo Isabel venerare il corpo della santa e avvicinandosi al fiume, le acque miracolosamente si siano aperte al suo passaggio fino al luogo della sepoltura.

La natura del miracolo è evidentemente biblica, gli autori infatti si ispirano al racconto biblico del passaggio del Mar Rosso e molti sono i riferimenti espliciti all'episodio cardine del libro dell'*Esodo*. Questo racconto compare per la prima volta nel Seicento, quando il culto di Isabel è ben consolidato e la sua santificazione sta finalmente avendo la tanto sperata approvazione pontificia. Pur cambiando la forma del prodigio, permane ancora una chiave di lettura penitenziale: l'esaltazione della figura e delle qualità della martire Iria serve agli autori per sottolineare e amplificare la santità di Isabel. Due sono gli elementi che pongono in contatto le due donne, la castità e l'esser state vittime di calunnia: come Iria anche la regina si mantiene illibata, e allo stesso modo della martire viene anch'essa calunniata proprio sull'onore e sull'integrità sessuale. Se il racconto del miracolo stenta ad imporsi

---

<sup>525</sup> La tradizione vuole che santa Iria era una giovane nata dai nobili Ermigio e Eugenia a Nabância, nei pressi di Tomar in Portogallo nei primi anni del VI secolo e ben presto si fosse consacrata con altre vergini benedettine in un monastero governato dallo zio, l'abate Sélio. Di Irene si innamora Britaldo un giovane suo coetaneo e amico, ma il rifiuto della provocano nell'innamorato astenia e debolezza. Irene decide di curarlo e grazie alla sua premura il giovane Britaldo, ormai rassegnato, accetta la scelta di Irene e non la importuna più. Allo stesso modo anche Remigio, un monaco benedettino, si innamora di Irene e rifiutato anche egli da Irene le offre una tisana stregata, che fanno sorgere in Irene i segni di una possibile gravidanza. Per questo motivo fu espulsa dal monastero in cui risiedeva e mentre era sulle rive di un fiume in orazione fu assassinata da un emissario di Britaldo, che era stato informato dei fatti occorsi. Scivolato nel fiume il suo corpo si arenò nel letto del fiume Tejo dove rimane incorrotto per molti secoli. Una versione della leggenda di santa Irene viene riportata anche nell'*Historia*, pp. 218-226.



nelle agiografie portoghesi, è in ambito italiano che riscuote un'inaspettata popolarità. Pico Ranuccio è il primo autore a trascrivere il prodigio, testimoniando il grande successo che tale evento riscuote in Italia di cui ne riporta una versione particolareggiata.

Così accesa la Reina di grandissimo desiderio di poter riverire, e contemplare dappresso nella guisa, che altre si faceva, così pretioso tesoro sepolto nel mezzo dell'acque, si pose un giorno con tanto affetto inginocchiatasi alla riva del fiume a pregare Iddio vero, & assoluto Signore di tutti gli elementi, che volesse concederle tal gratia, che mosso dalle sue ardenti preghiere, e molto più dalla forza della sua gran fede, che può appunto stare i fiumi e gire i monti, le rese subito ubidiente il fiume in modo che sospendendo egli il suo corso, e rimanendo immobile lasciò libero, & asciutto il transito sin'al sepolcro della santa fin ch'ella puote a suo grand'agio visitare, & adorare quel pretioso corpo, e quando poi ritornò, fu dal medesimo fiume accompagnata fin alla riva, mentre con le pedate di lei pareva che servisse colei, che sopra di lui haueua hauuto imperio: di tanta virtù, & eccellenza suole essere la prerogativa di quelli, che perfettamente confidano in Dio<sup>526</sup>.

Il motivo della natura dominata torna a riproporsi con apporti nuovi teologicamente corretti: se nell'agiografia medievale era lo stesso santo ad operare il miracolo, ora gli autori si guardano bene dall'affidare alla sola Isabel la potenza taumaturgica. Nei testi infatti si specifica che Dio è *l'unico, vero & assoluto Signore di tutti gli elementi* ed è solo Lui a rendere docile e ubbidiente il fiume alla regina. Nonostante i testi vengano scritti in un ambiente culturale fortemente influenzato dalla scoperte scientifiche, le forze naturali mantengono ancora il loro antico fascino. La natura, degnamente rappresentata dal fiume Tejo, conserva il suo carattere sacro e simbolico; come nella vecchia tradizione agiografica, che vede il santo aderire *in toto* alla realtà sacra del mondo visibile, Isabel si mostra familiare al fiume ed il suo potere si innesta con quello del corso d'acqua, lo penetra e lo fa suo. Nella meraviglia causata dal miracolo si vuole ricordare l'antico motivo dell'*admiratio mundi*<sup>527</sup>, dello stupore che viene a crearsi di fronte all'inversione delle normali

<sup>526</sup> *La principessa santa*, p. 40.

<sup>527</sup> Cfr. R. Gregoire, *op. cit.*, p. 387.

leggi naturali, che, come già si è detto, proprio in quegli anni venivano scoperte e studiate.

Lo stesso entusiasmo nel raccontare l'evento miracoloso lo si ritrova nella breve agiografia di Michelangelo Torrigio, il quale chiude con esso la sua opera.

Ne voglio tacere, che bramando lei una volta riuere il Corpo di S. Irene, che sta in un sepolcro sotto le acque d'vn Fiume, chiamato Tago, inginocchiatasi alla riu, ecco, che ritirandosi l'acque miracolosamente diedero passaggio alla santa Regina, la quale accostatasi al venerando Corpo, e riveritolo e baciato, caramente, mostrò quanto cara fosse alla Maestà Diuina<sup>528</sup>.

Anche in questo caso, dopo l'iniziale introduzione informativa sul *Fiume*, il ritiro delle acque viene descritto *miracolosamente*. Scompare il riferimento all'intervento divino, ma sono le stesse acque a ritirarsi e permettere il passaggio alla regina. L'estrema essenzialità della narrazione non permette una riflessione approfondita sulla questione. Lo stupore è invece recuperato ne *La Reggia* di Girolamo Ercolani, che accompagna la sua versione del miracolo con un'ampia introduzione in cui si incontrano lo stupore per l'evento prodigioso ed il gusto per la descrizione 'scientifica' del fenomeno. Il primo elemento che viene messo in risalto è la meraviglia per la separazione delle acque a cui si unisce il richiamo biblico a Mosè.

Oltre ogni credere poi, prodigioso riesce quel tanto, ch'oprò ella alle ripe del Tago: rendendo ubbidiente a suoi regij cenni li flutti orgogliosi di quel superbo fiume, non meno di quello che all'imperio della sua portentosa verga facesse Mosè, l'onde tumultuanti del mar Rosso<sup>529</sup>.

La progressiva scomparsa dell'azione divina si afferma definitivamente in questa narrazione, non c'è più il favore divino ad asciugare il passaggio per Isabel, ma sono i suoi stessi comandi a placare le acque del Tejo. Anche il fiume viene 'perfezionato' dalla presenza di Isabel e paragonato al Mar Rosso, equiparato dall'autore ad un mare dal

---

<sup>528</sup> *Vita Torr.*, f. 180.

<sup>529</sup> *La Reggia*, p. 172.

profondo valore spirituale: la sovrapposizione tra il fiume e il mare tradisce il gusto dell'autore nel giocare con gli elementi naturali. Insistendo con la precisione, degna quasi di uno 'scienziato', l'autore racconta dello straordinario fenomeno dell'apertura spontanea delle acque, che nel giorno del martirio di Iria si ripete sul letto del fiume, paragonandolo poi all'analogo prodigio che invece avviene sulla tomba del martire Clemente.

Costumava in que'primi tempi il tago a rinouellare i prodigi di Clemente; dal cui sepolcro per trè miglia nel dì c'haueua egli sparso il sange per amor di Giesù, ritirauasi il mare, acciochè potessero i fedeli da vicino venerare della vera Christiana Clemenza le reliquie: mentre anch'egli, ritrahendo nel giorno del martirio d'Irene le acque, apprestando con le dorate sue arene il sentiere d'oro alla pietà, rendeuale immobili, non so però, se al pari di quello, che si facessero per lo stupore, li cuori degli spettatori d'un tanto prodigio<sup>530</sup>.

Segue il racconto della dinamica del miracolo, causato dalla volontà della regina di venerare da vicino le spoglie della santa.

[Elisabetta] desiderosa d'inclinare da vicino quell'arca, oue staua racchiuso così prezioso tesoro, condannando la temerità dell'acque, che inuidiando il suo bene glie lo togliessero, inginocchiatasi un giorno alla ripa del fiume, espose riuerente al Cielo gli humili sentimenti del suo divoto spirito, istantemente chiedendogli: che non volesse essere auaro a essa di quelle grazie, che ancho non ricercate ad altri, tante volte, sì prodigamente profuse<sup>531</sup>.

A differenza dagli altri agiografi Girolamo Ercolani propone una descrizione alternativa della santa, fondamentale attiva. Se gli altri insistono sulla subordinazione di Isabel all'azione divina, il domenicano invece mostra una regina capace di intrattenere un rapporto diretto e non pacifico con il fiume. Isabel infatti 'desidera' venerare le spoglie di Iria e *condanna* il flusso del fiume, geloso del *tesoro prezioso*. La preghiera e l'intervento divino le permettono di realizzare il suo proposito. Si assiste all'elaborazione di un modello ibrido che, pur rintracciando nell'azione divina la causa del miracolo, conserva ancora vivi i tratti dei santi

<sup>530</sup> *Ivi.*

<sup>531</sup> *Ivi.*

medievali, che con la loro iniziativa si confrontano con gli elementi naturali e ne dominano i meccanismi. Lo sviluppo del miracolo è particolarmente curato dall'agiografo che riporta come

il fiume a' cenni di Elisabetta, sospendendo ossequioso il corso, ed innalzando da ambo le parti sopra i caualloni de flutti due argini poderosi, anzi due archi trionfali, accioche nel mezzo di essi passando quella a piedi asciutti, potesse tanto meglio trionfare della natura, e della marauiglia insieme, le aprì quelle bionde arene un Regio sentiere, perché dorato: pendendo poscia dalle sue mosse così accuallate immobili l'onde, fino a tanto, c'hauendo ella a pieno sodisfatto al debito della sua feruorosa pietà, fece ritorno; seguendo elleno a passo, a passo, a guisa di riuerenti ancelle le di lei pedate, e complimentando in questo modo, con istuporoso, e insolito corteggio colei, che ben meritaua di Regina il nome, mentre non che le genti traheua ancora al suo Imperio ossequiosi, gli elementi stessi<sup>532</sup>.

La personificazione del fiume è qui esplicita. Il Tejo al passaggio della regina non si limita soltanto a ritirarsi, ma ricrea le condizioni necessarie per l'ingresso trionfale della regina: l'autore gioca con la realtà liquida del fiume facendo con le onde archi trionfali e rendendo il suo letto un sentiero dorato. La regalizzazione della scena si completa con l'introduzione delle damigelle dalle stesse orme della regina, che la seguono in ogni suo passo. Il miracolo si conclude con la celebrazione di Isabel e della sua superiorità perfino sui protagonisti biblici. Per riuscire meglio in questo intento si assiste alla riproposizione della metafora solare.

Che dite ò mio Lettore, di questa Portoghese Taumaturga: anzi, di questo nouello Christiano Mosè, tanto più in ciò dell'Ebreo eccellente, quanto che si serui dell'acque, non per togliere la vita a' Faraoni, ma per donarla agl'increduli? Gloriateui pure Elisabetta: che s'Elia sopra un Cocchio di fuoco trionfò al Cielo, voi sopra un carro d'acqua trionfate alla Terra. Non mai il Tago vide più ricche biondeggiare le sue arene, che quando rimasero indorate da' raggi di questo luminoso Sole di Santità<sup>533</sup>.

L'unico testimone portoghese del miracolo è il vescovo di Porto, che arricchisce la narrazione con abbondanti particolari, ereditati dalla

---

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>533</sup> *Ivi*.

tradizione poetica. Dopo essersi dilungato sulla storia della martire Iria, l'autore passa a raccontare il miracolo di Isabel

Quasi sete seculos tinhaõ passados, depois deste successo milgroso, quando a favor da Rainha Sãta obrou Deos outro semelhante milagre, desejava esta mulher forte, pel avirtude, ver aquella, que o tinha sido, pelo martyrio, e andando com ElRey gran parte da Corte nas margens do Tejo, naquele sitio, aonde està o profundo pego aonde se occulta aquelle insigne Sãtuario, naõ por dar passo a Magestade, mas por fazer mais ponte de prata, estrada de ouro a virtude, abrio o Rio as liquidas estranhas, e deixãdo enxutas as doradas areas, deu passo franco à Santa Rainha, para hir venerar no Angelico sepulcro o santo Corpo da Virgem Martyr. [...] Venerou a Sãta Rainha, à vista de ElRey, e da Corte, a Virgem no sepulcro, e o sepulcro da Virgem [...] dãdo graças a Deos, de se haver obrado a seu favor hum tam desusado portento, esteve em oraçaõ, atè que metendo-se o Sol no Oceano, sahio com ella o mais fermoso Sol do Tejo, e voltãdo pelo mesmo Zodiaco, reverête o Rio, lhe veyo cobrindo de cristalas peregrinas estampas, atè que chegou às floridas Ribeiras onde foy recebida com admiraçaõ<sup>534</sup>.

Nella descrizione convivono elementi provenienti dalla narrazione biblica con altri di natura pagana. L'agiografo descrive con particolare cura l'ingresso della regina, che con passo franco e spedito entra nel fiume. Il ripetuto uso di consonanti liquide e rotanti facilitò il lettore ad immaginare la realtà fluida in cui la regina si è immessa e conferiscono al racconto scorrevolezza ed eleganza. Curioso è il riferimento alle stelle e allo Zodiaco, ambito che conferma la consueta identificazione di Isabel con i corpi celesti, in particolare con il sole. Continua poi l'autore dicendo che

naquelle venturoso sitio mandou naõ por jactancia, mas por memoria, levantar hum Padraõ se Josuè poz duas pedras em Galgalis, eme memoria de que se lhe dividira o Jordaõ, esta Rainha poz hũa para memoria de que se lhe abrira o Tejo<sup>535</sup>.

Obbligato dalla sua missione sacerdotale e rifacendosi ai suoi predecessori gesuiti, il vescovo non può omettere una lettura evangelica dell'evento, paragonando il fiume Tejo al Giordano che si separa al

<sup>534</sup> *Historia*, pp. 226-227.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 228.

passaggio degli Israeliti guidati da Giosuè<sup>536</sup>; il riferimento al fiume evangelico per eccellenza ha una chiara finalità cristologica, poiché a differenza degli altri corsi d'acqua biblici il Giordano ha visto il passaggio di Gesù stesso e per tale motivo risulta essere il più importante.

### **10. 1. 6. La *mirabil troca*: I miracoli di trasformazione.**

#### **10. 1. 6. 1. I denari si trasformano in rose.**

La metamorfosi degli elementi è uno dei motivi preferiti dagli scrittori di agiografie. Il passaggio di realtà da uno stato primigenio ad un altro viene visto con meraviglia, anzi è quasi ricercato. Anche nella tradizione agiografica isabellina è presente il racconto di un miracolo di trasformazione, forse il più conosciuto dai lettori: il miracolo delle rose, o meglio, della conversione del denaro in rose.

#### **10. 1. 6. 2. Un discorso previo: la simbologia della rosa.**

Prima di analizzare il miracolo delle rose è necessario riflettere sulla simbologia del fiore e sulla sua rivalutazione portata avanti nei testi agiografici: la rosa non è un simbolo 'muto' per la tradizione cristiana, ma carico di significati più o meno reconditi. Generalmente ad essa si associa l'universo femminile o l'immagine del sangue versato per amore. Già nella letteratura biblica molti sono i riferimenti espliciti alla bellezza e al profumo dei suoi petali, tra i quali si distingue il rimando alla 'Rosa di Saron' presente del *Cantico dei Cantici*<sup>537</sup>. Con l'avvento del cristianesimo alla rosa si accosta, per la somiglianza cromatica, il sangue di Cristo versato sulla croce e, durante il medioevo, viene progressivamente accostata all'immagine della Vergine: è lo stesso

<sup>536</sup> Cfr. *Gs.* 2, 12.

<sup>537</sup> Cfr. *Ct.*, 2,1. La sposa, presentandosi e prima di cedere ai ripetuti inviti amorosi dello sposo, si definisce Rosa di Saron, o Sharon. Nell'ultima traduzione della *Cei* è scomparso il termine 'rosa' ed è stato sostituito dal 'narciso'.

simbolo della 'Rosa candida' della *Divina Commedia*, che a sua volta evoca la 'Rosa mistica' delle Litanie lauretane. Dopo una lunga assenza, il fiore torna ad imporsi nei testi letterari barocchi, questa volta con una valenza prettamente aristocratica: la rosa diventa la regina dei fiori. La nobilitazione del fiore e l'attribuzione degli attributi regali sono una prerogativa della produzione letteraria barocca, che in Italia si attuano grazie all'opera di poeti, come Giambattista Marino, e letterati, come Emanuele Tesauro<sup>538</sup>.

La stretta relazione, che lega Isabel alle rose, è esplicita nel racconto del miracolo delle rose, ma non è il solo riferimento. Nella *Lenda* infatti si incontrano due riferimenti espliciti alla rosa: il primo nei racconti dell'infanzia della regina, nel momento in cui l'anonimo autore riporta il titolo che il nonno Jaume attribuisce alla nipote, 'Rosa da casa de Aragão'; il secondo, nel racconto della traslazione a Coimbra, nella testimonianza offerta da tutti gli agiografi che le spoglie della regina trasudavano un liquido profumato di rosa, '*huns diziam ca lhes parecião ca em tragendoa que vinhão por rozaes*'. La tradizione vuole che un giorno di inverno Isabel, uscendo dal palazzo per la visita giornaliera ai poveri e portando nel grembo alcune monete, incontra don Dinis. Il re, sospettoso della consorte e curioso di vedere quel che nascondeva nel grembo, le chiede cosa portasse con sè. Isabel risponde che portava delle rose. Il re allora, vista la stagione, le ordina di mostrarle il contenuto e all'apertura del manto le monete si trasformano miracolosamente in rose.

---

<sup>538</sup> Sia G. Marino che E. Tesauro ricorrono spesso volte al riferimento alla rosa. Se il primo, con un *Elogio della rosa* presente nell'*Adone* (III, 156-161), interviene definendo la rosa "quasi in un bel trono Imperadrice altera" (v. 157), invece il secondo utilizza l'immagine della rosa come metafora generatrice di altre immagini, "Se tu chiami la Rosa Reina de' Fiori: puoi tu raffrontar tutte le Circostanze della Rosa, con quelle di una Reina: facendo da quella sola metafora di proporzione, come da feconda radice coltivata con ingegno, pullular mille rampolli di pellegrini Translati per ciascuna categoria".

### 10. 1. 6. 3. Modello nascosto e modello manifesto.

Il miracolo delle rose però non nasce con la tradizione agiografica di Isabel, ma è il risultato della rielaborazione di racconti precedenti. La popolarità raggiunta con il passare del tempo porta gli autori ad attribuire il prodigio alla sola Isabel, dimenticando invece i modelli precedenti, veri prototipi per la costruzione del miracolo delle rose: si possono distinguere due modelli del racconto, il primo nascosto e il secondo manifesto.

Il primo è un modello fondamentalmente 'nascosto', una fonte inconsapevole a cui gli autori isabellini attingono: il miracolo delle rose della martire Casilda. Molte sono le caratteristiche comuni tra le due donne: la profonda fede; l'alta condizione sociale; la prodigalità nel compiere le opere di misericordia; il contrasto da parte di un uomo; la vita casta. L'analogia più interessante tra le due donne è la comune origine iberica. Se la maggior parte degli agiografi sembra ignorare il miracolo di Casilda, rendendolo così 'nascosto', è invece il gesuita Pietro Perpignano ad intuire per primo la correlazione esistente fra i due miracoli, riportandone perfino il racconto nella sua opera storiografica *De vita et moribus B. Elisabethæ Lusitaniæ Reginae*<sup>539</sup>.

Hoc ego de Casilda uirgine filia Toletani Regis Saraceni scriptum inueni, cuius excellentes virtutes, insignia facta, sanctissimaque ossa Boetium pagum in agro Burgensi, ubi suscepta Religione christiana uixit e mortua est illustrem reddiderunt. Nam cum in domo patria, cælesti quodam studio incensa Christianos bellos captos aleret, et ricreare in ergastulis, idem ei cum patre conti gisse traditur, quod Elisabethæ diximus acceidisse cum uiro<sup>540</sup>.

<sup>539</sup> Le prime testimonianze su santa Casilda vergine (? – Toledo-Briviesca 1075) risalgono al XV secolo, quattro secoli dopo la morte della stessa. Figlia del governatore musulmano di Toledo Al-Mamun, nonostante fosse stata educata alla religione islamica, Casilda mostrò sempre una grande carità per i prigionieri cristiani, ai quali offriva la sua assistenza. Avendo contratto una misteriosa, quanto pericolosa, malattia si recò in pellegrinaggio al santuario di san Vincenzo di Briviesca, dove viene miracolosamente guarita. Battezzatasi e convertita al cristianesimo, condusse vita eremitica presso la fonte in cui ottenne la grazia, fino alla morte. Il culto della santa si diffuse presto in tutta la Spagna. Cfr. «Casilda», in *Il grande dizionario dei santi e dei beati*, vol. I, p. 178.

<sup>540</sup> P. Perpignano, *De Vita et Moribus B. Elisabethæ Lusitaniæ Reginae liber primus*, op. cit., p. 215-216.



La narrazione continua con l'esposizione dell'evento miracoloso: Casilda, figlia del re moro di Toledo, essendosi convertita al cristianesimo visita ogni giorno i cristiani prigionieri nelle prigioni della città, incarcerati per la fede professata, portando loro viveri e monete. Un giorno interrogata dal padre su cosa nascondesse nel grembo, Casilda risponde che portava delle semplici rose. All'ordine di aprire il grembiule i soldi nascosti si trasformano in rose e la vergine si salva dall'ira paterna. Presentando il miracolo delle rose di Casilda, il gesuita fa riferimento ad una vera e propria *inventio*, che, a sua volta, presuppone un lungo lavoro di indagine. Il prodigio della conversione delle rose riscuote interesse anche fra i critici moderni, che però, ignorando le informazioni dello storico Perpignano, non sviluppano una riflessione adeguata sulla diffusione di questo particolare racconto<sup>541</sup>, anzi molti di essi finiscono pure per ignorarlo. È ipotizzabile che la trasmissione del miracolo di Casilda sia stata prettamente orale, poiché non esistono testi o cicli agiografici sulla vergine di Toledo che possano aiutare la ricerca. La natura verbale del racconto è quella che ne segna anche la progressiva scomparsa, facendo di Casilda il primo modello 'nascosto'. A questo modello 'nascosto' del miracolo segue invece un modello 'manifesto', che si rifà alla tradizione agiografica di Elisabetta di Ungheria. La parentela fra le due regine e l'appartenenza allo stesso Ordine francescano permettono la trasmissione diretta, quasi automatica, del miracolo: è un processo studiato e voluto, del quale gli agiografi ne

---

<sup>541</sup> Il primo critico che si occupa della conversione delle rose è A. Garcia de Vasconcelos che però si limita a citare le fonti da cui questo miracolo viene preso. Introducendo il miracolo con le prove, ovvero la deposizione di un testimone, dice il critico che “além desta prova os auditores baseãram-se tambem na afirmação de tres escriptores do seculo XVI, que mencionam o facto: fr. Marcos de Lisboa, fr. Jeronymo Roman e o padre Pedro De Ribadeneira. Devo advertir, que houve no seculo XVI um quarto escriptor que escreveu antes de Roman e de Ribadeneira e poucos depois de Marcos de Lisboa, o qual estudou e tambem referto este milagre: foi o jesuita Pedro João Perpiniano no seu livro – *De vita et moribus B. Elisabethae Lusitaniae Reginae Historia*. [...] Perpiniano conta o caso do dinheiro transformado em rosas, notando que esta crença piedosa não se baseia em documento nenhum, que não ha auctor que della falle, e que outro fundamento historico não tem além de tradição oral. Este facto lendario, que já se attribua a outras santas apparece pela primeira vez consignado por escripto na chronica de fr. Marcos de Lisboa, cuja primeira edição foi impressa em Lisboa no anno de 1502”, in A. Garcia De Vasconcelos, *op. cit.*, p. 423-425.

sono ben consapevoli. Le testimonianze sulla regina magiara affermano che, uscendo per le vie della città in soccorso dei poveri, Elisabetta porta in grembo pagnotte da donare loro. Scoperta dal marito ed interrogata su cosa portasse, nel momento in cui apre il mantello al posto del pane compaiono splendide rose. Di questo miracolo esistono due versioni. Nella *Vita «Beata Elisabeth»* si ritrova il nucleo più antico del prodigio, nel quale però l'anonimo autore non specifica il tipo di fiori che vien fuori dal grembo della regina.

Nel suo grembo, mentre portava cibi prelevati dalla cucina, furono trovati fiori primaverili sbocciati divinamente<sup>542</sup>.

La narrazione dello stesso miracolo è presente anche in un'altra biografia della santa ungherese, più recente, molto più curata e descrittiva, la stessa che poi è servita da modello per l'elaborazione del miracolo delle rose di Isabel.

Un giorno, quando era ancora fanciulla, mentre usciva dalla cucina e si affrettava verso i poveri che languivano presso le porte del palazzo [regio], le venne incontro il signore re suo padre ordinandole di aprirle il grembiule colmo di cibarie, indagando accuratamente cosa [Elisabetta] portasse nel grembiule così pieno. Elisabetta, ammaestrata con chiarezza dal consiglio dello Spirito Santo, rispose: «Rose, mio re, porto rose nel mio grembiule». Ma il re molto incredulo alle parole di sua figlia tanto giovane le disse: «Aprimi, figlia mia, il tuo grembiule tanto pieno affinché io possa verificare con quali rose tu lo abbia potuto riempire in questo periodo». Elisabetta aprì subito il suo grembiule e apparvero bellissime rose<sup>543</sup>.

Le notevoli somiglianze con l'analogo miracolo delle rose, presente nella tradizione agiografica isabellina, fanno di questa versione il vero prototipo su cui gli agiografi portoghesi ed italiani compongono la narrazione dell'evento miracoloso. Nei testi esiste anche un altro elemento da non sottovalutare, l'ostilità dell'uomo: negli esempi la componente maschile, rappresentata dai padri di Casilda e Elisabetta di Turingia e da don Dinis per Isabel, cerca continuamente di impedire la

---

<sup>542</sup> Anonimo, *Vita «Beata Elisabeth»*, 2, in *Santa Elisabetta di Ungheria...*, p. 429.

<sup>543</sup> Anonimo Franciscano, *Vita della Beata Elisabetta*, 12, in *Sant Elisabetta di Ungheria...*, p. 519.

realizzazione del miracolo: si vengono a creare due poli opposti, il primo, prettamente maschile, legato alla materialità e al possesso, il secondo, femminile, aperto alla donazione, alla carità e alla solidarietà. Il tema della trasformazione delle rose non si ferma con Isabel del Portogallo, ma, fatto proprio dall'agiografa francescana, è utilizzato per la realizzazione delle vite di altre sante clarisse, una fra tutte Rosa da Viterbo<sup>544</sup>.

#### 10. 1. 6. 4. *Ho dihneiro se tornou ē tam rosas...*

Tradizione e devozione rinsaldano il legame già forte tra la regina Isabel alle rose e, a loro volta, gli agiografi contribuiscono alla formazione del miracolo e alla sua capillare diffusione. Bisogna però procedere con ordine e raccontare ciò che gli autori riportano. In una delle sue uscite per elargire le elemosine ai più poveri della città Isabel, nascondendo nel grembo denari ed oro, avrebbe incontrato il marito don Dinis. Questi, curioso di sapere cosa portasse e sospettoso che fossero proprio dei soldi, pretende di controllare cosa la regina portava con sé. Interrogata su cosa nascondesse Isabel avrebbe risposto che erano rose, nonostante fosse ancora pieno inverno. La risposta lascia il marito incredulo; allora al comando di questi di mostrare cosa realmente portasse la regine nel grembo, l'oro e i denari si sarebbero convertiti in profumate rose rosse.

Nonostante il gran successo riscosso e la secolare tradizione iconografica, il racconto di questo miracolo risulta essere un inserimento tardivo, non esiste infatti alcun riferimento ad esso nella *Lenda*. Il primo autore che riporta brevemente tale prodigio è Damião De Gois. La descrizione del miracolo delle rose compare anche nella *Vida*, opera in cui Diogo Affonso racconta con dettagliata precisione la dinamica dell'evento.

<sup>544</sup> Cfr. M. Russo, *op. cit.* p. 59.

Sabido he como a gloriosa raynha daua muytas & muy grossas esmolos. El rey dom Dinis nã era tãto disso: & dizia lhe que não destriubuyssse tantas. E hũ dia trazia a gloriosa Raynha na aba de hũa sua cota hũa soma de dinheiro pera dar a pobres, encontrouse com el Rey que lhe perguntou que leuaua. Respõdeo Señor rosas. E querendoas elle ver, foy assi, que sendo ho tempo muyto fora dellas ho dinheiro se tornou ã tas rosas. E em memoria deste sinal chama a hũa das portas do mosteyro de sancta Clara a porta da rosa, por as esmolos que a ella mandaua dar a gloriosa Raynha<sup>545</sup>.

L'introduzione *Sabido he*, ovvero "si sa, come è noto", testimonia la capillare diffusione del prodigio fra la popolazione, favorita anche grazie al prezioso contributo delle arti visive e della devozione popolare. L'entusiasmo iniziale si spegne progressivamente, infatti nel racconto si riscontra la mancanza dell'elemento della meraviglia e neppure la naturalezza del discorso diretto riesce a produrre stupore nel lettore. Il miracolo avvenuto non viene descritto in maniera adeguata, ma la sua realizzazione si perde all'interno del discorso diretto. L'estrema normalità, scelta e ricercata dall'autore, abbassa la narrazione ad un livello puramente informativo.

Più consona alla natura dell'evento è la versione proposta dagli autori italiani, i quali riescono magistralmente a conciliare le esigenze agiografiche con il nuovo gusto barocco per la trasformazione degli elementi naturali: in tutte le composizioni è infatti presente il racconto della metamorfosi del denaro in rose. Il gesuita Giacomo Fuligatti, riallacciandosi alla tradizione portoghese, rende così la sua versione del miracolo.

Portava un giorno dentro alla veste alzato con con le mani il lenzo di quella, buona quantità di denari da distribuire a' bisognosi. Il Re incontratosi à caso con lei, richiese che cosa portasse: Rispose ella subito, Rose: e volendole il re' vedere non permise Iddio, che la sua fedele dispensatrice fusse colta in fraude: e ancorche fusse di mezzo inverno, nell'aprir il seno Rose furono<sup>546</sup>.

Nella breve citazione si ripropone il dissidio tra la regina Isabel, che si distingue per la prodigalità, ed il re don Dinis, che invece non smentisce

<sup>545</sup> *Vida*, pp. 58-59.

<sup>546</sup> *Vita*, p. 25.

la sua avarizia e l'attaccamento ai beni materiali. Oltre alla cupidigia, il re ripropone la stessa ostruzione alla benignità della moglie nei confronti dei più poveri. La narrazione continua ad essere sprovvista di elementi che possano suscitare la meraviglia, nonostante sia citato il provvidenziale intervento di *Iddio* nel non far cogliere la regina *in fraude*. La regolarità con cui viene descritto l'evento non favorisce la curiosità dei lettori e tradisce la sua natura di 'copia'. Al silenzio di Michelangelo Torrigio, suppliscono il parmense Pico Ranuccio e il domenicano Girolamo Ercolani. Questi autori si distinguono dalla tradizione precedente per essere stati i primi, ed i soli, a riportare l'analogo miracolo operato da Elisabetta di Ungheria, prendendolo come modello: un'operazione che oltrepassa il semplice paragone, dimostrando invece la vera origine 'letteraria' del miracolo. Pico Ranuccio aderisce in particolar modo al modello di Elisabetta di Turingia, infatti nella sua agiografia Isabel al posto dei consueti denari porta delle pagnotte di pane. Nel tentativo di suscitare la tanto attesa meraviglia nel lettore, il miracolo viene preceduto dalla doverosa puntualizzazione sulla natura divina dello stesso.

E veramente Iddio, benche d'ogni opera buona, che facciamo, ci sia larghissimo e liberalissimo remuneratore, come quello, che essendo il poter di lui infinito, & immenso, non può se non molto dare, pare nondimeno per mostrare, che l'opera del giovare altrui tra tutte le altre gli sia sommamente grata, che per questa egli con tutti piacevoli mirabilmente si segnali, e facci più singolarmente risplendere la sua divina bontà<sup>547</sup>,

Nel preambolo vengono attribuite a Dio le stesse caratteristiche poi caratterizzeranno la regina nel suo servizio ai poveri: preannunciando la magnanimità di Isabel, si associano immagini indicative, tratteggiandolo come *larghissimo e liberalissimo remuneratore*. Per incrementare la portata del prodigio operato da Isabel, vengono elencati miracoli analoghi, compiuti da altri santi tra i quali compare anche la prozia Elisabetta di Turingia.

---

<sup>547</sup> *La principessa santa*, p. 15.

hor fa comparire un Angelo, che sotto sembianza humana paghi ad un mercante il pezzo del panno, che Gualtiero Vescovo di Pottiers haveva comprato a credenza per vestire poveri, e mentre una veste di molto valore, che sant'Elisabetta di Ungheria haveva donata ad una povera donna, fa comparire all'improvviso per acquietare il marito, che stava per detto dono adirato<sup>548</sup>.

Al termine della breve lista, in *positio princeps*, è posizionata la descrizione del miracolo di Isabel. La rapida, ma fondamentale, enumerazione anteposta al racconto del miracolo isabellino non ha soltanto una funzione introduttiva, ma in essa si sviluppa la premessa morale al miracolo delle rose. Il desiderio di celebrare il momento e la creazione della tanto attesa meraviglia riescono perfettamente all'autore, grazie anche al particolare *climax* ascendente in cui è organizzata tutta la narrazione.

E mentre fa cangiare il pane destinato a' poveri in rose ne tempo di verno, e mentre ancor i danari, che portava questa Santa Reina per dispensar a' poveri, li tramuta similmente in rose nella medesima stagione di verno, quando il Rè suo marito incontrandola volle curiosamente vedere quello, che ella portava nella falda della veste, per il quale miracolo la sua imagine suole essere da' pittori ordinariamente rappresentata con la falda piena di rose<sup>549</sup>.

La descrizione è fortemente dinamica, vivace. I predicati si rincorrono nel testo ed è evidente l'allusione alla trasformazione della materia nella ripetizione di verbi come *cangiar*, *tramuta*. etc. Pico Ranuccio si distingue per esser stato l'unico autore a far riferimento all'iconografia isabellina. Le testimonianze artistiche pervenute sono molto scarse e contemporanee allo sviluppo della tradizione agiografica. Un incremento della produzione pittorica con protagonista la regina Isabel si registra nel Seicento, più precisamente dopo l'avvenuta canonizzazione, quando si dà il permesso alla realizzazione di immagini destinate alla venerazione popolare. In esse, come è ribadito dall'autore, le rose si impongono quale attributo iconografico della regina, che viene *ordinariamente rappresentata con la falda piena di rose*.

<sup>548</sup> *Ivi.*

<sup>549</sup> *Ivi.*

La stessa attenzione all'origine letteraria del miracolo delle rose si ritrova anche ne *La Reggia* di Gerolamo Ercolani. Il domenicano infatti cita subito il precedente di Elisabetta di Turingia.

Ella primieramente, rintracciando di Elisabetta d'Assia li portenti, portando un giorno nel grembo molte monete, per darle à censo a' poveri, anzi al Cielo, incontratasi nel Rè marito, e ricercata: che iui tenesse, aprendolo, rispose: ch'erano Rose: e di subito più tosto, che rimanesse bugiarda Elisabetta, videsi a suo dispetto la Natura sforzata, anco nel mezzo della neuosa stagione, à tra cangiare in molti fiori li più rigidi metalli<sup>550</sup>.

In questo caso la santa magiara riveste è ricordata unicamente come esempio, infatti solo *rintracciando di Elisabetta d'Assia li portenti*, Isabel prende l'iniziativa. La forza del miracolo coinvolge la *Natura*, la cambia e la costringe, invertendone le normali leggi. Lo stupore per l'avvenuto prodigio sorprende la stessa regina, il *dispetto*, così viene definita la meraviglia, riesce finalmente ad animare Isabel rendendola viva e capace di provare emozioni. L'autore continua la narrazione con una breve elencazione di situazioni analoghe e si congeda con una considerazione sulla capacità della regina Isabel e, più in generale, sulle qualità delle donne.

Che cangi la donnesca venusta a suo talento, almeno conforme all'apprensione degli huomini, tutto ciò che tocca in Rose, e Rose senza spine, non mi giunge nuouo: ma che parimente sappia conuertirlo in oro, e oro di perfetto carato, non l'ho più inteso. Questa virtù, se non favoleggiano le profane Carte, non la veggio che a Mida comunicata: e pure nel seno della pudica Danae, non seppe piouere prodigo il Cielo, che tesori. Ben'è vero, che se potessero le donne tramutare a loro piacere i fiori in oro, e l'oro in fiori, non so a quali di questi due partiti s'appiglierebbero. Cotanto veggole dalla vanità solleticate ad apprezzare gli uni; e dall'auidità spronate, ed abbracciare l'altro<sup>551</sup>.

Contrariamente a Pico Ranuccio, che introduce la sua versione del miracolo con racconti ripresi da altri cicli agiografici, Girolamo Ercolani rompe con la consuetudine e chiude la sua esposizione con esempi ripresi dalla tradizione classica, qui rappresentata dalle *profane Carte*.

<sup>550</sup> *La Reggia*, p. 170.

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 171.

Per aver cambiato i denari in rose la regina Isabel viene contrapposta a due figure antitetiche della mitologia pagana: all'avarò re Mida ed alla ninfa Danae. L'ardito accostamento dà la possibilità all'autore di organizzare un grande discorso morale in cui emerge la vena misogina, tipica degli ambienti conventuali. L'oro e i fiori, che precedentemente rappresentano il *signum* del favore divino nei confronti di Isabel e la conferma delle sue qualità morali, nella considerazione finale vengono considerati come la principale causa di perdizione per le donne, a causa dei quali peccano di avidità e vanità.

#### 10. 1. 6. 5. Una versione localistica del miracolo.

Nel ciclo agiografico sulla *rainha santa* c'è una corrente di agiografi che si discosta dalla tradizione precedente ambientando il miracolo della trasformazione del denaro in rose in un'altra città, Alenquer, ed apportando radicali cambiamenti alla struttura narrativa dello stesso.

Una voce a sé rappresenta il contributo di Damião de Gois che nella *Lenda da Rainha D. Isabel* apporta sensibili cambiamenti, ambientando lo stesso prodigio non più a Coimbra ma ad Alenquer e, più precisamente, nel cantiere della Casa dello Spirito Santo. Coloro che vengono beneficiati in questa particolare versione non sono i poveri della città, ma gli operai, semplici lavoratori, che al termine della giornata vengono ricompensati dalla regina Isabel con uno speciale salario.

No fundar desta Casa do Spirito Sancto, coo se acha por memoria e antiga escriptura se diz que vindo a Rainha com sua jente e officiaes pera abrir os allicesses que os achou millagrosamente demarcados do tamanho e grandor que a igreja he e começados a cavar. Item mais se acha que fazendo-sse a dicta obra que passava hũa moça com um molho de rosas na mão per a par do dicto lugar onde a Rainha estava com suas donzellas pedio as rosas a moça e as deu aa Rainha. A qual Senhora partindo-sse da obra deu a cada hũu dos officiaes hũa da dicta rosas as quaes elles poseram a paar do seus fatos, a aa tarde querendo-se hir pera casa tomando cada hum a rosa que lhe fora dada se lhe converterão em dobras, do que espantados o forom



logo dizer aa Rainha do que ella com muita devoção e lagrimas deu graças a Deos e o mesmo fez el-Rey que ao presente ahi estava<sup>552</sup>.

La volontà di celebrare la Casa dello Spirito Santo presente nella sua città natale, l'orgoglio di appartenere alla locale Confraternita e l'entusiasmo nel lodare la regina Isabel portano l'autore ad offrire una versione del miracolo radicalmente alterata<sup>553</sup>. Le modifiche apportate da Damião De Gois non si limitano al cambio di ambientazione, ma interessano la struttura stessa della narrazione con l'introduzione della figura di una *moça*, della quale non è specificata né la provenienza, né la direzione: l'inspiegabile comparsa di un personaggio, apparentemente secondario, che facilita la realizzazione del miracolo è una consuetudine dei racconti agiografici medievali, nei quali i santi sono spesso aiutati da presenze celesti, che per l'occasione prendono le sembianze umane. L'associazione del miracolo ad una specifica chiesa risponde a strette necessità culturali; più precisamente la presenza dell'elemento soprannaturale nella costruzione della Casa dello Spirito Santo conferisce alla struttura la sacralità tanto ricercata e la legittimazione nei confronti di altre realtà caritative.

In Italia lo stesso miracolo viene trasmesso da Girolamo Ercolani, che, dopo l'esposizione della trasformazione dei denari in rose appena analizzata, scrive come

nello stesso modo, facendo fabbricare essa in Alancher un Tempio dedicato allo Spirito Santo, che apparendole di notte, in forma di Colomba, le haueua di esso mostrato il disegno, mentre sollecitaua gli operaij al proseguimento dell'incominciata fatica, essendole stato dopo il mezzo giorno presentato da una

<sup>552</sup> *Vida Alanq.*, p. 46.

<sup>553</sup> Scrive T. Andrade e Sousa: "A Casa do Espírito Santo de Alenquer foi fundada, segundo a tradição, pela rainha Santa Isabel nos paços reais que a Infanta D. Sancha edificara, após ter cedido o antigo paço à Ordem de S. Francisco para a fundação dum mosteiro. D. Isabel teria transformado esse palácio numa albergaria para pobres e doentes, construindo aí junto a Igreja do Espírito Santo (a cuja construção terá presidido um princípio milagroso) e aí instituindo as festas imperiais com o mesmo nome. Após a fundação daquela Casa, D. Isabel tê-la-á doado aos moradores de Alenquer, os quais se terão constituído em irmandade até 1517, data em que D. Manuel ordenou que a Casa fosse dirigida por um provedor, escrivão e mordomos. Foi Damião de Góis confrade da Casa do Espírito Santo", in T. Andrade e Sousa, *art. cit.*, pp. 26-27.

gentil Verginella, un fascio di bellissime Rose, dispensatele a quegli artefici, sorridendo lor disse: *io voglio hoggi compensare con una bellissima moneta i vostri sudori. Queste Rose, saranno la mercede delle presente giornata*; e ciò detto, dipartissi. Pensarono gli Artefici questo, un'ischerzo della solita affabilità di quella gentilissima Principessa, ma, terminato il giorno, e sopravvenendo la notte, andati per riportare alle case loro con i proprij adhezzi, le Rose anco di Elisabetta, mentre toltele nelle mani le mirano, & odorano, eccole con celeste magia cangiate prodigiosamente in ricchissime monete d'oro<sup>554</sup>.

Il particolare miracolo si distingue per il risvolto morale, infatti la *bellissima moneta* offerta ai lavoratori vuole essere la giusta ricompensa per il lavoro svolto. Nel racconto è presente l'allusione alla cattiva retribuzione degli operai e alla giustizia sociale della regina nei confronti dei ceti più indifesi della società. L'attenzione al mondo del lavoro è una caratteristica ereditata dalla prozia Elisabetta di Turingia, che durante i banchetti evitava di mangiare o bere alimenti prodotti dallo sfruttamento dei sudditi. La versione del miracolo proposta dal domenicano è estremamente importante per la riproposizione di due miracoli 'geminati', in quanto alla trasformazione del denaro in rose è associato la fondazione miracolosa della Casa dello Spirito Santo di Alenquer, già analizzata in precedenza. Seguendo l'esempio del suo predecessore, Girolamo Ercolani mantiene la presenza del personaggio misterioso, qui rappresentato dalla *gentile Verginella*, che offre la materia prima per il miracolo. A differenza di Damião De Gois che mantiene il racconto sul piano descrittivo, il prodigio in questo caso viene descritto dettagliatamente nei vari stadi della trasformazione, anche se le realtà 'mutanti' rimangono ancorate alla sola dimensione sensoriale: tatto, vista e olfatto sono chiamati a testimoniare l'avvenuta trasformazione, la *celeste magia*. Ultimo in ordine cronologico anche il vescovo De Lacerda torna ad ambientare il miracolo delle rose nel cantiere della Casa dello Spirito Santo di Alenquer.

Tanto que a Sãta Rainha acabou de jantar, como aquella obra era santa, veyo assistir a ella a tarde toda, e passando por aquella sitio, ao declinar do dia, hũa moça com hum molho de rosas nas mãos, disse a Sãta Rainha a hũa Dama sua, que lha

<sup>554</sup> *La Reggia*, pp. 170-171.

pedisse da sua parte, obedeceo a Dama ao preceito, a moça ao rogo, e passando as rosas da segunda mão às da Sãta Rainha, ficaraõ ellas da melhor sorte, e cõ o melhor preço, o como costumava louvar o Autor da natureza em todas as cousas criadas, considerando, q produzindo a terra, nascendo a silva, brotando o ramo, pululãdo a esmeralda, florescia a purpura, rescẽdia o naçar: levãtando as mãos ao Ceo, lhe deu muitas graças, de que puzesse, entre tam penetrantes espinhas, tam odoríferas fragancias. Chegado o tempo da Sãta Rainha se voltar para o Paço, deu a cada hum dos Offiaes, e trabalhadores sua rosa, dizendo-lhes, q com ellas que pagava o dia, e rindo-se elles, ouidando que era graça as aceitarãõ cõ grãde cortesia, admirando tanta urbanidade em Magestade tam venerada, e para continuar o trabalho, guardou cada hum a sua em lugar distinto, posto o Sol, depois de ausentar a Santa Rainha, tomãdo cada qual os vestidos, para se recolherem as suas casas, e querendo levar as flores, para testemunha de que a Sãta Rainha lhe fizera aquella mercès, quãdo as buscraõ, acharãõ dobras<sup>555</sup>.

L'autore si distingue dagli altri per la precisione temporale in cui ambienta l'evento, durante il *declinar do dia*, e per la naturalezza con cui allude alla regina, descritta nel momento seguente alla cena, quando la stessa *acabou de jantar*. Torna immancabile la figura della Dama, l'aiutante fidata, grazie alla quale può realizzarsi il miracolo. Il testo ripropone una serie di immagini afferenti alla tradizione francescana, che vogliono l'intera creazione viva nel suo ciclo naturale ed impegnata nella lode a Dio: anche Isabel onora Dio attraverso le opere della natura, assumendo le posizioni tipiche dell'orante, ovvero *levãtando as mãos ao Ceo, lhe deu muitas Graças*. Il miracolo avviene in maniera discreta, ma nobile, nell'istante in cui le rose passano dalle mani della *moça* in quelle della regina e da questa finalmente agli operai. I carpentieri all'inizio non capiscono il gesto e, pur sorridendo discretamente, apprezzano la cortesia della regina, l'*urbanidade*, nell'offerta del fiore. Lo stupore non tarda e viene espresso dalla meraviglia con cui gli operai, tornati a acsa, scoprono al posto delle rose le *dobras* e, rincorrendo la regina, domandano dell'accaduto. Isabel da parte sua senza scomporsi

conheceo que era prodigio do Ceo, porque em outros semelhantes, tinha a divina grandeza, honrado a sua humildade, e pondo os olhos na terra, o coraçãõ no Ceo, deu muitas graças ao Senhor, por querer que aquellas obras se fizessem a preço de

<sup>555</sup> *Historia*, pp. 187-188.

maravilhas, e nestas se vio, q emendou a virtude, o que preverteo o peccado, pois se o peccado fez que as rosas tivessem espinhas, a virtude fez que se trocassem em ouro as rosas<sup>556</sup>.

La scena è caratterizzata dal forte dinamismo: le rose, protagoniste principali, si inseriscono all'interno di un processo naturale in evoluzione, tanto che l'autore ne racconta, con particolare attenzione, il ciclo vitale dalla loro nascita dalla terra fino alla morte. Grazie alla maestria narrativa dell'autore, nel testo viene messo in rilievo il passaggio dei fiori nelle mani della regina ed il loro rinvigorimento. L'ultima parte, quella in cui è raccontato il miracolo vero e proprio, evidenzia la *maravilha* dei lavoratori. L'autore specifica che a cambiare la natura vegetale delle rose nella materia metallica dell'oro è stata la sola virtù di Isabel. Nella narrazione torna prepotentemente il riferimento del salario, pagato con le rose, che da semplici fiori divengono invece il simbolo del giusto compenso economico. Con questa azione particolare, la regina dimostra di non voler partecipare alla sfrenata politica economica del consorte don Dinis e all'accanita monetizzazione del mercato del lavoro. Non è un caso infatti che il re viene poi rappresentato dubbioso ed ostile all'avvenuto miracolo.

Os olhos, cõ o que os que estavaõ em sua companhia, logo entenderaõ, que havia succedido algũ prodigio, e assim o disseraõ a ElRey, quãdo chagaraõ ao Paço; tãto q elle teve esta noticia, a foy buscar à sua camera, e lhe pergütou pelo successo, porèm elle q verdadeira imitadora do Serafim chagado, querendo só para si o seu segredo, se elle occultou a impressaõ das chagas ella encobrio a conversao das rosas. Como a Sãta Rainha lhe naõ negou, nem affirmou expressamente o successo, mandou ElRey em segredo chamar os Officiaes q trabalhavaõ na obra, e lhes perguntou o que tinhaõ passado. [...] na obediencia que deviaõ a ElRey. Lhe referiaõ o milagroso successo, q elle ouvio cõ algre admiraçaõ, e depois de saber a verdade, foy buscar a Sãta Rainha, e entre a veneraçãõ, è a queixa, lhe disse q se elle naõ tinha dinheiro para a obra, lhe podia dar essa noticia, para a mãdar fazer de sua Real fazenda<sup>557</sup>.

L'attenzione al mondo del lavoro è stata una costante nella vicenda biografica della regina, che anche in altre occasioni, raccontata nella

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 190.

stessa opera, si schiera chiaramente al fianco degli operai e dona loro dei denari. Il loro lavoro è inserito all'interno di un quadro più ampio, poiché il servizio di questi operai non è solo in suo favore, ma anche in quello dei suoi successori e di tutta la nazione portoghese. Assicurare il giusto compenso è una responsabilità del buon sovrano.

Como a Santa Rainha era tam agradavel, e tam humilde, muitas vezes, com hum bordaõ na mão, sahia com as suas damas do Paço, e hia aonde os homens andavao trabalhando nas vallas do câpo q se abriaõ naquelle tẽpo e dando-lhes dinheiro os animava ao trabalho<sup>558</sup>.

### 10. 2. Il miracolo imperfetto: il vino diventa acqua.

Un altro evento prodigioso che ha per protagonista la regina Isabel è la trasformazione del vino in acqua. Le fonti non concordano sul luogo, alternando Coimbra ad Alenquer. Come il precedente miracolo anche questo racconto si inserisce molto tardi all'interno della tradizione agiografica isabellina, motivo per cui è assente nelle prime agiografie.

Il miracolo, dall'inevitabile origine evangelica<sup>559</sup>, si inserisce in una dimensione ascetico-penitenziale, in cui viene condannato l'assunzione eccessiva del vino ed esaltata l'acqua per le sue caratteristiche terapeutiche. Isabel, a causa dei continui digiuni, è tanto debilitata da non riuscire a portare avanti una vita normale. Eseguite le appropriate visite, la commissione medica convocata dal figlio sollecita la regina a sospendere il digiuno e suggerendole l'assunzione di cibi sostanziosi e di bevande rinvigorenti, e più specificatamente del vino.

Il primo agiografo a riportare questo evento è Giacomo Fuligatti che brevemente appunta:

si trovava la Santa Regina lontana dalla Città di Coimbra vent'otto miglia, in un Castello chiamato Alenquer, con indisposizione grande di stomaco, cagionato da humori freddi, facilmente raccolti dal rigore delle continue astinenze: Determinarono i Medici, che dovesse in ogni modo bere del

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>559</sup> Cfr. *Gv* 2, 1-12.

vino: La Santa nondimeno, ò perche giudicasse quel medicamento più delizioso, che necessario; ò perche non s'induceva a interròpere li suoi stabili proponimenti, se non sforzata da urgentissima cagione, costantemente lo rifiutò. Ma Iddio, al quale piace più sempre l'ubbidienza ch'el sacrificio, volendo approvar l'ordine de' Medici, e conservar quella vita tâto pretiosa, per l'esempio, che dava al mondo, rinnovò il miracolo di Cana Galilea, con tramutar due volte l'acqua in vino; e così sovvenne con paterna provvidenza al bisogno di quella, che pienamente procurava di adempire la sua divina volontà<sup>560</sup>.

L'autore si mostra ancora influenzato da una concezione 'medievale' della medicina. Dopo aver identificato il male della regina nella *indispositione grande di stomaco*, ne individua le cause nei meno precisi *humori freddi*, lascito della concezione medica medievale. Un racconto fragile incapace di imporsi nella narrazione e destinato ad un posto marginale e la sua natura posticcia. La debolezza del racconto sta proprio nella mancanza di introspezione psicologica: Isabel non sembra essere affatto scossa dalla raccomandazione dei medici, in essa non c'è umanità, manca il dissidio. L'unico elemento esistente è la preghiera a Dio per non far cessare i digiuni.

Più complesso è invece il racconto del miracolo offerto da Pico Ranuccio. L'autore fa precedere la narrazione da un lungo preambolo morale in cui vengono esaltate le qualità dell'acqua lusitana e discreditato il vino per le scarse proprietà.

Tanto era unita, e teneva legata l'anima sua con Dio, e con tutto, che non se le dovesse ascrivere a virtù l'uso continuo, che haveva da bere acqua, sì perché di natura aborrisce il vino, come anco perché il Rè, e le Principesse di Portogallo non costumano di bere, se non acqua, la quale in quel Regno è soavissima, e ha qualità molto rare, e salubri, di modo che anticamente come affermano alcuni Autori gravi, i Portoghesi solevano haver'in maggior delitia, e appetire più tosto l'acqua, che il vino, ma forse in quel tempo non dovevano ivi nascere vini così eccellenti e generosi, si come hora vi si producono<sup>561</sup>.

Segue poi il racconto del miracolo operato dalla regina.

Ad ogni modo voleva anco questa santa Reina mostrare, che ciò faceva per propria elettione, e astinenza, mentre

<sup>560</sup> *Vita*, pp. 14-15.

<sup>561</sup> *La principessa santa*, p. 12.

costantemente ricusò di gustare il vino per occasione d'infermità grave, perciocche consigliata anzi astretta da' medici a doverne alquanto usare per corroborare la stomaco gravemente indebolito, e ristorare, le forze, che se l'erano in tutto smarrite, ella desiderando di non contravenire al suo proposito, e di ubidire insieme al medico, pregò istantemente il Signore, che si degnasse di attribuire all'acqua, che beveva, qualle medesima virtù corroborativa che il vino havrebbe havuto, onde a queste sue preghiere, prestando la divina possanza orecchie, e volendo la sua incredibile astinenza illustrare, e fare maggiormente risplendere operò che l'acqua per due volte miracolosamente si cangiasse in vino pretiotissimo, e generosissimo<sup>562</sup>.

Anche in questo esempio viene mantenuta l'integrità del miracolo, poiché si assiste ad una effettiva trasformazione sostanziale. C'è un elemento nel testo indicativo per capire il degeneramento graduale del miracolo. L'autore esprime chiaramente che la regina prega *il Signore di attribuire* all'acqua le stesse virtù corroboranti del vino: non è una trasformazione, ma una semplice attribuzione. La normalità del miracolo viene recuperata alla fine con lo scambio delle sostanze.

L'ultimo testimone del miracolo è il domenicano Girolamo Ercolani. Il racconto è inserito all'interno della narrazione e più precisamente nella parte dell'opera in cui vengono elencate le qualità morali della regina. Il prodigio è preceduto da una lunga introduzione di carattere esemplare, in cui sono esaltate le qualità dell'acqua e i difetti del vino. Dell'acqua scrive l'autore che

era questa l'ordinaria sua beuanda, praticata comunemente dalla Dame della Spagna, che direi perciò con ragione le Minerue del sesso, mentre giurate nemiche di quel liquore, che frequentato, toglie affatto con l'intelletto, la ragione<sup>563</sup>.

Segue poi il racconto del prodigio.

Indebolito pur troppo da tante rigorose astinenze il suo stomaco, venne da' Medici astretta per corroborarlo, a servirsi dello stesso medicamento, che per lo medemo effetto, ordinò Paolo al suo amato discepolo Timoteo. Ma la Santa Regina, desiderosa insieme, e di non alterare il proprio istituto, e di non contruenire a' Medici, a' quali siamo tenuti nelle infermità a ubbidire, pregò umilmente il suo Giesù, che restasse per sola sua

<sup>562</sup> *Ivi.*

<sup>563</sup> *La Reggia*, p. 97.

benignità seruito, di apprestare temperamento tale, che fosse, ed all'uno, ed all'altro partito opportuno, e confaceuole: donando all'acqua quella virtù, che si contentò liberale di partecipare al vino. Non sdegnò egli pietoso, di esaudire della sua divota serua i voti: perché, per ben due volte rinouellando i prodigi di Cana, col cangiare l'acqua in generoso vino, fece palese<sup>564</sup>.

L'autore cita esplicitamente la *Lettera a Timoteo*, in cui è chiaro l'ammonimento dall'eccedere con il vino e il divieto dell'assunzione se non soltanto a scopi terapeutici<sup>565</sup>. Anche in questo caso il miracolo risulta essere 'imperfetto', l'autore infatti allude al passaggio delle qualità degli elementi, ma non ad una trasformazione sostanziale.

### 10. 3. I miracoli *post mortem*.

La volontà di comprovare la santità e propagare il culto della regina Isabel spinge gli agiografi ad aggiungere un piccolo appendice alle ultime pagine del libro (rispettando una consuetudine dell'agiografia medievale), in cui sono elencati i miracoli, avvenuti sulla tomba di Isabel nel monastero di Coimbra. Il numero dei miracoli *post mortem* è relativamente basso: i testi ne contano solo una ventina, una nullità rispetto alle lunghe liste dei miracoli degli altri santi del periodo. Nella dinamica di questi prodigi, un ruolo fondamentale riveste il *moimento*<sup>566</sup>, la tomba della regina, che diventa un luogo dalla forte potenza taumaturgica<sup>567</sup> e quindi meta di pellegrinaggi.

<sup>564</sup> *Ivi*.

<sup>565</sup> “Non continuare a bere acqua soltanto, ma fa moderato uso del vino a causa dello stomaco e delle tue frequenti malattie”, in *ITm* 5, 23.

<sup>566</sup> Il *moimento* è conservato all'interno della chiesa, più precisamente sulla navata destra immediatamente dietro l'ingresso principale, nel monastero di santa Clara a Nova situato sul colle opposto alla città di Coimbra.

<sup>567</sup> A tal riguardo è importante ciò che scrive D. von der Nahmer: “Anzitutto. I miracoli erano compiuti non solo dal santo vivente; molto più numerosi sono i miracoli postumi, che avvenivano sulla tomba del santo o ovunque si trovassero le sue reliquie, a volte anche a grande distanza dai luoghi della sua memoria, in base a una semplice sua invocazione. Le più recenti ricerche hanno dimostrato, a proposito della grande quantità di racconti relativi a questi miracoli postumi, ciò che gli uomini hanno spesso intrapreso, in forma assolutamente ordinata tramandabile, per rendersi degni e partecipare così all'azione miracolosa del santo venerato in un determinato luogo; ciò che ci si attendeva era soprattutto la guarigione dalle sofferenze fisiche”, D. von der Nahmer in *Le vite dei santi*, Marietti 1998, Bologna 2002, pp. 179-180.



A mutare è anche la natura dei miracoli, il campo d'azione del meraviglioso si restringe al solo aspetto terapeutico, non ci sono più attraversamenti miracolosi o trasformazioni, ma soltanto guarigioni fisiche. La loro narrazione si schematizza, assume un aspetto documentale; il cambiamento dello stile e l'uniformazione del racconto sono dovuti alla presenza di Afonso Martim e João Dominguez, notai di Coimbra, invitate a rogare gli eventi dal vescovo di Lamego, frei Salvado Martins. La partecipazione dei due funzionari pubblici si ripercuote sulla scrittura dei *miracula*, ormai passati in rassegna in maniera minuziosa ed ufficiale, riducendo al minimo l'elemento meraviglioso. La scrittura notarile influenza anche la struttura interna dei miracoli: dal racconto del prodigio si passa al resoconto della guarigione, in quanto ogni caso presenta con estrema precisione il nome della persona guarita, l'estrazione sociale, la professione, la provenienza ed il luogo in cui avviene il miracolo. Nonostante i risanamenti fisici rappresentino la maggioranza, sono presenti anche prodigi di altra natura, come il ritorno di un figlio scomparso o la liberazione di un monaco di Alcobaça imprigionato dall'abate in una torre del monastero.

La taumaturgia di Isabel si distingue per la natura dinamica, i suoi interventi infatti beneficiano gli organi di senso e le membra di movimento: cecità, braccia paralizzate, ginocchia inferme, piedi storpi, denti ulcerati e tumori alle mani sono le patologie più guarite.

In ogni modo il sepolcro della *rainha santa* è il fulcro da cui si sprigiona la potenza taumaturgica; rifacendosi a J. Le Goff, anche in questo caso alla base della meraviglia sta il paradosso della capacità di un corpo 'morto' di curare corpi 'vivi'<sup>568</sup>.

---

<sup>568</sup> Utilizzo il termine anomalia riprendendo quanto dice J. Le Goff riguarda alla potenza taumaturgica dei corpi dei re. "Il santo medievale possiede anch'egli un potere che passa attraverso il corpo e si rivolge prevalentemente ai corpi. Come scrive Peter Brown, il santo è un «morto anomalo»: il suo cadavere e la sua tomba guariscono i malati che vi si accostano e riescono a toccare parti delle sue spoglie, divenute reliquie corporali, o il suo sepolcro. La sua efficacia si esercita soprattutto nei confronti del corpo: guarigione delle malattie, risanamento degli storpi e in particolar dei corpi deboli e a rischio, come quelli di bambini appena nati, partorienti, vecchi", in J. Le Goff, *Il corpo nel medioevo ...*, pp. 154- 155.

Il racconto dei miracoli di guarigione pone di fronte il lettore all'esposizione e alla celebrazione della corporeità, che da malata ridiventa sana e funzionale. Nella descrizione dei miracoli si nota principalmente una rivalutazione di base dell'individuo. Di fronte alla tomba della regina Isabel si dispiega una concezione nuova dell'uomo e del suo valore: vengono annullate le divisioni sociali ed emerge l'individuo singolo nella sua corporeità, anzi nella sua carnalità. Si afferma così la visione dinamica della natura, che nel miracolo può anche invertirsi o capovolgersi, e la fiducia nella capacità taumaturgica di Isabel. Ne scaturisce la curiosità di esplorare la sintomatologia delle malattie, il loro lato sconosciuto, ancora non classificato. Ma a differenza dei miracula medievali, nella tradizione agiografica isabellina si riscontra la rivalutazione dell'elemento carnale risanato e si delinea la sacralizzazione dell'anatomia corporea. Entrano così in crisi i fondamenti dell'ascetismo medievali, del *contemptus mundi*, e si delinea una rivalutazione della sfera carnale, non più condannata come peccaminosa, ma moralizzata e sacralizzata.

### 10. 3. 1. I denti sanati: la guarigione di Costança Anes.

La prima guarigione, operata per intercessione di Isabel, avviene durante la chiusura del monumento funebre. La miracolata è una donna, Costança Anes, proveniente da Évora, presente al rito funebre della regina, nonostante le sgradevoli e dolorose ulcere ai denti. Scrive l'anonimo autore della *Lenda*:

Antre aquelas donas havia ùa, a que dizem Costança Anes, natural de Evora, e que padecia ùa grande enfermidade em [n]os beijos em no dentes de praga que os comiia, e estavam em ponto de [lhe] caerem os dentes, e era tam grande a door que padecia que dava tam grandes vozes que as donas outras erom por esas vozes embargadas. E, avendo devoçom que Deus faria a ela mercee per aquel corpo da rainha, segundo as obras que merecia ela fazer em sa vida foi beijar aquel atade e por aquel logo u a door padecia. E tornou-se com as outras donas, des que o corpo da rainha tiraram fora onde elas estavom e o levarom pera a capela, [e] sentio-se sem door, e catarom os beijos e nom acharom comiimento, nem [no] dano em que eles a praga fazia, e

acharom-[nos] curados e derom graças e louvor emsebra a Nosso Senhor por quanta mercee a elas fezera em querer que aquela dona, que em aquel dia viiram aquela door padecer e a que nom prestavom meezihas per tempos de fisicos, de querer que fosse curada e sãa em ùu momento per merceeque qeria fazer por aquela dona<sup>569</sup>.

Lo stesso evento viene narrato anche da Diogo Affonso nell'ultimo capitolo della *Vida*<sup>570</sup>. Nelle due versioni, che presentano un uguale schema narrativo, colpisce la precisione con cui si riporta il nome della donna, *Costança Anes*, la provenienza, *natural de Evora*, e la patologia, *ũa grande enfermidade em [n]os beiços em no dentes*. I testi insistono con estremo realismo sul dolore e sul logorio fisico causato dalla malattia, facendo riferimento alle alte grida di Costança. La narrazione rallenta e finisce per concentrarsi sul bacio che la donna porge al feretro. Il bacio è un'azione ricorrente nell'agiografia isabellina ed anche in questo caso si può scorgere la presenza del motivo del 'bacio guaritore'. La dinamica però si inverte, poiché non è più la regina a baciare la persona malata, ma l'esatto contrario. Il tenero gesto di poggiare le labbra sul sepolcro della regina racchiude in sé una forte simbologia devozionale e, in secondo luogo, politica. È la *devoçom* che spinge Costança ad affidarsi alle preghiere di Isabel: il bacio sancisce l'inizio della venerazione per la santa e, indirettamente, testimonia il rapporto di 'clientelismo', instauratosi tra Isabel e l'orante<sup>571</sup>. È avanzabile anche

<sup>569</sup> *Lenda*, pp. 78-79.

<sup>570</sup> "Porque hũa dellas chamada Costança anes natural Deuora que padecia hũa grande enfermidade que lhe comia os beiços & lhe abalaua os dentes com dores grandissimas, em vendo ho taude arrebatada de deuaçã de muytas virtudes desta sancta raynha, confiãdo que nosso senhor per seus merecimentos lhe daria saude, se lança ao taude, & o beyjou, tornou-se aas outras donas, & ho taude foy leuado à capela. Aprouue a nosso senhor q logo se sentio sem nenhũa dor, & e saãde de todas as chagas como se nũca as teuera nos beyços. Por esta dona muj conhecida, & a enfermidade publica foy manifesto o milagre: & nosso senhor louuado que por esta sancta Raynha, não valendo medicos, nem mēzinhas, em hũ momento sarou esta dona", in *Vida*, p. 46.

<sup>571</sup> J. Le Goff analizza molto accuratamente la simbologia del bacio. Pratica diffusa nel Medioevo il bacio, sulla bocca o sulle guance, è carico di una simbologia molto profonda che vede unirsi fedeltà e clientelismo. "La relazione principale tra gli uomini dell'Antichità legava a un padrone, a un potente, dei subordinati che lo servivano in determinate circostanze, dei clienti. Il clientelismo che sopravviverà soltanto negli ambienti della criminalità e della mafia, lascia spazio alla fedeltà; essa consentirà nell'Europa moderna la coesistenza tra gerarchia e individualismo. Per concludere il discorso sull'universo dell'amore della fedeltà è necessario sottolineare il grande destino europeo di un rito nato nel medioevo, il bacio sulla bocca scambiato

un'altra interpretazione dell'evento. Nell'Europa feudale il bacio è l'azione che stabilisce la subordinazione della nobiltà alla corona, un rapporto però non sempre pacifico e sereno, che invece Isabel riesce a controllare distinguendosi per la protezione offerta ai vassalli. È chiaro quindi che, descrivendo il bacio di Costança, gli autori vogliono riconfermare la sovranità di Isabel anche da morta. L'inspiegabilità dell'accaduto porta l'autore della *Lenda* a riportare i nomi delle autorità presenti: è forte la necessità di dimostrare la veridicità del miracolo avvenuto davanti ad autorità religiose e politiche, nonché al popolo riunito. Nel testo si sottolinea che il miracolo

foy provado perdante Dom Frey Salvado, bispo de Lamego, e foy perdante o Visitador das Freiras daquel moesteiro de Santa Clara per [l]as donas que viirom aquela dona aver aquela door [...]. Desto ouve i estromento, feito per mão de Martim Afonso, tabaliom de Coimbra<sup>572</sup>.

L'entusiasmo dell'anonimo autore della *Lenda* e di Diogo Affonso si spegne bruscamente. Nessun altro agiografo infatti riporta nel proprio testo lo stesso miracolo.

### 10. 3. 2. Maria Martinz e la vista ritrovata.

Dalle fonti agiografiche emerge chiaramente come l'intercessione della regina Isabel sia molto efficace nella cura della cecità, infatti ben tre persone riacquistano la vista grazie alla sua intercessione. Ognuno di questi racconti è importante per un aspetto specifico. Come nel caso precedente si analizzerà soltanto quanto riporta la *Lenda*, poiché i testi successivi omettono il racconto del miracolo.

Il primo racconto è incentrato sulla storia di una donna di Coimbra, tale Maria Martinz, guarita dopo essere stata portata sulla

---

inizialmente e a lungo tra uomini, come faranno ancora i dirigenti comunisti dell'Europa dell'Est. Bacio di pace, bacio d'omaggio, il bacio sulla bocca diventa anche un bacio d'amore. Con questo significato avrà particolare successo in Europa", in J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra, ...*, pp. 77-78.

<sup>572</sup> *Lenda*, p. 79.

tomba della regina dal cognato Paschoal Lourenço e dalla sorella Margarida Martiinz. La *Lenda* riporta come

ouvindo dizer em como Deus fazia muita mercee por [l]a dita rainha, fezerom o dito Paschoal Lourenço e Margarida Martiinz levar ao moimento em que jazia o corpo da dita rainha a dita Maria Martiinz cega. E, jazendo esta Maria Martiinz cega apar do moimento em que a dita rainha jazia e pedindo a Deus mercee, que lhe desse lumepor aquela rainha, que tanto serviço a el fezera, adomeceu e acordou daquel sono e abrio ãu dos olhos e que vio o moimento e a capela em que o moimento seia e que fez sa oraçom, dando a Deus graças por quanta mercee lhe fezera, e tournou-se aa pousada d'aquela sa irmãa e cuinhado e vio com ambos os olhos<sup>573</sup>.

Questo miracolo, appena tratteggiato nella *Vida* ed copiato pedissequamente nella *Relaçam*<sup>574</sup>, è importante perché suggerisce due spunti di riflessione molto indicativi sul culto e sulle pratiche devozionali del tempo. Dapprima bisogna sottolineare il riferimento della *Lenda* alla devozione già molto diffusa fra il popolo: il racconto inizia proprio con ‘ouvindo dizer em como Deus fazia muita mercee por [l]a dita rainha’, in cui è chiaro il riferimento alla fama di santità di Isabel e venerazione del sepolcro. Fondamentale è invece la seconda caratteristica del prodigio, poiché esso rappresenta, con molta probabilità, l'unico caso di *incubatio* presente nell'agiografia lusitana. Questo rito, a confine tra il sacro e il profano, prevede che il malato dorma in una area ‘sacra’ convinto di ricevere nel sonno la guarigione sperata. Stupisce notare come una pratica, come l'*incubatio*, tipica di

<sup>573</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>574</sup> “Em ho tempo q trouxerã ho corpo da Raynha sctã a Coimbra, na freguesia de sam Christovão, auia muytos dias q Maria Martinz estaua cega, Margarida martinz sua jrmaã, casada cõ Pascoal lourenço, ouvindo os milagres da gloriosa rainha lauarã ao moymento pedindo a nosso sñor saude por os seus merecimētos: adormeceu a cega, & acordando abrio hũ dos olhos vendo a capela & moymento deu muytas graças & lououres a nosso señoer.”, in *Vida*, p. 49. Similmente anche nella *Relaçam* è scritto che “ouuindo dizer em como Deus fazia muita merce por a dita Raynha, fizerõ o dito Paschoal Lourenço, & Margarida Martins leuar ao muimento em que jazia o corpo da dita Rainha a dita Maria Martins cega. E jazendo apar do muimento em que a dita Raynha jazia, & pedindo a Dues merce que lhe desse lume por aquella Raynha, que tanto serviõ a el fezera, adormeceu e acordou daquel sono, & abriu hũ dos olhos, & que vio o muimento, & a Capela em que o muimento seija, & que fez a oraçõ, dando a Deus graças por quanta merce lhe fezera, & tornou-se a pousada daquella sa irmãa, & cunhado, & vio com ambos os olhos”, in *Relaçam*, pp. 527-528.

luoghi e tradizioni cristiane lontane dalla realtà portoghese medievale<sup>575</sup>, sia presente nella Coimbra del quattordicesimo secolo. Il testo allude chiaramente all'incubazione specificando che Maria Martinz si addormenta *apar do moimento*, dopo aver chiesto a Dio *lume por aquela rainha*. Il miracolo avviene in sordina, manca la meraviglia, ma il prodigio si compie ordinariamente, in maniera quasi scontata. La dinamica del miracolo presenta una differenza sostanziale dallo schema tipico dell'*incubatio*, manca infatti il particolare del sogno terapeutico, ovvero il momento preciso in cui si realizza l'effettiva guarigione.

Il secondo caso di cecità guarita ha come protagonista una tale Tareija Rodriguez, della quale si riporta la provenienza, Santarem, e più precisamente della parrocchia di São Nicolao.

Em Santarem avia ùa molher a que diziam Tareija Rodriguez, moradora na freiguesia de S. Nicolao, a qua era cega dos olhos, que nom viia cousa, e, ouvindo falar da mercee que Deus por esta Raynha fazia a muytas pessoas e (que) lhe pedira que guanhasse a ela mercee de Deus per que recebesse vista e lume em nos olhos, a qual recebeo vista em seus olhos. E veo da vila de Santarem a Coimbra descalça aaquel logo u [è] sepultura da rainha. E desto fez por juramento aos evangelhos que assi passara, segundo dito è, e que a muitos em aquel logo u ela morava fazia Deus mercee per ela<sup>576</sup>.

<sup>575</sup> La pratica dell'*incubatio*, già presente presso le popolazioni sumeriche, si vuole indicare il rituale dei malati che giungevano al santuario di Asclepio, in particolare a Epidauro per cercare la guarigione del corpo. Questa pratica consisteva nel trascorrere un determinato periodo di tempo, generalmente la notte, dormendo in solitudine sulla nuda terra in una parte precisa del santuario. Si riteneva che durante l'*incubatio* il malato fosse esposto all'azione terapeutica della divinità. Più concretamente la divinità mandava un sogno che al mattino veniva interpretato dal sacerdote del tempio il quale indicava al malato ciò che doveva fare per ottenere la guarigione. Questa pratica è sopravvissuta anche nel cristianesimo e, più precisamente nel cristianesimo ortodosso, mentre è scomparsa nella tradizione cattolica. Cfr. «Incubazione», in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, Torino, 1990.

<sup>576</sup> *Lenda*, p. 85. Brevemente scrive di questo miracolo anche Diogo Afonso nella *Vida* "Tareja Rodriguez natural de Sãtarẽ da freguesia de sam Nicolao cega dos olhos se encomẽdou à gloriosa Raynha, ouindo dizer os muytos milagres q nosso señor fazia, recebeo saude, & descalça veyo de Santarẽ a Coimbra a sua sepultura", in *Vida*, p. 50. Ugualmente lo stesso è riportato anche nella *Relaçam*. "Em Santarem hauia hũa molher a que diziaõ Tareija Rodrigues, moradora na freiguesia de S. Niculao, a qual era cega dos olhos, que nõ via cousa, & ouuindo falar da merce que Deos por esta Raynha fazia a muytas pessoas, & que lhe pedira que ganhasse a ela mercee de Deos per que recebesse vista, & lume em nos olhos, a qual recebeo vista em seus olhos. E veo da Villa de Santarem a Coimbra descalça a aquel logo hu à sepultura da Rainha. E desto fez por juramento aos Auangelhos que assi passara, segundo dito he; & que a muitos em aquel logo hu ella moraua fazia Deus merce per ella", in *Relaçam*, p. 529.

Quello che appare come l'ennesimo 'miracolo da catalogo' racchiude invece in sé un'importanza straordinaria per la comprensione del culto di Isabel, già considerata la *rainha santa*. La particolarità di questo prodigio sta nella sua realizzazione lontano dal famoso *moimento* di Coimbra; un elemento che conferma la diffusione del culto isabellino e che testimonia il radicale cambiamento della devozione tardo-medievale. Non essere più obbligati a recarsi sulla tomba della santa ridimensiona il potere taumaturgico del *moimento*, dando invece impulso alla pratica della preghiera personale: la regina diventa invocabile anche in luoghi lontani. Il pellegrinaggio che alla fine Tareija Rodriguez compie sulla tomba di Isabel non è paragonabile all'analogo di Maria Martiinz: se quest'ultima va sulla tomba per ottenere una grazia, Tareija Rodriguez si reca a piedi da Santarem a Coimbra perché è stata già miracolata. Il gesto di ringraziamento compiuto da Tareija Rodriguez rientra nel cosiddetto pellegrinaggio 'condizionale', ovvero – con le parole di A. Vauchez – un atto di soddisfazione, non indispensabile per la riuscita del miracolo<sup>577</sup>. La semplicità del racconto non permette una riflessione di carattere critico.

L'ultimo caso di guarigione dalla cecità riguarda la madre di Afonso Fernandez, canonico regolare del monastero agostiniano di São Jorge di Coimbra. Della donna non è ricordato il nome ed il miracolo è concentrato in pochissime righe; non si riscontrano elementi su cui riflettere, se non la riproposizione del pellegrinaggio alla tomba della santa ed il conseguente risanamento. Il silenzio sull'identità della donna è bilanciata con la precisazione del monastero di appartenenza del *conego regrante*. Gli abati di São Jorge stringono forti legami con la corona portoghese e in particolare con don Dinis, che intraprende iniziative rilevanti a favore del monastero, sfidando a volte gli stessi

---

<sup>577</sup> “In molte regioni, dopo il 1200, la promessa o il voto di portarsi sulla tomba di un servo di Dio per ottenere un favore si fece ‘condizionale’ ovvero il supplicante si sentiva in obbligo di adempiere alla promessa fatta *solo se* la grazia auspicata gli fosse stata accordata. Il gesto (recarsi in pellegrinaggio alla tomba del santo) continuava a essere praticato, ma si trattò ormai di un rito di soddisfazione, non di un atto indispensabile perché si attuasse il miracolo”, in André Vauchez, *La santità nel medioevo* ..., p. 450.

sudditi. Sotto il regno di don Dinis il monastero, pur avendo già numerosi possedimenti e godendo di privilegi, diventa oggetto di una vera e propria rivalutazione, dopo un passato di decadenza e ristrettezze causate dai cattivi rapporti con la corona portoghese e, di conseguenza, con la nobiltà e la classe dirigente di Coimbra. Il primo sovrano che torna ad interessarsi degli agostiniani di São Jorge è proprio don Dinis, il quale, salito al trono, ne ristabilisce le proprietà e ne riconferma i privilegi. Il re considera il monastero suo possedimento, invita i monaci a svolgere il servizio liturgico nella celebrazione delle nozze del figlio Afonso e alla sua morte riconferma i privilegi accordati in vita<sup>578</sup>. Un rapporto destinato a finire con la morte del sovrano, poiché, più attratto dagli ordini mendicanti, don Afonso non si cura più del cenobio di agostiniano. Questo miracolo a favore di una familiare di un monaco di São Jorge non è quindi scontato ed estraneo ad interpretazioni alternative, infatti può essere letto come l'ultimo tentativo di rinvigorire il rapporto, ormai spento, tra il monastero ed il sovrano don Afonso, che continua a non firmare leggi di tutela dei beni del monastero, limitandosi a stento a ribadire quanto aveva già deciso il padre<sup>579</sup>.

### 10. 3. 3. Si sciolgono gli arti contratti.

Tra i prodigi sulla tomba della regina si registrano anche tre esempi di *contracti*, più specificatamente, un piede ferito, le ginocchia inferme e un braccio paralizzato.

---

<sup>578</sup> “Logo no seu primeiro ano de reinado D. Dinis toma sob a sua guarda, encomenda e protecção, o sei mosteiro de São Jorge para que ninguém fizesse mal nem força nos bees do dicto mosteyro per força dos encoutos assi como el rey mandava na dicta sa carta”, in A. Gomes Aires, *As relações entre a coroa e o mosteiro de São Jorge de Coimbra*, in «Lusitania Sacra», II serie, n. 17 (2005), p. 347. L'articolo è molto interessante per analizzare storicamente le vicende e le complicate relazioni tra la corona portoghese e la comunità agostiniana di São Jorge di Coimbra.

<sup>579</sup> Dopo un primo documento firmato a favore del monastero non si ha memoria di altre legislazioni. Osserva A. Gomes Aires: “infelizmente, não encontrámos mais nenhum documento que possa nos dar indicação das relações entre S. Jorge e este rei, mas pelas pistas que estes documentos nos fornecem parece ter existido uma relação salutar entre as duas partes, um protecționismo régiocontrastante com o tratamento dado à generalidade dos mosteiros, que se viram arredados de algumas das suas jurisdições em resultado das inquirições efectuadas”, in *ibidem*, p. 351.



Il primo miracolato è un cittadino di Coimbra, tale Fernão Estevês, al quale durante il rito funebre della regina Isabel gli si conficca un chiodo nel piede. La gravità della ferita paralizza l'arto e l'uomo rimane impossibilitato a camminare.

O corpo posto no moimento e querendo-se partir aqueles que ali estavam, em esto começaram as andas em que aquel ataude com o ocorpo da rainha viinha, e embicando em aquila andas ùu homêe bõo, cidadam de Coimbra, a que diziam Fernande Estevez, querendo-se tirar a fora, por razom da companha, que era muita, foi-se o pee d'el meter em ùu prego daquelas andas, que adur o tirar podiam e ficou manco do pee, em guisa que, o pee tirado do prego, el nom se podia mover<sup>580</sup>.

Il racconto non si distingue per profondità letteraria, né per la particolarità dell'evento narrato, quanto invece per la presenza di un'invocazione diretta alla santa da parte del malato. La preghiera non è un'azione scontata – e non è neppure un caso che questo sia l'unico miracolo in cui essa sia riportata – ma presuppone già l'esistenza di una devozione semplice, diretta e schietta, tipica della religiosità popolare. Nella *Lenda* è scritto che:

Ay boa senhora, outro galardom cuidava eu levar por serviço que vos fazer veera, ca nom viir aqui são e partir manco<sup>581</sup>.

Lo forma di questa supplica è molto semplice: poche parole, dette però con molta *fiuza e devoçom*, in cui è esplicito tutto il rammarico del pellegrino d'esser andato a venerare le spoglie della santa sano e del dover partir storpio. Se la *Relaçam* conserva l'essenzialità dell'invocazione è nella *Vida* che Diogo Affonso aggiunge particolari molto significativi per lo sviluppo del culto di Isabel.

Ay boa seõora, mal cuidaua euque por vir ao vosso enterramêto auia de hir manco. Peço vos senhora que me alcanceys saude per vossos merecimêtos. O q disse cõ muyta confiança & deuaçã: quis nosso senhor darlhe saude leuantãdose logo são do pê sem lhe parecer a ferida<sup>582</sup>.

<sup>580</sup> *Lenda*, p. 80.

<sup>581</sup> *Ivi*.

<sup>582</sup> *Vida*, pp. 47-48.

Nelle due versioni emerge il carattere compilatorio delle preghiere e l'utilizzo di una lingua vagamente letteraria. La necessità riguarda, secondo le parole di padre G. Pozzi, l'«ornato del messaggio» e rientra nel sistema ricercato del galateo devoto. Fernão Esteves emerge e si impone nella richiesta di guarigione, la quale viene posta in positio princeps all'interno dell'intervento, *Peço vos*. Il tono diventa reverenziale fortemente influenzato dal rango del miracolato e dalla specifica invocazione *Ay boa senhora*<sup>583</sup>.

Nella serie dei miracoli di *contracti* rientra anche quanto accade ad Estevão Leitom, un cavaliere che, grazie all'intercessione di Isabel, viene guarito dalla paralisi al braccio.

D. Estevam Gonçalves Leitom, mestre de cavalaria de Ordẽe de Christus em Portugal fora ferido em ùu braço e per razom da ferida o braço ficara dormente (e) que nom avia em ele esforço pera poder filhar nem travar com ele. E conhecendo a vida que viira fazer a esta rainha, cujo criado ele fora, e em como servia a Deus, veo a pedir que lhe ganhasse graça de Deus pera receber saude em aquel braço e nom ficar assi leijado nem perdido del. E recebeo de Deus tanta mercee que, depois que esto pedio, que dai diante nom sentio door em aquel braço e que ficou del guarido. E esto disse em Coimbra, primeiro dia de novembro, era de 1375 annos, jurando che assi passara e seendo a esto presentes o alcaide de Coimbra e creligos e cavaleiros, e muitos jurandoque assi fora e passara<sup>584</sup>.

Il miracolo presenta una profonda valenza simbolica, che suggerisce numerosi spunti di riflessione: nel testo, specificato il nome del miracolato, si sottolinea l'appartenenza della stesso all'Ordine di Cristo, un nuovo ordine monastico nato dallo sfaldamento dei Templari. Dopo il 1308, anno in cui l'Ordine del Tempio viene scelto, molti monaci

---

<sup>583</sup> “Le preghiere [...] sono caratterizzate da una lingua che è leggermente, ma decisamente letteraria, e non lingua d'uso segnata dall'espressività. Le emergenze riguardano l'ornato del messaggio; e lì si inquadrano nei moduli consueti al discorso umano reverenziale, tinto di una deferenza che se non è servile, lo deve soprattutto al rango dell'interlocutore: sono ottime forme di galateo devoto, aliene da ogni confidenzialità”, in G. Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, Vita e pensiero, Milano 1996, p. 85.

<sup>584</sup> *Lenda*, pp. 85-86. Una versione ridotta dello stesso è presente anche nella *Vida*. “Dom Esteuã leytã mestre da ordem de Christo, de hũa ferida tinha ùu braço dormente, tanto q delle se nam seruia, encomendouse à gloriosa raynha, cujo criado fora, recebeo saude, do q se tirou hũ estromẽto por elle & muytas testemunhas q jurarã ser assi”, in *Vida*, p. 50.

riparano in Portogallo, intrecciando forti legami con la corona e principalmente con don Dinis e Isabel, gli unici sovrani che offrono loro riparo e li impiegano nella lotta contro i mori nella parte meridionale del regno. È inevitabile quindi che lo stretto legame nato tra la monarchia e l'ordine monastico non abbia avuto dei riscontri anche nell'agiografia isabellina: anche da morti i sovrani portoghesi tutelano i Cavalieri Templari e, non potendo più servirsi del potere, lo fanno attraverso i miracoli. Al vincolo ufficiale si sovrappone anche un legame affettivo e personale, in quanto il miracolato fa parte della nobiltà cadetta, cresciuta direttamente da Isabel: i membri di questo nuovo cetto sociale si ritrovano nel culto della *rainha*. Ogni arto sanato è importante per un aspetto, ma in questo caso la guarigione del braccio ha un profondo significato per un cavaliere; non a caso l'autore insiste molto sull'invalidità dell'uomo e sull'incapacità di poter combattere e, quindi, guadagnarsi da vivere. Un elemento importantissimo per l'approvazione del miracolo è il fatto che venga riportato il giorno preciso dell'evento, il 1 novembre del 1375, e che a testimoniare l'avvenuto sia intervenuta soltanto la nobiltà e il clero di Coimbra.

Strettamente collegata al riconoscimento della santità di Isabel è anche la guarigione di una suora del monastero di Santa Clara, di cui però non viene tramandato il nome.

Em aquel moesterio avia ùa dona que, ao tempo que o corpo da rainha aaquel logo cheto, padecia grandes enfermidades nos geolhosde guisa que se nom podia mover e disse per[d]ante aquel bispo de Lamego e per[d]ante seu Visitador, que a ela encomendava por obedença que dissesse verdade e al nom mesturasse, que ela com devoçom pedira aaquela rainhaque lhe ganhasse de Deus e per [I]a sa merceesanta fosse curada daquela enefrmidade de guisaque ela com as outras podesse ir a dizer os responsos, e que Deus por ela [I]hi fezera tanta mercee que fora curada daquela enfermidade e que dali em diante ficara curada<sup>585</sup>.

---

<sup>585</sup> *Lenda*, pp. 84-85. Lo stesso miracolo è raccontato anche da Diogo Affonso che scrive: “E meste mosteiro onde o sancto corpo está, hũa religiosa era tolheyta das pernas, q se nam podia mouer encomendãdose â gloriosa Raynha foy sãa. E diãte ho bispo de Lamego assi ho jurou, & as religiosas affirmarã sua infirmdade e saude.”, in *Vida*, p. 50.

L'infermità alle ginocchia della suora non le permette di assolvere i normali doveri quotidiani, tra i quali viene specificata l'impossibilità di recarsi con la comunità a pregare l'ufficio sulla tomba di Isabel. Le intercessioni della suora e l'intervento della regina ridonano la salute alla monaca e quindi la possibilità di pregare con la comunità. In questo modo tutto il monastero è presente in preghiera sulla tomba della fondatrice, la quale mantiene ancora i caratteri di protettrice e tutrice della comunità. L'importanza di questo miracolo sta nell'aver riproposto il *patronage* di Isabel sulle sue suore e sul suo convento. A differenza del precedente viene sottolineato il fatto che la deposizione della suora venga fatta di fronte a due personalità ecclesiastiche.

#### 10. 3. 4. Le mani guarite.

Tra le parti del corpo guarite per intervento di Isabel le mani, insieme agli occhi, occupano un posto di rilievo. Ben due eventi prodigiosi suggellano la guarigione di due donne affette da un tumore sul palmo della mano con la scomparsa definitiva della massa. Il primo miracolo riguarda la guarigione di una donna, tale Maria Miguees, figlia di un cavaliere, la quale è cresciuta nel palazzo reale ed è stata educata dalla stessa regina. Sorprende la precisione della *Lenda* nel riportare la vicenda.

Em casa da dita rainha andava ùa ama que criava filha de ùu cavaleiro, a qual chamavam Maria Miguees e era natural de Leirêa e avia gram tempo que tragia ùu lobinho grande [n]a mão direita e ficara em Coimbra, quando a rainha dipartira com outras amas que criavam filhas de cavaleiros, que esta rainha fazia criar em sas casas. E, seendo comeendo, des que o corpo da rainha ao moesteiro chegara, e departindo da vida que a rainha fezera e da mengoa que faria a muitos, que outra molher, a quẽ diziam Maria Dominguez, que fora com a rainha a Estremoz, dissera a ela: «pedi[de]-lhe que rogue a Deus que vos tolha esse lobinho que tanto vos defea essa mão» e que aquela molher dissera: «Eu trago aqui o pano com que legavam as meezinhas que poinha a rainha»; andava em [aque]l pãno sangua que sairadaquela levadiga que a rainha [tevera] quando finara; e asseentando-se de comeer, deslegarom o braço e nom acharom i sinal de lobinho; e em como viira[m] aquele lobinho, ante de comeer, (e) aaquela Maria Miguees e em como, depos comeer,

virom o braço sem ele (e) em que o tinha e como fez per juramento aos avangelhos que assi acaecera, segundo è dito, (e) à i estromento, feito por Martim Afonso, tabaliom de Coimbra<sup>586</sup>.

Maria Miguees non è una donna comune, ma, come viene specificato, è una *filha de cavaleiros*. È facile immaginare la confidenza che lega la miracolata alla regina, l'agiografo infatti insiste molto sull'intimo rapporto tra le donne. Esiste però un tramite nella dinamica del miracolo rappresentato da una terza donna, Maria Dominguez, un'ancella della regina rimastale accanto fino alla morte. Grazie all'intervento di quest'ultima si inserisce nella narrazione un elemento nuovo, utile alla comprensione della devozione per Isabel: un piccolo panno sporco di sangue utilizzato dalla regina come benda per la *levadiga* sul braccio. A far scaturire il prodigio non è né un'invocazione, né un pellegrinaggio, ma il solo contatto con il panno intriso di sangue. La scena è descritta con estremo realismo e naturalezza; il miracolo si inserisce in un'atmosfera tutt'altro che meravigliosa, infatti non vengono infatti epurati riferimenti alla quotidianità, come l'allusione al pranzo, *seendo comeendo*, durante il quale avviene il miracolo. L'applicazione della benda avviene quasi in maniera distratta, manca ogni riferimento alle qualità della stessa, se non un timido accenno al sangue della regina che conteneva. Dopo l'applicazione il tumore scompare senza lasciar traccia. L'evento viene poi testimoniato da tutti e giurato sui Vangeli.

Un miracolo simile avviene, dopo poco tempo, e questa volta ad essere guarita è una giovane suora del monastero di Santa Clara a Coimbra. La narrazione di questo miracolo chiude il libro della *Lenda*.

Outro milagre fez esta rainha santa bēedita na era de 38 anos, quinze dias do mes de setembro. Naceo a ùa freira moça na palma da mão direita ùa espungem, tamanha como ùa mea de fava, e doia-lha e fazia-lha grande nojo e empacho aa mão; ofereceo-se a esta rainha com ùa mão de cera; certa cousa foi provada ante a abadessa Dona Catelina e todas suas freiras que ante de viinte dias a espungem tornou negra com pez na palma da mão em que nacera, e caio que a moça nunca a vio, nem na sentio, quando caio<sup>587</sup>.

<sup>586</sup> *Lenda*, pp. 81-82.

<sup>587</sup> *Ibidem*, p. 94.

Anche in questo caso il miracolo motivato da chiare esigenze di *patronage* in quanto a guarire è una suora del suo stesso convento. Non ci sono elementi che possano offrire una riflessione letteraria dell'evento, ma soltanto il riferimento alla *mão de cera*, che suggerisce la diffusione dell'utilizzo di *ex voto* già in epoca medievale.

### 10. 3. 5. Vengono cacciati i demoni.

L'esorcismo è un miracolo consueto a molti santi, riproposto puntualmente anche nella tradizione agiografica isabellina. Sulla tomba di Isabel, insieme ai molti malati, le agiografie riportano l'arrivo di una sola donna indemoniata. La *Lenda* presenta il racconto in maniera molto realistica, citando perfino la data dell'evento, il 18 aprile del 1420, la città di origine della donna, Lamego, senza però riportarne il nome.

Na era de Cesar de 1420 anos, no moesteiro de Santa Clara de Coimbra, aos dezoito dias do mes de abril, cheto ùa molher, que dizia que era natural de Lamego, a qual avia door de demonio e dizia que ela ouvera em si tantos demonios quantos dias à no ano e per virtude de muitas romarias que andara, assi em Portugal, como em Castela, a leixarom todos, sacando sete, que lhe disserom que a leixarom na capela donde jazia o corpo da rainha santa, Dona Isabel. E andavam com ela dous fraires de S. Francisco, que eram seus parentes, comvem a saber, ambos irmãos, naturaes de santarem, per nome chamado ùu Frey Francisco e outro Fr. Estevo, e chegarom aa capela onde jazia o corpo desta santa rainha, jouverom aquela noite estes fraires e outros muitos omões e molheres, moradores no dito moesteiro de Santa Clara, e[m] nos paaços que a dita rainha [fezera] em sa vida. [...] E quando veo per la manhã, a molher tomarom os emmiigos, como aviam em costume, [e] logo derom o sinal nas mãos daqueles fraires todas estas testemunhas e outras muitas que nom som nomeadas. Foi i logo chamada a abadessa, Dona Beatriz Pimentel, com todas suas freiras a veer aquel miragre e maravilhaque Deus fezera em aquela molher por virtude desta rainha santa em tirara sete demonios do corpo daquela molher pecador<sup>588</sup>.

<sup>588</sup> *Ibidem*, pp. 93-94. Diogo Afonso è molto più preciso nel determinare il tempo della narrazione. “No anno de nosso senhor Iesu Christo de 1382 ao mosteyro de sancta Clara de Coymbra, aos XXVIII dias do mes Dabril, chegou hũa mulher q dezia ser natural de Lamego, rebatada do Demonio. E dezia que trezentos e sessenta & seys demonios a atormentauã, que todos a deixarã por virtude demuytas romarias que fizeram em Portugal & Castela, tirando sete que lhe disseramque a deixaram na capela onde jaz ho corpo da Raynha sctã dona Ysabel. Cõpanhauãna dous frades seus parentes

Il miracolo viene inserito in una dimensione temporale ben precisa, il 1420 dell'era di Cesare, riferimento cronologico che conferisce realtà e credibilità al prodigio. I demoni sono i veri protagonisti del miracolo, dei quali il testo ne riporta il numero originario, *tantos demonios quantos dias à no ano*, ed il numero rimasto dopo i vari pellegrinaggi nei santuari della penisola iberica, sette. Torna il numero sette, una costante fissa dell'intera tradizione agiografica isabellina. L'importanza della tomba viene ribadita dagli stessi demoni che affermano di lasciare il corpo solo dopo aver visitato il sepolcro della santa: gesto che nasconde il riconoscimento della santità di Isabel anche da parte delle potenze infernali. Fondamentale è anche il posto occupato nella narrazione dall'Ordine Franciscano, che, come rimarca l'autore, *convem saber* era rappresentato da due fratelli entrambi frati, fra Francisco e fra Estevo: sono proprio questi due fraticelli ad accompagnare l'indemoniata. Per meglio render credibile l'evento vengono citati numerosi e prestigiosi testimoni<sup>589</sup>, tra cui la più importante la madre badessa del convento Dona Beatriz Pimentel. Scrivendo sull'ossessa e sulla particolare forma di possessione demoniaca, l'autore oltre a descrivere la drammaticità della situazione, testimonia la diffusione delle pratiche di pellegrinaggio, facendo riferimento a Portogallo e Castiglia come le mete di viaggi santi e taumaturgici.

---

& ambos hirmãos frey Francisco & frey Estevã: & velarã na capela da Raynha sancta, com estarem presentes muytos homês. Em amanhecendo começarã os sete demonios segundo seu costume a tratar mal a dita molher, a qual foy liure: & foy chamada a badessa dona Bitriz pimintel cõ todas suas freyras, & derã gloria a nosso senhor por tã euidente milagre”, in *Vida*, pp. 54-55.

<sup>589</sup> Per motivi di spazio è stato omissso l'elenco dei presenti al miracolo, che invece viene riportato di seguito: “antre os quais i esteve ùu paaceiro, a quem chamavam Joam do Porto, e sua molher, per nome chamada Margarida Afonso, e ùa Marinha de Penella e ùa sa filha e ùu Gonçalo Lourenço procurador do moesteiro, e outro Domingue'Eanez, ome do moesteiro, e outro Miguel Dominguez, espritaleiro, e outros muitos que acompanhavam aquela molher por amor de Deus com doo que aviam dela”, in *Lenda*, p. 93.

#### 10. 4. L'apparizione di dona Costança.

Tra gli eventi miracolosi, che vivacizzano le agiografie della regina Isabel, si impone per interesse l'apparizione della figlia Costança, morta a soli 23 anni nella cittadina spagnola di Sahagùn. Nonostante l'evento miracoloso sia stato inserito all'inizio della narrazione, esso è il risultato di un inserimento posteriore, fatto in maniera poco ponderata. L'evento miracoloso, tramandato dagli agiografi, in realtà è scomponibile in due momenti distinti, o meglio, due apparizioni separate: il primo incentrato sulla comparsa misteriosa dell'eremita di Azambuja, che rivela la sorte e lo stato dell'anima di donna Costança, ed il secondo che invece descrive l'apparizione di dona Costança a Isabel. Come molti eventi della vita della regina portoghese, anche queste due apparizioni sono il risultato della rimodulazione successiva di episodi presenti in altri cicli agiografici di matrice francescana, in particolare provenienti dalla tradizione agiografica della prozia, Elisabetta di Turingia.

Poco trattata dalla critica e totalmente ignorata dagli studiosi, la visione dei un'anima purgante, in questo caso quella di dona Costança, comprova la natura 'non originale' del presunto prodigio. In una forma semplice ed essenziale il racconto è già presente nell'anonima *Vita «Beata Elisabeth»*:

Un giorno, mentre [Elisabetta] si era addormentata, le apparve l'anima di sua madre dicendole: « Abbi pietà di me, figlia mia dolcissima, ricorda il dolore e la fatica che sostenni nel darti alla luce e prega per me affinché io sia liberata dalle mie sofferenze.

Destandosi [Elisabetta] pregò per lei con grandissima devozione. In seguito le apparve sua madre lieta e festosa, colei che prima le era apparsa triste e dolente. La ringraziò perché – disse – per merito suo lei aveva finito di espiare le pene ed era trasferita alla felicità del paradiso<sup>590</sup>.

---

<sup>590</sup> Anonimo, *Vita «Beata Elisabeth»*, 14, in *Santa Elisabetta di Ungheria ...*, p. 46.



L'episodio viene ereditato e rimodulato anche dall'Anonimo Francescano, il quale ne fornisce una versione più organizzata e complessa.

Una notte, a suo tempo, accadde anche che mentre la serva di Dio si era abbandonata al sonno, le apparve di persona, inginocchiata, sua madre e le disse: « O figlia mia, cara a Dio, ricordati del mio dolore, di me che ti ho generato e sostenuto, e liberami prontamente dalle pene che ho meritato vivendo con negligenza: tu che hai meritato di incontrare benevolo il Creatore di tutte le cose. Perciò ti prego, annulla subito, con le tue preghiere, la pena che ho meritato». A questa voce, la serva di Dio come destandosi da un sonno profondo, piena di compassione verso sua madre, piangendo in modo inconsolabile, prostrata in ginocchio subito si sprofondò in preghiera. E scongiurando supplice il Signore, come accade a chi si trova in stato di debolezza, si addormentò. Senza indugio, per la seconda volta, la suddetta madre [di Elisabetta] le apparve felicissima e, ringraziando infinitamente di cuore, esclamò: «Benedetta e veneranda – disse – quell'ora in cui ho generato per il Signore te figlia tanto diletta. Infatti, da parte dell'Onnipotente, per le preghiere di tutti, la grazia è aumentata tanto che io miserevole, mediante le tue suppliche, ho felicemente terminato le meritate sofferenze»<sup>591</sup>.

Alla fine il racconto confluisce nella tradizione agiografica della regina del Portogallo. L'anonimo autore della *Lenda* è il primo agiografo, in ordine cronologico, a 'costruire' una variante nuova del miracolo, introducendo particolari nuovi quali l'apparizione del misterioso eremita di Azambuja. Il compito affidato allo strano personaggio è molto importante, in quanto rivela alla regina Isabel, il destino e il luogo in cui si trova l'anima della figlia Costança. Con la consueta precisione l'autore riporta i riferimenti esatti in cui è ambientato il prodigio: se scompare l'elemento temporale, viene invece specificato il luogo geografico in cui avviene l'incontro, ovvero a Ponteval, cittadina sulla strada da Santarem a Lisbona.

E acaeeo que, pouco tempo des que Dona Costança passou, viindo esta rainha Dona Isabel de Santarem para Lixbõa com elrey D. Dinis, apartando-se ela de ùu logar a que chamam Ponteval, e viinha pera ùa vila que dizem Azambuja, recodio apos a rainha braadando ùu ermitão e dizendo:

---

<sup>591</sup> Anonimo Francescano, *Vita della Beata Elisabetta*, 27, in *Santa Elisabetta di Ungheria ...*, p. 149.

- Por Deus, senhora, ouvide-me, que vos quero dizer.

Aquelles que arredor viinham nom [no] queriam leixar chegar, e o ermitão disseassi que aqueles que i viinham o ouviam:

- Senhora, a rainha Donna Costança, vossa filha, pareceo a mim em sonho já por vezes em ùa ermida em que faço vida dizendo-me que vos vesse dier que ela padecia em [n]o purgatorio e que lhe acorressedes e o accorrimento fosse este: que fezessedes por ela per ùu crerigo casto dizer por ùu anno cada dia missa, fazendo-se sacrificio de sobre altar, como á ordenado a santa Eigreja.

E os que eram arredor da rainha viinham começaram a riir do que o ermitão diziã, dizendo eles:

- Se a rainha Dona Costança parecer podesse a algũu, leixaria de parecer a seu padre ou [a] sa madre ou a seu irmão e parecera a vós?

E a rainha perguntou se conhecia algũu aquelle ermitão, e disserom-lhe que nom, nem sabiam u morava.

E, des que forom em aquele logar da Azambuja, fez a rainha buscar aquel ermitão pera falar com ele e pera nom ouvir outrem, e nom no acharom, nem souberom parte u morava, nem u etado fazia<sup>592</sup>.

Nella dinamica del racconto viene reintegrato un personaggio tipico della prima tradizione agiografica cristiana: l'eremita. Un'introduzione curiosa e particolare visto che la stagione, anche letteraria, degli anacoreti si era conclusa con l'avvento del medioevo e con l'affermazione di nuove forme di santità decisamente più 'urbane'. Anzi durante il Medioevo si riscontra una certa diffidenza nei confronti di questi soggetti, molte volte vagabondi, dediti a qualsiasi forma di peccato; la loro è, come afferma Â. Barreto Xavier, una *presença ameaçadora*, i cui effetti si riscontrano anche nei testi agiografici<sup>593</sup>. Non stupisce quindi che il luogo scelto per l'incontro sia la strada; nel periodo medievale in Portogallo, specialmente nella parte settentrionale, si

<sup>592</sup> *Lenda*, pp. 26-27.

<sup>593</sup> "Desde logo, os mendigos e os vagabundos. A sua presença ameaçadora aumentava correlativamente à precariedade económica que se verificava em quase todos os lugares. Andavam de terra em terra, de cidade em cidade. Porque eram desconhecidos, estrangeiros em relação aos habitantes de qualquer lugar, suscitavam maiores temores. Eram muitas vezes percebidos como pobres voluntários, sem auréolas de santidade. Se como os santos se auto-marginalizavam, contrariamente a eles, tinham optado pelo vício; o que se revelava, por exemplo, no modo como muitos aviam já simulado serem mendicantes, estendendo a mão à espera da esmola do caridoso. Para além de simuladores, eram violentos, rixosos, pronunciavam blasfémias, eram pouco religiosos, frequentemente pustolentos, difusores de doenças, avaros, gulosos, luxuriosos, sexualmente dissolutos, subversivos, sediciosos, emfim, catálogos completos de vícios.", in Â. Barreto Xavier, *Amores e desamores pelos pobres (sec. XVI e XVII)*, in «Lusitania Sacra», 2º s., 11, (1999), p. 71.

registra la nascita di numerosi eremi a ridosso delle più importanti vie di comunicazione o nei pressi dei grandi centri abitati<sup>594</sup>. Nel racconto c'è però un'incongruenza di fondo, in quanto Pontevale, dove avviene l'incontro, e Azambuja, cittadina vicino Lisbona di cui è originario l'eremita, non sono luoghi in cui si diffonde il fenomeno dell'eremitismo e distano molte miglia dal Nord, che invece registra una presenza capillare di eremi. Nella narrazione è mantenuto anche il pregiudizio nei confronti di questo personaggio, infatti i membri del seguito reale e le guardie all'inizio non vogliono farlo avvicinare alla regina, *nom [no] queria leixar chegar*, e non credono alle sue parole schernendolo, *começarom a riir do que o ermitão dizia*. Il paradosso si realizza non tanto nella riproposizione della figura dell'eremita, quanto nella preziosa rivelazione da lui trasmessa. Analizzando il testo, non è casuale che un messaggio così importante sia stato affidato ad un anacoreta, vista la sua somiglianza con la condizione dell'anima di Costança: specularmente come l'anima purgante si pone in un luogo intermedio tra i vivi e i morti, da cui è possibile uscire ed apparire, allo stesso modo l'eremita vive in una situazione liminare tra la società e la natura, in un luogo liminare. La raccomandazione presente nelle parole dell'eremita è in linea con la teologia cristiana sul Purgatorio, poiché per la salvezza dell'anima prevede la recita di Messe quotidiane in suffragio per un anno intero da parte di un *crerigo casto*. La legittimità dell'azione è ribadita con la chiusura finale *como á ordenado a santa Eigreja*. L'incontro si chiude con la sparizione misteriosa dell'eremita, un motivo molto frequente nella letteratura agiografica, che nella maggior parte dei casi è associato ad entità sovranaturali, come gli angeli. Il prodigio si ripete un anno dopo, scrivono infatti gli autori scrivono che, essendo finita la recita annuale delle messe quotidiane, appare alla regina la figlia, ormai libera

---

<sup>594</sup> Il movimento eremitico portoghese è strettamente legato alla vita delle grandi città e al ripopolamento di alcune zone del paese. "A posição geográfica dos eremitérios estudado parece, parece portanto, estar relacionada com a situação do povoamento do país durante a primeira metade do século XII. Embora fossem lugares desertos, ficavam à beira de terras possivelmente repovoadas no fim do século XI", in J. Mattoso, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1997, p. 118.

dalle pene del Purgatorio<sup>595</sup>. Nella riproposizione della comparsa della figlia Costança si nota la trasposizione di un motivo tipico della letteratura monastica. L'agiografia medievale fa progressivamente suo tale motivo fin dai suoi albori<sup>596</sup> e lo ripropone anche nelle vite dei santi aristocratici.

Acabado este ano e seendo elrey e a rainha em Coimbra,  
pareceo-[lhe] de noite em visom a rainha Dona Costança, e,  
segundo a rainha Dona Isabel dizia, parecera em vestiduras  
brancas e dissera a ela:

- Madre senhora, ora sãõ eu livre da pẽa que padecia, e vou-me  
pera logar, louvado Deus por sempre, u nom e[i] de padecer pẽa.  
E a rainha acordou logo com esta visom e disse a elrey em como  
[lhe] parecera sa filha em dormindo.

L'anima di Costança, ormai 'purgata' e libera dalle pene, viene descritta in una speciale dimensione sovranaturale. L'autore della *Lenda* è molto preciso nel classificare questo avvenimento come *visom*, una visione notturna vera e propria. La stessa esattezza viene persa dagli autori successivi che mostrano un certo imbarazzo nel decifrare l'evento, confuso per molti con un sogno. La figura di dona Costança, seppur breve, è molto interessante. L'unico elemento riportato è il colore bianco delle vesti, *vestiduras brancas*, da sempre associato al mondo della beatitudine. Le messe celebrate in suo favore hanno avuto l'effetto sperato. Dalle parole di ringraziamento che la regina rivolge a Isabel è possibile ricostruire l'avvenuto abbandono del Purgatorio: il verbo *vou-me* indica chiaramente il cammino verso il Paradiso. Nella *Vida* di Diogo Affonso la descrizione dell'apparizione dell'anima di dona Costança

---

<sup>595</sup> È curioso notare come venga ben espresso un tempo preciso per l'uscita dell'anima dal Purgatorio. È molto chiara la conoscenza che il Purgatorio è l'unico novissimo destinato a scomparire, quindi succube del tempo. "I nuovi atteggiamenti del secolo XIII nei confronti del tempo sono caratterizzati dalla combinazione tra il tempo escatologico e un tempo terreno sempre più compenetrato di linearità e soprattutto sempre più frammezzato da segnali, punti di riferimento, porzioni di tempo. Tale tempo progressivo, che è anche il tempo del racconto, è particolarmente ravvisabile nella letteratura narrativa, che dopo il 1150, e soprattutto dopo il 1200, conosce uno straordinario sviluppo: il *lai* narrativo, il *fabliau* e il romanzo diventano nello spazio di pochi decenni generi di successo", in J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 2008, p. 329.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 199.

molto più profonda e analogamente più articolate risultano le parole di ringraziamento rivolte alla regina.

Acabado pois ho numero certo das missas estãdo a Rainha em Coymbra, hũa noite em sonhos lhe apareceo, ornada ja doutras roupas, claras & resplãdecetes, quaes as daquelle lugar bem aventurado pera onda a passavã, com palavras que bẽ mostravã a mudandã de tal tormento a tal gloria. Raynha mãy & senhora, sou livre daquelle pena em que estava, ja se acabarã meus tormentos. Vedes estas roupas reluzentes estes rayos que derramã, com estas entro naquella bẽ aventurança, onde mal & pena ja nam tem jurdição<sup>597</sup>.

A differenza del suo predecessore Diogo Affonso sceglie per la sua apparizione la dimensione onirica, molto più pericolosa ed incapace di dare consistenza alle realtà apparenti. Nella sua ricostruzione l'autore rispolvera i canoni della tradizione cortese: dona Costança appare all'interno di un bagliore accecante, rilucente. Il gioco di luce avvolge la figura all'interno di un alone mistico, allontanandola, trasfigurandola e rendendola quasi irriconoscibile. La luminosità si riconferma come l'attributo principale della santità dell'anima ora trasmigrata in Paradiso. I vestiti splendenti, i raggi e il chiarore emanato sono motivi di lontana ascendenza stilnovistica. Diogo Affonso è l'autore che più si concentra nel trattare il processo di divinizzazione e sublimazione di dona Costança. L'ingentilimento della scena ha effetto anche sul linguaggio, magistralmente selezionato, in cui si affollano termini tipici del lessico cortese e della tradizione trobadorica: *rainha*, *senhora*, *rayos*, *roupas reluzentes*, etc. .

La promozione dell'anima in Paradiso è legata all'idea del movimento ascendente ed è suggerita dall'agiografia di Giacomo Fuligatti che riporta le seguenti parole di Costança.

Finito l'anno ecco che la Regina Donna Costanza, vestita di bianco e, circondata di luce bellissima, si fa vedere in sogno alla Santa, e le dice. Adesso, ò Madre, sono stata liberata per divina clemenza da gl'acerbi tormenti del purgatorio, e me ne volo alla felice stanza de' Beati<sup>598</sup>.

<sup>597</sup> *Vida*, p. 8.

<sup>598</sup> *Vita*, p. 37.

L'autore incrementa il cromatismo luminoso in cui appare la dona Costanza, che oltre alle vesti bianche appare circondata da una luce bianca, la luce dei beati. Il verticalismo del Paradiso viene sottolineato dal verbo *me ne volo* e il Paradiso è definito con parole intime e familiari come la *stanza de' Beati*: si rispolvera qui il tema del viaggio mistico, l'anima purgata viene liberata dalle pene del purgatorio e si innalza alla sede dei beati. L'apparizione di una nobildonna in Purgatorio non è un elemento letterario motivato soltanto da esigenze religiose e nella sua riproposizione è riscontrabile la politicizzazione dell'aldilà che caratterizza particolarmente i testi dell'Alto Medioevo.

#### 10. 5. I *miracula* di Isabel descritti nella *Historia*.

L'*Historia* è, tra le composizioni agiografiche, il testo che più si distingue per la narrazione dei *miracula*. Nell'ultimo libro loro dedicato l'autore archivia definitivamente i vecchi prodigi, ormai conosciuti e diffusi fra la popolazione, preferendo raccontarne di nuovi.

La tomba, ora definita con il termine *o sepulcro*, si riconferma come il fulcro della potenza taumaturgica della *rainha santa*; nei testi si assiste ad un processo di sacralizzazione del monumento funebre, attorno a cui si radunano numerosi pellegrini.

Assim como o sepulcro da Santa Rainha era Altar da saudade dos Vassallos, era saudade de saude dos enfermos, asilo de consolação dos aflitos, e a elle recorrião todos, para alivio, e para o remedio, nos dias seguintes ao enterro<sup>599</sup>.

Nei testi si denota gradualmente un accumulo di attributi riferiti alla tomba. Il vescovo De Lacerda, citando i *vassallos*, ribadisce il merito di Isabel d'aver cresciuto, sostenuto e formato la generazione di figli cadetti: la tomba venga definita *Altar da saudade*, poiché su di essa si celebra la nostalgia, la *saudade*, per la scomparsa della regina. Successivamente alla tomba vengono associati poteri taumaturgici, come

---

<sup>599</sup> *Historia*, p. 304.

*saudade de saude dos enfermos e consolação dos aflitos*, in cui la malattia si impone come causa per cui trovare *alivio e remedio*.

Dei *miracula* della tradizione precedente De Lacerda ne tramanda relativamente pochi, tratteggiati brevemente; questa apparente dimenticanza si giustifica nel fatto che, avvenuta la santificazione, l'autore non sente più il bisogno di ricordare miracoli e prodigi già conosciuti dal pubblico dei devoti. Le uniche guarigioni, che vengono riprese in maniera integrale, riguardano il tumore alla bocca di Costança Annes e la cicatrizzazione miracolosa del piede di Fernando Esteves.

Nel racconto della guarigione di Costança Annes è importante notare la rimodulazione della *rainha santa* attraverso i canoni tipici e le caratteristiche del modello mariano.

Hũa religiosa chamada Cõstança Annes, a quem um Cãcro tinha comido os beoiços, beijando-lhe os pè, ficou sê lesão algũa, vereficãdo aquelle miraculoso successo, q os pès daquela Mulher forte, pisando o Cãcro, como se fosse Aspide, impediraõ q mordêdo o coraçãõ venenosamête à enferma, lhe tirasse lastimosamête a vida<sup>600</sup>.

Della miracolata viene offerta una nuova informazione, infatti l'autore specifica la sua appartenenza ad un ordine religioso. La guarigione avviene dopo che la religiosa ha baciato i piedi della regina (in questo caso si intende i piedi della statua posta in rilievo sul coperchio del tumulo, ora conservato nella chiesa del monastero di santa Clara a Nova sempre a Coimbra) ed il racconto seguente è modulato su un'immagine attinta al repertorio iconografico mariano. La rappresentazione del cancro schiacciato dalla regina Isabel, definita per l'occasione *Mulher forte*, richiama la rappresentazione apocalittica della Vergine che pesta la testa del serpente, ipostasi del maligno. A confermare questa ipotesi è la definizione scelta per indicare la malattia, *Aspide*.

Più fedele all'originale è la breve narrazione della guarigione di Fernando Esteves.

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 302.

Querendo Fernando Esteves, Cidadão honrado de Coimbra, desviar-se de hum logar da Igreja para dar ao devoto concurso, que vinha venerar o Santo Cadaver, pondo um pê nas andas, meteo por ele um prego, e se o meteo co, grãde dor, foy mayor a com que se lhe tirou, porque a difficuldade, e o ferro fizeraõ novamente a ferida, e como sem nova Romaria, podia pedir o remedio, disse à Santa Rainha, em voz alta, que quando os outros vinhaõ aleijados, e hiaõ saõs, não lhe meecia elle vir saõ, e ficar aleijado, e pedindo-lhe, com grande confiança, a saude, se ergueo sem o sinal da ferida, admiradndo-o todos quasi no mesmo instãte aleijado, com aquelle casual golpe, saõ com aquelle evidête milagre<sup>601</sup>.

La descrizione del miracolo, già breve nei primi testi, subisce un'ulteriore riduzione, mancando dell'invocazione diretta di Fernando Esteves alla santa, soltanto parafrasata. L'unico elemento degno di nota è il continuo riferimento alla meraviglia: l'autore descrive la drammaticità dell'azione insistendo sulla gravità ferita e sull'impossibilità del pellegrino di poter tornare una seconda volta a venerare le spoglie della *rainha santa*. Il miracolo avviene in modo istantaneo, *no mesmo instãte*, con l'ammirazione dello stesso richiedente. Il prodigio, nonostante sia stato ridotto all'essenziale, ancora riesce a creare stupore ed essere quindi un *evidête milagre*. Gli altri miracoli della tradizione agiografica sono raccontati con rapidità, il vescovo De Lacerda sa bene quanto essi siano già diffusi nella popolazione e preferisce concentrarne il racconto in una sola pagina<sup>602</sup>.

<sup>601</sup> *Ibidem*, pp. 303-304.

<sup>602</sup> Rapidamente infatti il vescovo passa in rassegna i principali miracoli della santa senza riflessioni o approfondimenti. “deu vista a quatro pessoas cegas, entraõ em hũa Mulher trecento, e sessenta, e seis Demonios, e havêdo saido della por intercessão de varios Sãtos, trezento, e sincoenta, e nove, disserão os sete que eraõ mais rebeldes aos exorcismos, que sò os podia lâçar daquelle corpo a Santa Rainha, hindo a Mulher fazer oraçãõ ao sepulcro, a deixaraõ os malignos Espiritos; bebeo outra hũa sanguixuga, qua afogando-a em sangue, lhe tirava a repiraçãõ, e depois de esgotados os remedios da Medicina, e devoçãõ, vendo-se quas morta, recorreo à Santa Rainha, e lançãdo-a por hũa vena, ficou como resuscitada; outro semelhante bicho tinha afogado hum homem, implorando o mesmo favor, cõseguio semelhante remedio; estado prezo outro quatro anos em hũa Torre, e não pode naõ podendo vencer a ira de quem o tinha na prizaõ, pedindo à Santa Rainha, que fosse sua intercessora, movedo ella o coraçãõ a quem o affligia lhe procuru a liberdade. Estãdo hũa Mãy a espera de hum filho, q ignorava se era vivo, ou morto, de joelhos diante do sepulcro da Santa Rainha e pedio com muitas lagrimas, que antes de alguns dias, lho trouxesse diante de seus olhos, era o filho trinta legoas distante, porèm em breve lhe vio presente. Orando o mestre de Christo, q em seu serviço e duas Religiosas; elle aleijado no braço, hũa com hum lobinho em hũ olho; outra com hũa impingem na mãõ, diante do mesmo sepulcro se levantou sem impingem, outra sem o lobinho e outro sem a aleijaõ. Encomendando-se



Nella narrazione dei nuovi *miracula* è leggibile l'evoluzione del culto di Isabel ed è possibile constatare l'assunzione di nuovi patrocini, tra i quali la più importante è la protezione delle partorienti e, più in generale, della fecondità, non solo femminile. Dei quaranta nuovi miracoli, la maggior parte interessa donne sterili e carenti di latte, che per sua intercessione ottengono la maternità e riescono a produrre il prezioso nutrimento per i loro figli. Pur essendo un aspetto di fondamentale importanza, l'autore non si dilunga sulla loro descrizione, molti infatti sono racconti brevi, che presentano novità utili all'analisi dell'evoluzione del culto della *rainha santa*.

Il primo miracolo in ordine di descrizione narra che

afflita de hũa esquinêcia perdeo hũa May o leite cõ que criava hum filho, recorrendo ao sepulcro da Santa, o cobrou, e recuperou a saude por meio do vinho santo, que a Sãta Rainha fazia em vida para dar as Mulheres que não tinhaõ leite<sup>603</sup>.

Nella celebrazione del prezioso *leite* è innegabile una chiara radice mariana. La Vergine, per aver fatto esperienza della maternità, si distingue per il patrocinio delle giovani madri e delle partorienti. Nella penisola iberica l'associazione della Madonna alle puerpere, oltre che dalla devozione, è già sancita dalla tradizione letteraria delle *Cantigas de santa Maria*, delle quali non poche sono dedicate al miracolo del latte. Nel breve racconto colpisce il contrasto cromatico suggerito dall'accento al *vinho santo*, l'autore è infatti abilissimo nel giocare sull'accostamento tra il bianco del latte e il rosso del vino. Lo stesso contrasto bianco/rosso diventa presto un *leit motiv* ricorrente e si ritrova anche in un secondo miracolo a favore sempre di una donna, Guiomar Correa, alla quale dalle mammelle invece del latte fuoriesce sangue.

Acadio a Guiomar Correa, depois de hum parto, em vez de leite, sangue, com q não podia criar a criãça, e

---

hũa Religiosa do convento de Celas, que estav entrevada a Sãta a ella lhe apareceo em sonhos, e lhe disse que se levantasse, e se fosse a Matinas, e sonhando ella que adava se foy ao Coro, aonde estavaõ as outras Religiosas, que no principio a viraõ cõ sobresalto, e reconhecendo ho successo, entre lagrimas de alegria, derao a Deos louvores do milagre.”, in *Historia*, pp. 304-305.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 305.

encomendando-se com muita devoção à Sãta Rainha, imediatamente o sangue se converteo em leite<sup>604</sup>.

La raccomandazione fatta alla regina ha un effetto immediato e, assecondando il gusto barocco per la metamorfosi degli elementi, il sangue *converteo* in candido latte.

Nella cura della sterilità del latte il potere taumaturgico della regina e i rimedi preparati dalle suore del monastero di Coimbra sembrano superare anche i farmaci dei medici, incapaci di guarire le giovani senza latte. Nel seguente miracolo è ribadito un altro particolare, già descritto in precedenza, quello del vino.

Estando Maria Francisca doente dos peitos, e faltando-lhe o leite para criar hũa criãça, dando-lhe hum Cirurgiaõ huns botoens de fogo, lhe que inchao as veyas de sorte, que se julgou que nunca teria leite, e ficou na desesperaçã, de que não poderia criar seus filhos, e vendo-se com aquella falta em somma pobreza, se foy a encomendar à Santa Rainha no lugar da sua sepultura, e tomando o licor que as Religiosas costumaõ dar em casos semelhantes, e vindo para casa, com muita fê, deu o peito a hũa criança, que tinha, e dahi em diante lhe continuo em forma, q não so criou aquella, mas outras muitas<sup>605</sup>.

L'autore è abilissimo nel trasmettere la disperazione della donna Maria Francisca. La causa della sterilità è identificata in alcuni medicinali, *botoens de fogo*, che invece di guarire peggiorano l'improduttività delle mammelle. Con una precisa descrizione medica, viene esposto il rigonfiamento delle *veyas*, la perdita del latte e quindi la *desesperaçã* di Maria Francisca. Nella disapprovazione della medicina tradizionale e delle cure dei medici, è ravvisabile una critica ancor più sottile all'avidità dei medici e ai compensi richiesti per le visite, non è un caso quindi che della donna si specifichi l'esser caduta *em somma pobreza*. Alle cure dei medici si contrappone il *licor*, del quale si sottolineano la gratuità e la produzione originale delle religiose di Santa Clara.

Tra i tanti miracoli a favore delle puerpere, il caso più emblematico ha per protagonista una tale Ignez de Almeida.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>605</sup> *Ibidem*, p. 309.

Estãdo Ignez de Almeida parida de seis semanas, adoeceo de sorte, que se lhe secou o leite, perdeu a falla, e os Medicos desconfiavaõ da sua vida, e buscando seu marido quem lhe criasse a criança, deitãdo-se na cama, com a candeia acenza, encomẽdou a dita sua mulher à Rainha Santa, que he desse saude, e lhe acudisse naquella necessidade, representado-se-lhe, que por meyo da intercessãõ da Santa Rainha havia de conseguir hũa, e outra mercê; vio estando acordado, hum resplãdor na casa, muito mayor, e mais claro que o da candeia, e interiormente se lhe representou, q via sua mulher saã, brincãdo com o Minino no colo; e com esta vizaõ ficou exteriormente atormentado, confortado enteriormente, e logo chamou por hum criado seu, e lhe mandou que fosse chamar o Vigario para lhe dar conta daquella maravilha e vindo para sua casa antes de fallar com a dita sua mulher, lhe disse que ou ella tinha saude, ou muita melhoria, e entrando na camera, aonde ella estava, a achou com o Minino nos braços, e lhe declarou que estava sãa, e averigou que no mesmo tempo em que se lhe represẽtara que a vio naquella forma, naquella madrugada, assim succedera, e hindo elle ao outro dia ouvindo Missa à Igreja, aonde està o sepulcro da Rainha Sãta pedir-lhe lhe desse leite para criar o Minino, quando voltou para casa a achou dando-lhe o peito<sup>606</sup>.

La narrazione si apre con la consueta critica all'inefficacia delle cure mediche e con la descrizione della perdita del latte, causata da una malattia contratta alla sesta settimana di allattamento, che ne causa anche il mutismo. Il miracolo si sviluppa all'interno di una scena notturna ed è dotato di un'insolita profondità psicologica: proprio sul confine tra il piano psichico ed il reale, l'autore fa prendere lentamente forma al prodigio. Tutto comincia la sera precedente, quando il marito della puerpera si raccomanda ad Isabel accendendo una candela. Quello che accade di notte ha dello straordinario. Accompagnata da un bagliore immenso, più intenso di quello che poteva emanare una semplice candela, si materializza davanti agli occhi dell'uomo la visione di una donna che gioca con il suo bambino. La *vizão* si realizza solo *interiormente*: si crea in questo modo un contrasto tra la dimensione psicologica dell'uomo, pacificata e confortata dalla visione notturna, ed il turbamento dello stesso, scosso per la speciale visione. Per aver una conferma ufficiale, l'uomo manda a chiamare l'autorità ecclesiastica, rappresentata dal *Vigario*, davanti al quale si ripete la stessa scena del sogno. Assecondando il gusto barocco per il doppio e la duplicazione

<sup>606</sup> *Ibidem*, pp. 309-310.

della realtà, davanti agli occhi del *Vigario* si concretizza la scena che fino alla notte precedente era nient'altro che una semplice visione psicologica. Si è di fronte ad un primitivo *dejàvu*, l'autore gioca scambiando i piani della realtà con quelli del sogno e lasciando i suoi personaggi semplicemente senza parole.

Il potere taumaturgico della regina non riesce soltanto a curare la mancanza di latte, ma può ridare la fecondità a chi l'ha persa o non l'ha mai avuta. Anche in questo caso l'intercessione per procreare è stata sempre una prerogativa delle donne e la Madonna è, da sempre, colei a cui ricorrere per essere esauditi. Si assiste ad una metamorfosi della regina Isabel, che nell'*Historia* abbandona sempre più i caratteri regali per assumere peculiarità più schiettamente mariane.

Il primo racconto non è chiaro nel definire il nome, la condizione e la provenienza della miracolata, né quando avviene il miracolo, ma si limita a scrivere soltanto che

hũa vem que havia vinte, e tres annos, que estava, infecũda, e esta de joelhos diãte da sepultura, lhe acodio aos peitos tanto leite, que com elle criou hum Neto que por falta de Mãy, e por naõ ter quẽ lhe dẽsse o peito, a penas nascido, morria desamparado<sup>607</sup>.

Sorprendentemente Isabel si impone anche come protettrice della fecondità maschile, entra finalmente nell'agiografia isabellina un tema che la vecchia agiografia trattava con imbarazzo. Il primo miracolato è un tale Manoel de Gama, il cui nome è riportato nella biografia, che recupera la virilità dopo aver fatto un 'particolare' pellegrinaggio a Coimbra.

Havẽdo muitos annos q Manoel de Gama era casado sem ter filhos, pedio a hum homem que hia para cidade de Coimbra, lhe levasse hũ cirio à Rainha santa e lhe mandasse dizer hũa Missa por aquella tensaõ; felo elle assim, e nove mezes depois que se fez a offerta, e se disse a Missa, nasceo a dito Manoel de Gama hum filho<sup>608</sup>.

---

<sup>607</sup> *Ibidem*, pp. 305-306.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 308.

Colpisce la natura del miracolo, quello di Manoel de Gama è un pellegrinaggio *sui generis*, 'commissionato' dall'uomo, ma compiuto da un altro pellegrino a Coimbra: si è di fronte un 'pellegrinaggio su commissione', ovvero un pellegrinaggio assolto non dall'interessato, ma da un'altra persona incaricata. Il pegno è rappresentato dalla candela, il cirio, e dalla Messa fatta dire in onore della regina. Il prodigio si conclude, dopo nove mesi, con la nascita di un erede.

### 10. 5. 1. I miracoli terapeutici.

Dopo aver trattato dei miracoli connessi alla sfera della maternità e della procreazione, si ripresentano le consuete guarigioni fisiche, le quali tornano ad interessare arti e membra di movimento. Pur cambiando i 'miracolati', non cambiano invece le dinamiche intrinseche dei prodigi. Nell'*Historia* si registra un incremento di malattie invalidanti, come gonfiori e verruche agli arti di movimento.

Il primo miracolo ha per protagonista un frate francescano, padre Estevaõ Coutinho, a cui cresce un *inchaço*, rigonfiamento, sul braccio.

hum inchaço debaixo de hum braço, que crescendo por tẽpo de cinco annos, lhe dava hum grande trabalho e lhe causava muita tristeza, e pedindo à Santa Rainha, que o inchaço o rebentasse para a parte de fora, e nao para a de dentro , ao outro dia lhe rebentou na forma que tinha pedido<sup>609</sup>.

L'intervento della regina esaudisce le preghiere del frate e fa in modo che il gonfiore fuoriuscisse sul lato esterno dell'arto. Dopo aver sanato il braccio del frate, vengono curate le mani di Francisca de Gois che sui palmi presenta

tantas verruca q não as podia menear, e hindo onze dias visitar o sepulcro da santa Rainha, dando onze esmolos, e mandando-lhe dizer hũa Missa no ultimo dia, lançando-se na cama com ellas, amanheceo, sem lhe ficarem os sinaeis<sup>610</sup>.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>610</sup> *Ibidem*, p. 308-309.

Nel testo colpisce il riferimento al numero undici: la donna visita per undici giorni di seguito la tomba della regina santa ed elargisce undici elemosine. Nella tradizione cristiana questo numero ha un grande valore simbolico, undici infatti sono gli apostoli rimasti dopo il tradimento di Giuda, per il solo fatto di essere presente nella Sacra Scrittura il numero ha un senso religioso<sup>611</sup>. La stessa cifra ricorre anche in un altro miracolo che ha per protagonista una religiosa, tale madre Olimpia dos Anjos, anche essa malata di un *inchaço*.

Nascendo a Madre Olimpia dos Anjos hum inchaço debaixo de hum olho, o qual lhe causava grande pena crescendo-lhe por espaço de tres annos, e vendo-se com grande affilção, por lhe dizerem que era de perigo, e que não tinha remedio, se encomendou à Rainha Santa, prometendo-lhe visitar onze vezes o seu sepulcro, e continuãdo a devoção o terceiro dia estãdo ouvindo Missa, pondo a mão no inchaço, o tirou sem algũa, pena, ficando-lhe hum ardor o qual cessou o outro dia, sem que lhe ficasse algum sinal<sup>612</sup>.

Anche nella precedente guarigione si riporta l'usanza di visitare la tomba della regina per undici giorni di seguito.

Con il passare del tempo alle guarigioni fisiche si associa il ricorso a specifici rimedi devozionali, tra i quali significativa è l'unzione con l'olio della lampada votiva posta di fronte alla tomba della regina. Anche in questo caso il rimedio viene a beneficiare arti di movimento, sui quali sembra aver ottimi risultati.

Adoeceo o Irmaõ Jorge Dias, morador nomosmo Collegio, de alporcas, se untou com o mesmo azeite, e logo ficou são. Tendo hũ homẽ as mãos cheas, pela pare exterior, de muitas verrugas, que lhe causavaõ notavel impedimẽto, fazendo a mesma diligẽcia, dentro de dous dias ficou cõ as mãos limpas, e sãs. Joaõ Brãdaõ, Cidadão da Cidade de Coimbra, teve hũm inchaço em hũa mão, o qual lhe empedia o usar das armas e fazer outros exercicios, sã applicar nenhum outro remedio, mais q o mesmo azeite, ficou sã lesaõ algũa<sup>613</sup>.

La consuetudine di ungere le parti malate con l'olio delle lampade dei sepolcri dei santuari è una pratica attestata in molti luoghi di culto e, più

<sup>611</sup> Cfr. E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 563.

<sup>612</sup> *Historia*, p. 308.

<sup>613</sup> *Ibidem*, p. 312.

specificatamente, nei santuari nati sulla tomba dei santi. Una prassi che trae origine dalle qualità che la tradizione biblica attribuisce all'olio<sup>614</sup>, ma che può essere interpretata anche in chiave 'sacramentale', come trasposizione popolare del sacramento dell'unzione degli infermi.

L'unzione con l'olio è praticata durante le epidemie di peste che endemicamente colpiscono il paese. Due sono i casi in cui Isabel riesce a guarire degli appestati, dei quali uno grazie all'applicazione dell'olio.

Ferio a peste a Anna Marques, e temendo que a levassem ao degredo, encobrio o mal, e encomêdando-se à Santa Rainha, de q lhe havia de dar saude, untando tres nascidas qu tinha cõ o azeite da sua alampada, ficou sãa, e o contagio se naõ pegou a pessoa algã de sua casa<sup>615</sup>.

L'autore descrive con estremo realismo la disperazione della donna, che essendo stata contagiata teme di essere allontanata dalla famiglia e portata al lazzaretto, *o degredo*. La peste è resa in maniera realistica con il riferimento ai bubboni, le *nascidas*, sui quali viene spalmato l'olio della lampada. Dopo l'applicazione Anna Marques guarisce ed il contagio non si propaga nella sua casa. Anche un giovane gesuita, padre Luiz Pinheiro, viene guarito con l'unzione dell'olio della santa. Infatti scrive l'autore che

sendo o Padre Luiz Pinheiro, da Compnhia de Jesus, estudante no Collegio da mesma Companhia, na Universidade de Coimbra, lhe nasceo hũ lobinho na testa, e mandãdo-o o Superior com outro Padre dizer Missa à Igreja, aonde estava a sepultura da Sãta Rainha, e que se untasse com azeite da sua alampada, elle o fez com devoçaõ, esperãdo a saude, e tornãdo para casa, ao seguinte dia lhe perguntou o Superior pelo lobinho, e buscãdo-o

---

<sup>614</sup> Cfr. «Olio», in J. Chevalier e A. Gherbrant, *op. cit.*,: «L'olio, ricco prodotto del frutto dell'ulivo, è naturalmente un simbolo di prosperità che l'antica mentalità ebraica non distingue quasi dalla *benedizione divina* (*De.* 33, 24), dalla *gioia* (*Sal.* 45, 8) dalla *fraternità* (*Sal.* 133, 1-2), ecc. Ma nei riti di unzione il simbolismo è più profondo. I re di Israele erano unti e l'olio conferiva loro *autorità, potenza e gloria* da parte di Dio, che era del resto riconosciuto come il vero autore dell'unzione; per questo l'olio dell'unzione è considerato come un simbolo dello Spirito di Dio (1 *Sam.* 16, 13; *Is.* 11, 2, è da ricordare che si tratta del futuro re). [...] Per seguire il simbolismo nell'ambito cristiano, bisogna ricordare che la parola ebraica che significa unto ha dato per trascrizione: Messia, e che la traduzione greca è Christòs».

<sup>615</sup> *Historia*, p. 311-312. L'altro miracolo di peste la cui guarigione è attribuita a Isabel non specifica il ricorso a particolari rimedi miracolosi, ma si limita a riportare la raccomandazione della donna appestata: «Ferio a peste a Maria Simoens, e encomendando-se à Rainha Sãta, ficou sãa», *Historia*, p. 311.

elle com a maõ na testa a achou sê lesaõ algũa, sem lhe applicar nenhum outro remedio; e têdo a saude por maravilha, foy dar as graças à mesma Santa<sup>616</sup>.

L'importanza di questo racconto sta nell'essere una testimonianza indiretta della credenza nelle qualità terapeutiche dell'olio della lampada di Isabel anche da parte delle autorità ecclesiastiche. Il giovane gesuita è spinto da un suo superiore a visitare la tomba e ad ungersi con l'olio della lampada. Il resto è solo *maravilha*.

### 10. 5. 2. L'uso magico di Isabel.

La *religiosità deformata*, così viene chiamata da R. Grégoire, l'insieme delle pratiche 'magiche' compiute sui sepolcri dei santi<sup>617</sup>. L'incontro dei santi con la magia e con l'occulto è un fenomeno che interessa anche la storia della *rainha santa*. Nell'*Historia* sono presenti ben due racconti che suggeriscono l'idea di una 'deriva superstiziosa' del culto ad Isabel.

Il primo episodio ha per protagonista una giovane donna, Antonia Fernandes, asmatica fin da bambina.

Tinha Antonia Fernandes, desde sua meninice, hũa tal falta de respiraçaõ, que lhe emepedia a falla de tal forte, que se lhe naõ entendia, foy à Igreja da Santa Rainha e metendo-se por baixo da sua sepultura untando-se cõ o azeite da sua alãpada, offerecêdo-lhe hũa galinha logo começou a fallar em forma que a podiaõ entander, e dentro de breves dias cessou o empedimento que tiha nas palavras<sup>618</sup>.

Un 'normale' miracolo di guarigione se non fosse presente il ricorso ad un elemento non proprio 'ortodosso'. Quella descritta dall'agiografo non è la classica scena di una guarigione (manca infatti ogni riferimento alla preghiera), ma possiede i tratti di un sacrificio rituale: Antonia Fernandez entra nel luogo del sepolcro, si inginocchia, si unge e alla fine offre una gallina. L'essenza di tale oblazione supera la natura del

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>617</sup> Cfr. R. Grégoire, *op. cit.*, pp. 351-362.

<sup>618</sup> *Historia*, pp. 306-307.



semplice dono. La gallina, nella religione pagana, simboleggia la guarigione, erano infatti gli animali di questo genere ad essere offerti al dio Asclepio durante i riti pagani. Una pratica che non scompare con l'affermazione del cristianesimo, ma che, da quanto testimonia l'*Historia*, sopravvive fino ai tempi moderni sotto forma di ingenua superstizione in una zona, come è l'antica provincia Lusitania, dove esisteva un affermato culto del dio Asclepio, specialmente nelle città della zona, tra cui Scallabis l'odierna Santarem<sup>619</sup>, città di origine della miracolata. È molto probabile che la dinamica del miracolo possa essere sciolta soltanto con il riferimento alla tradizione pagana. L'offerta della gallina è associata alle malattie respiratorie e, ai tempi di De Lacerda, deve essere molto diffusa fra la popolazione, poiché la stessa offerta è testimoniata anche in altri miracoli in cui viene curata l'asma<sup>620</sup>.

Il secondo miracolo è particolarmente interessante, perché descrive l'incontro/scontro tra la santa ed un bambino affetto da licanthropia.

Endoudeceo hũ moço tam furiosamête, principalmente no tempo da Lua, que era necessario prendelo cõ cordas para q naõ fizesse dano às pessoas, e depois de lhe fazerem inutilmête muitos remedios, o levou sua Mãy à igreja, aonde estava a Rainha Sãta, o fez pasar por baixo da sua sepultura, em tempo que tinha mitigada a furia, e sendo elle muy corpulento, difficultãdo-se lhe a passagẽ, lançou hũa maõ a diante e disse à Santa Rainha que alli estava, que fizesse delle o que quizesse, e logo passou sem algũa difficultade, e dali ao diante perdeo a furia, ficãdo livre daquella enfermidade para toda a vida<sup>621</sup>.

---

<sup>619</sup> Il culto di Asclepio, o Esculapio, era molto diffuso nella Lusitania romana. Infatti esistono tracce della sua presenza in alcuni templi esistenti a Scallabis e nei centri abitati vicini. Per avere una buona idea di quanto fosse diffuso il culto del dio della medicina nella zona si possono citare gli scavi archeologici di Mirobriga, vicino Santiago do Cacém nel distretto di Setubal, dove sono ancora ben evidenti i resti di quello che doveva essere un centro di culto ascelpiadeo. Cfr. P. Pensabene, *Roma e le capitali provinciali. Contributi per lo studio dell'architettura e della decorazione architettonica in marmo nella Hispania romana*, in [www.cervantesvirtual.com/bib/portal/smulacrroma/libro/c10.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/smulacrroma/libro/c10.pdf).

<sup>620</sup> “Adoceco Matheus Carvalho, sendo Minino, de asma, de forte, que lhe impedio a respiraçaõ por muitos annos, e dizẽdo-se-lhe sendo estudante, que fizesse hũa novena à sepultura da Santa Rainha e no fim della lhe mandasse dizer hũa Missa, e lhe oferecesse hũa galinha, o fez este assim, e poucos dias depois acabada a novena, ficou livre da aquella doença”, *Historia*, p. 308.

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 311.

Il licantropo, o *lobisomen*, non è una figura assente nella letteratura e nella cultura portoghese, si hanno infatti testimonianze letterarie di tale 'creatura', a confine tra il bestiale e l'umano, fin dai primi secoli del Medioevo<sup>622</sup>. L'autore non specifica la natura della malattia e si limita al solo particolare del *tempo de Lũa*, un momento in cui il bambino, seppur piccolo e debole, mostra *tam furiosamēte* i segni del morbo. I sintomi della malattia misteriosa vengono descritti con estremo realismo e, allo stesso modo, la violenza e la forza degli attacchi sono accresciute dal riferimento esplicito alle *cordas* utilizzate per legare il giovane. La scarsa sacralità della scena si complica con il riferimento all'uso scorretto che i personaggi fanno della tomba. L'autore non scrive di preghiere, ma si sofferma sulla descrizione di quello che, agli occhi del pubblico moderno, mostra i tratti di un rito 'pagano': per far guarire il giovane la madre lo fa passare sotto il sarcofago della regina e la guarigione avviene senza particolari invocazioni. La tomba torna ad assumere una nuova potenza taumaturgica, il cui contatto è certezza di guarigione.

Nell'*Historia* però si registra anche il ritorno della pratica dell'*incubatio*, già presente nella tradizione agiografica medievale.

---

<sup>622</sup> La figura del lupo mannaro compare presto nella letteratura portoghese. Già ne parla Á. de Brito nel *Rifão (Cancioneiro Geral)*:

*Sois danado lobishomen.*

*Primo d'Isac nafu;*

*Sois por quem disse Jesus*

*Preza-me ter feiro homen.*

In G. de Resende, *Excertos*, por A. Feliciano de Castilho, Livraria Garnier, Rio de Janeiro 1865, p. 24. Della stessa figura mostruosa ne parla anche il poeta M. M. Barbosa de Bocage nei suoi sonetti:

*Profanador do Aónio santuário,*

*Lobisomen do Pindo, orneia ou brama,*

*Até fíndar no Inferno o teu fadário.*

In M. M. Barbosa de Bocage, *Obras Escolhidas*, vol. I, p. 122. In ultimo anche Alexandre de Herculano scrive di questa figura: "Os lubis-homens são aqueles que têm o fado ou sina de se despirem de noite no meio de qualquer caminho, principalmente encruzilhada, darem cinco voltas, espojando-se no chão em lugar onde se espojasse algum animal, e em virtude disso transformarem-se na figura do animal pré-espojado. Esta pobre gente não faz mal a ninguém, e só anda cumprindo a sua sina, no que têm uma cenreira mui galante, porque não passam por caminho ou rua, onde haja luzes, senão dando grandes assopros e assobios para se lhas apaguem, de modo que seria a coisa mais fácil deste mundo apanhar em flagrante um lubis-homem, acendendo luzes por todos os lados por onde ele pudesse sair do sítio em que fosse pressentido. É verdade que nenhum dos que contam semelhantes histórias fez a experiência", in A. Herculano, *Opúsculos*, Tomo IX, Bertrand, Lisboa 1909, p. 176-177.

Esiste però una sostanziale differenza fra questa incubazione e quella raccontata dai primi agiografi: se nei testi più antichi la cura viene soddisfatta dal semplice dormire nei pressi della tomba, ora invece l'autore recupera integralmente il *topos* letterario, reintroducendo il motivo del sogno guaritore. Due sono i casi di vera e propria incubazione presenti: la guarigione di Gaspar de Gama e quella del dottor Thomé Pinheiro de Vega Juiz afflitto da una sanguisuga nella gola. Scrive l'autore che

estãdo Gaspar de Gama, havia sete mezes, doëte de quartana, sonhou successivamente tres noites que a Santa Rainha lhe dava saude, e lançando-se-lhe hũa reliquia do seu cobertor, immediatamente vio cumprido o sonho<sup>623</sup>.

Il secondo invece racconta che

bebeo o Doutor Thomé Pinheiro de Vega Juiz que foy da Coroa, e Desembargador do Paço, pessoa bem conhecida neste Reino e nos estrnhos por sua discríção, e letras, hũa sanguixuga, a qual se lhe pegou na garganta por espaço de cinco semanas e chegou a estar descõfiado dos Medicos, porque ainda q se lhe applicaraõ muitos remedios, todos foraõ inuteis, e hindo alguns dias ouvir Missa de Prima, à Igreja aonde setava a Rainah Sãta, pedindo-lhe que lhe desse saude, lançava muito sangue pela boca, e veyo a efracuecer de forte, q naõ podia continuar a devoção, porèm lançando ao pescoso hum colar da Santa Rainha, acordou em hũa noite, chamãdo tres vezes por ella, e dizendo q sonhava, q lhe tirava a sanguixuga; prounciãdo a ultima palavra a lãçou pela boca<sup>624</sup>.

Aderendo *in toto* alla tradizione dell'incubazione terapeutica, i pellegrini, dopo aver fatto la loro visita, si addormentano e sognano la stessa Isabel nell'atto di curare le loro malattie. Gli eventi non sono istantanei ma perdurano per diverse notti, tre nel caso di Gaspar deGama. Se nel primo racconto, l'evento prodigioso è realizzato anche grazie al contatto con una reliquia della santa, nel secondo invece è ravvisabile una riproposizione della vicenda biblica della vocazione di Samuele: come Dio chiama il suo profeta per ben tre volte, anche Isabel chiama il suo devoto per lo stesso numero di volte.

<sup>623</sup> *Historia*, p. 306.

<sup>624</sup> *Ibidem*, pp. 310-311.

### 10. 5. 3. I *maleficia* di Isabel.

Nella lunga serie dei *miracula* elencati nell'*Historia* non tutti si distinguono per l'esito 'positivo', bisogna riscontrare l'esistenza di due *maleficia*, ovvero miracoli di punizione, compiuti da Isabel nei confronti di chi non ne santifica il giorno di festa. Una particolarità che non deve scandalizzare il lettore moderno, poiché è del tutto normale per un santo operare sia *beneficia* che *maleficia*, entrambi necessari a far rispettare la fede cristiana e, più specificatamente, lo sviluppo del proprio culto<sup>625</sup>.

Il primo *maleficium* avviene nel convento di Nossa Senhora de Suserra, cenobio non lontano dalla città di Castanheira. Il racconto comincia con la descrizione del risanamento, operato da Isabel, a favore di madre Guiomar do Espirito Santo, che, ancora semplice religiosa, viene guarita da una grave forma di infermità motoria<sup>626</sup>. Con il passare degli anni madre Guiomar do Espirito Santo diventa badessa della comunità religiosa ed è testimone di un altro miracolo, ottenuto sempre per intercessione di Isabel, a favore dell'intera comunità. L'essere preservate dal contagio (non specificato) spinge la badessa a far celebrare con ogni onore la memoria liturgica della regina, nonostante non fosse stata ancora beatificata.

Sendo a mesma Guiomar do Espirito Santo Abbadessa no dito Convento adoeceirão muitas Religiosas, e faleciaõ ethicas, chegando a tal estado o contagio, que temiaõ se deshabitasse o Convento, e como a Abbadessa tivesse experiencia, de que a devoção da Sãta Rainha lhe dera a vida, propoz as Religiosas, qu efixessem hũa offerta a seu sepulcro, para que as livrasse de mal tam arriscado, e promettessem celebrar o seu dia cõ vespas, e

<sup>625</sup> Per una migliore comprensione della dinamica del miracolo di punizione si rimanda a G. Klaniczay, *Miracoli di punizione e maleficia*, in *Miracoli*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Viella, Roma, 2000, pp. 109-135.

<sup>626</sup> “Estando a Madre Guiomar do Espirito S. Religiosa no Cõvento de N. Senhora de Suserra, da Vila da Castanheira, muito enferma, dãdo-lhe hun accidentes, de q perdia todos os sêtidos, e lhe repetiaõ cõ grãde frequêcia, por espaço de hum mez, a encomendou sua Irmaã a Madre Magdalena da Resurreiçaõ, à Santa Rainha, em tempo que no Convento começava a sua devoção, e prometêdo de amandar a offertar ao seu sepulcro, o fez com tam maravilhoso successo, q achãdo-se a doête cõ grãde melhoria, cobrou a saude no dia em que no sepulcro se fez a offerta”, in *Historia*, pp. 312-313.

Missa cãtada, e convindo as Religiosas ne mesma proposta, cessou o mal, tanto que se fez a promessa, e tres Religiosas, que estavaõ ethicas cõfirmadas, ficaraõ sãas, e bem dispostas. Passados alguns annos, tendo o Confessor do Convento escrupulo de se celebrar aquella festa à Santa Rainha por não estar canonizada, pela Igreja, mãdou que não houvesse a solemnidade, e no mesmo dia que ella não se celebrou adoeceo a Abbadessa de hũa doença mortal; entendendo as Religiosas q a enfermidade era castigo de se não haver solemnizado a dia da Santa Rainha, fazendo-se-lhe em outro a festa, nesse mesmo sahio a Abbadessa livre do perigo em que estava, e desde aquelle tempo atè o presente, he grande a devoçaõ que as Religiosas tem à Santa Rainha<sup>627</sup>.

L'illegittimità della memoria liturgica genera nel sacerdote quello che viene chiamato dall'autore l'*escrupulo*, che poi sarà la causa della decisione di non celebrare la messa. Al rifiuto di onorare la santa si collega immediatamente il *castigo*. Chi viene colpita è la guida della comunità, ovvero madre Guiomar do Espirito Santo, cha cade malata di una meno specificata *doença mortal*. Avendo capito l'origine della punizione, le religiose celebrano la messa in un altro giorno e subito cessa il *maleficium*.

L'altro miracolo di punizione avviene sempre all'interno di un comunità religiosa, in questo caso quella di Nossa Senhhora da Ribeira nella diocesi di Lamego. Il rifiuto di un carpentiere di sospendere il lavoro nel giorno della memoria della santa genera un'infrazione, a cui corrisponde una punizione adeguata e proporzionata.

Dizendo a Abbadessa do mesmo Convento a hum Pedreiro, que não trabalhasse no seu dia, e respondendo elle, que não conhecia a Sãta Rainha, nem ella lhe havia de dar de comer, no mesmo instante que disse estas palavras, lhe nasceo hũa empola na maõ com grandes dores, e estev hum mez impedido para continuar o officio, e prometendo à Santa Rainha guardar o seu dia, cessou a dor, sarou a empola, e continuou o trabalho<sup>628</sup>.

La tracotanza dell'operaio viene punita con la nascita di una grande vescica sulla mano, che gli impedisce di continuare a lavorare.

Analizzando la struttura narrativa di questi due brevi racconti si nota una similarità di base: ad una promessa/avvertimento corrisponde

<sup>627</sup> *Ibidem*, pp. 313-314.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 315.

una trasgressione, seguita a sua volta da una punizione proporzionata all'offesa arrecata. Nelle storie emerge il carattere propagandistico dei *maleficia*, volti all'affermazione del culto della *rainha santa* ancora poco diffuso e radicato fra la popolazione: il tempo sacro e la festa dedicata ad Isabel sono le 'emergenze' devozionali da salvaguardare. Al non rispetto del tempo sacro si aggiunge la punizione per il dubbio, il prete 'scrupoloso', o per l'offesa, il carpentiere, arrecati alla santa. In questi *maleficia* è chiaro anche il meccanismo tipico della punizione *per analogiam*, il peccato infatti si ritorce nei confronti del peccatore nella materia e nella forma con cui si è trasgredito: se l'intervento della regina preserva il convento dall'epidemia, l'abbandono della devozione alla santa fa rinascere nuovamente un'epidemia, allo stesso modo al carpentiere che vuole lavorare il giorno della memoria della santa ad ammalarsi è proprio la mano, con cui non può più svolgere il lavoro.

### 10. 5. 3. Isabel incontra il mondo animale: l'orso di Belmonte.

La letteratura agiografica, specialmente di ascendenza francescana, prevede anche l'incontro del santo con il mondo animale: Francesco di Assisi parla con gli uccelli a Venezia e tranquillizza il lupo di Gubbio, Antonio di Padova predica ai pesci e zittisce le rane, etc.. In tutta la tradizione agiografica isabellina non compare alcun riferimento al mondo ferino. Nell'*Historia* invece è trascritto un miracolo molto interessante che ha per protagonisti don Dinis e un orso della foresta di Belmonte. In realtà il miracolo non viene operato da Isabel, ma Luigi di Tolosa, la regina è solo un tramite, necessario per l'avvenuto miracolo. A tal fine risulta chiarificatore il preambolo che l'agiografo antepone alla narrazione del prodigio.

Para que El-Rey tivesse mayores evidencias das insignes virtudes da Sãta Rainha, dispoz Deos, que por meyo da sua devoção livrasse elle a vida de hum mortal perigo: florecia neste tempo em toda a Christiandade a maravilhosa fama dos espnatosos milagres que o Senhor obrava pela intercessão de S. Luiz Bispo de Tolosa; [...] e obrigada ella [a Rainha] mais que do parentesco, da devoção, referia repetidas vezes, os

successivos milagres, com que deos aceditava as heroicas virtudes do santo Bispo, aos quaes ElRey, porq o varonil sexo he menos piedoso q o femenino, naõ dava credito, atè que tendo a fê por milagre, lhe ficou com devoção por agradecimento<sup>629</sup>.

Pur non essendo stato operato da Isabel, alla regina va il merito di aver fatto conoscere a don Dinis i meriti di Luigi da Tolosa. Anche in questo caso vengono a contrapporsi due visioni ben distinte, la devozione della regina molto legata a Luigi di Tolosa e l'incredulità del re, che invece rimane perplesso e scettico. Nonostante il ruolo secondario di Isabel, la devozione popolare ha sempre associato alla regina il miracolo, tanto da rappresentarlo nella chiesa del monastero di Santa Clara a Nova in un altare laterale sulla parete sinistra.

La dinamica del miracolo viene poi presentata nella forma tipica della letteratura miracolistica.

Como a caça he hũa laboriosa semelhança da guerra, e elRey inclinado ao robusto exercicio da caça, etando na Cidade de Beja, sahio ao monte, e achando-se distante dos q o acompanhavaõ na montaria, lhe sahio ao encontro, no sitio de Belmonte, junto ao Rio Guadiana, hum Urso, que por sua grandeza e ferocidade, era terror dos homês, e das fêras, e já conhecido naquelles bosques, pelos repetidos estragos; empenhado o valor de ElRey com o furor do bruto, o seguio a cavalo, para honrar com a sua lança, a sua morte, vendo elle acoçado, se pôs com feròz istinto detraz de hũa quebrada penha, e passando ElRey, arremetendo a elle com toda a furia, o lançou impensadamente na terra, para lhe tirar feròzmente a vida; ficou ElRey prostrado, mas naõ rendido, e conhecendo o perigo, sem que se lhe alterasse o valor, porcurava, como se fosse David, despefaçar com as mãos aquella fêra, e lembrando-lhe, entre a perigosa contenda, os milagres que a Santa Rainha referia do Santo Bispo de Tolosa, implorou, com toda a devoção, o seu socorro, e a penas o tinha implorado, quando lhe apareceu o Santo, vetsido no humilde habito de sua Religiaõ, com a Mitra Pontifical na cabeça, e lhe disse, que com o punhal que tarzia na cinta, podia alcançar a victoria; com este aviso cobrou ElRey, se naõ o animo que naõ tinha perdido, o acordo que tinha perturbado; e desembainhado, com animosa destreza, o punhal luzente, o cravou com valerosa felicidade no hombro direito do animal disforme, e se levantou victorioso, livrando-se a si do perigo, aquelles contornos do dano<sup>630</sup>.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>630</sup> *Ibidem*, pp. 52-53.

È significativo soffermarsi su alcuni elementi utili ad una maggior comprensione del miracolo. Non è una novità vedere un nobile a caccia, ma sorprende notare la trasposizione del motivo della caccia all'orso come prerogativa della sola aristocrazia guerriera. Don Dinis infatti, pur non andando a caccia di orsi, appena vede l'animale decide di inseguirlo e *honrar com a sua lança a sua morte*. Questo è un motivo appartenente alla letteratura cortese europea, qui riproposto in una versione lusitana<sup>631</sup>. Nel racconto si fronteggiano due rappresentanti del valore guerresco: il primo è don Dinis immagine della forza umana e regale, il secondo è invece l'orso che invece è il simbolo della ferocità del mondo animale. Nella dinamica del racconto è presente anche un altro elemento, filtrato dalla letteratura cavalleresca, ovvero il combattimento corpo a corpo: la lotta di don Dinis con l'orso si innesta nell'antica serie di racconti di combattimenti uomo/animale che in lontane epopee germaniche, come il *Waltharius*, trovano l'archetipo a cui ispirarsi<sup>632</sup>.

---

<sup>631</sup> “Anche nei poemi più tardi dove le menzioni specifiche di caccia all'orso si fanno più rare [...] o in quelle dove le istanze della cultura cortese tendono ad essere prevalenti rispetto a i modelli comportamentali tipici della poesia epica, le descrizioni cumulative delle attività venatorie di ambito nobiliare non tralasciano quasi mai di menzionare anche l'orso.

Reis, tut i preng quanquez i truis,  
 Kar je prendai ad mes osturs  
 Les lus de bois e les granz urs

Confessa Tristano al re Marco nella Follie Tristan d'Oxford.  
 Alo stesso modo, anche se in un contesto ambientale più fantastico, Sir Gawain

Ora lotta coi draghi e coi lupi,  
 con gli orchi, ora, che stran tra le rocce,  
 ora con tori, con orsi e cinghiali e giganti  
 che dagli alti dirupi lo inseguono.

Oltralpe, anzi la caccia a questi tre animali tende a configurarsi come un diritto esclusivo dell'aristocrazia, com'è abbondantemente attestato da una serie fittissima di diplomi, che, a partire dall'età ottoniana, riservano ai signori laici e ecclesiastici la possibilità di cacciare orsi”, in B. Andreolli, *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, in B. Andreolli e M. Montanari, *Il bosco nel Medioevo*, Clueb, Bologna 1988, p. 43.

<sup>632</sup> “La lotta corpo a corpo è infatti una caratteristica fondamentale degli eroi arcaici: è il modo combattere ad esempio di Beowulf nello scontro con l'orco Grendel e poi con sua madre. [...] A forza di inseguire orsi e lupi, raccontano le saghe, si diventa per qualche tempo “lupi della sera” o orsi mannari. In questo contesto l'accostamento eroe-orso assume talvolta sfumature non solo fisiche, ma anche psicologiche”, *ibidem*, p. 45.



L'orso è da sempre un animale carico di numerose valenze e molte sono le possibili letture del miracolo. Nella Bibbia e nelle narrazioni evangeliche esso è prevalentemente il simbolo del male, ma anche della punizione divina per la superbia degli uomini<sup>633</sup>: don Dinis infatti è ricordato dalla storia per essere stato un re molto superbo e non è un caso che tra i tanti animali sia stato proprio un orso ad assalirlo. La superbia di don Dinis è spenta solo nel momento di pericolo in cui *implorou com toda a devoçãõ* l'intervento di Luigi di Tolosa. Il miracolo si presta anche ad una lettura politica, in quanto l'immagine dell'orso è stata assunta anche dal mondo laico. Nell'immaginario delle popolazioni germaniche (bisogna ricordare che la nobiltà portoghese discende dall'antica classe aristocratica visigotica che aveva invaso il Portogallo) l'orso è il simbolo della classe guerriera<sup>634</sup>; in questa prospettiva è possibile creare un parallelo tra l'uccisione dell'orso e la perenne guerra tra il re e l'aristocrazia portoghese: parallelamente l'immagine della vittoria sull'orso sancisce la supremazia della monarchia sulla nobiltà<sup>635</sup>.

Sorprende l'assenza della regina sulla scena. Risulta infatti impossibile all'agiografo inserire Isabel nella dinamica del racconto, ma solo il consorte. Il motivo è da rintracciare nel motivo letterario dell'orso ammansito: Isabel, in quanto santa, avrebbe ammansito l'orso e non lo

---

<sup>633</sup> Nella Bibbia la figura dell'orso è utilizzata come metafora dell'ira e della rabbia. Nel secondo libro dei Re è narrata lo sbranamento dei ragazzi che burlavano il profeta Eliseo operato proprio da due orse "Di lì Eliseo andò a Betel. Mentre egli camminava per strada, uscirono dalla città alcuni ragazzetti che si burlarono di lui dicendo: «Vieni su, pelato! Vieni su, calvo!». Egli si voltò, li guardò e li maledisse nel nome del Signore. Allora uscirono dalla foresta due orse, che sbranarono quarantadue di quei fanciulli", in *2Re* 2, 24. Nel libro di Amos nelle punizioni che precedono il giorno del giudizio l'orso compare fra gli animali che affliggeranno Israele: «Come quando uno fugge davanti al leone/ e si imbatte in un orso;/ entra in casa, appoggia la mano sul muro/ e un serpente lo morde», in *Am* 5,19. Anche Dio stesso può assumere le sembianze di un'orsa e scagliarsi contro il suo popolo infedele, infatti scrive infatti il profeta Osea «li assalirò come un'orsa privata dai figli», in *Os* 13,8. Nelle Lamentazioni invece la rovina di Israele per la sua infedeltà viene da Dio che assale i peccatori come un orso infatti «Egli è per me un orso in agguato,/ un leone in luoghi nascosti», *Lam* 3, 10. Nel Nuovo Testamento Giovanni vede emergere dal mare con le zampe dell'orso scrive l'evangelista che «vidi saie dal mare una bestia [...] con le zampe come quello di un orso», *Ap* 13, 2.

<sup>634</sup> Cfr. «Orso», in J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op.cit.*

<sup>635</sup> Esemplare è il caso della casa regnante carolingia. Cfr. P. Galloni, *Cacciare l'orso nelle foreste medievali (ovvero degli incerti confini tra umano e non umano)*, in *Atti e Memorie della Società Pistoiese di Storia Patria*, in corso di stampa, disponibile on line su [www.continuitas.org](http://www.continuitas.org).

avrebbe mai ucciso. Il santo della tradizione agiografica altomedievale convive con il mondo animale e si inserisce all'interno dei suoi meccanismi<sup>636</sup>.

Il miracolo però ha anche una valenza eziologica poiché vuole spiegare l'introduzione del culto di Luigi di Tolosa in Portogallo poiché è noto come, dopo l'evento prodigioso, il re abbia dedicato al santo un cappella all'interno del convento di san Francesco di Beja come *ex voto*.

À devoção da Santa Rainha, deveo ElRey o escapar com a vida naquella occasiãõ [...] mandou no Convento de S. Frãisco da Cidade de Beja edficar hũa decente Capella, em memoria da sua gratificaçãõ<sup>637</sup>.

Le probabili letture dell'evento miracoloso non si esauriscono con queste prime interpretazioni. Un'ultima parafrasi del miracolo è possibile in chiave irenica. Torna in questo caso il protagonismo di Isabel che nella sua funzione di pacificatrice, ristabilisce la pace tra la sua famiglia e Luigi di Tolosa. Nell'agiografia si fa accenno e quindi si fa vanto della parentela tra i due santi, ma non viene invece narrata la vicenda che vede intrecciate le storie di Isabel con il santo francese: Luigi, nel 1288, a soli 14 anni, si reca come prigioniero in Aragona, più precisamente a Tarragona, dove insieme ai fratelli rimane in ostaggio del re don Pedro in sostituzione del padre, liberato proprio con lo scambio dei figli. La reclusione dura fino al 1295. La permanenza in Aragona è terribile e solo la liberazione restituisce la serenità ai giovani. In riparazione all'oltraggio fatto dalla sua famiglia a Luigi di Tolosa, la regina santa si fa promotrice del culto per il santo francese. Nel dinamica del miracolo si celebra indirettamente Isabel quale personificazione della pace e del perdono.

---

<sup>636</sup> Passato il periodo in cui la figura dell'orso era associata al martirio dei primi cristiani, nell'agiografia altomedievale l'orso è invece visto come un rappresentante del mondo naturale con cui il santo vive in simbiosi. "Quale orso – ammansito è vero, ma pur sempre orso – egli abita e mangia come l'uomo, con l'uomo. La simbiosi uomo/animale, che emerge da queste pagine, è veramente una simbiosi uomo/natura selvaggia", in M. Montanari, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in B. Andreolli e M. Montanari, *op. cit.*, p. 62.

<sup>637</sup> *Historia*, p. 55.



TAV. 1. FRONTESPIZIO DELLA VIDA



*Clem. Deus qui B. Elisabeth Regiam inter ceteras egregias  
dotes bellici furoris sedandi prerogativa decorasti da nobis  
eius intercessione post mortalis vite quam supplicitem  
petimus pacem ad aeterna gaudia pervenire. Per dominum.*

**TAV. 2. L'IMMAGINE ANTECEDENTE A LA PRINCIPESSA SANTA**



TAV. 3. L'IMMAGINE PRESENTE NE *LA REGGIA*

## BIBLIOGRAFIA.

### BIBLIOGRAFIA SU ISABEL DE ARAGÃO.

#### FONTI AGIOGRAFICHE

Affonso, D. *Vida e milagres da gloriosa reina Sancta Ysabel, molher do catholico Rey dõ Dinis sexto de Portugal com ho compromisso da cõfraria do seu nome & graças a ella concedida*, João de Barreira, Coimbra 1560.

Anjos, f. L., *Santa Isabel, rainha de Portugal. Iardim de Portugal, em que se da noticia de algûas Sanctas, & outras molheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, & conquistas*, Nicolau Carvalho Impressor, Coimbra 1626.

Anonimo, *Vida e milagres de dona Isabel, Rainha de Portugal*, in J. J. Nunes, *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabele dos seus bõos feitos e milagres em sa vida e depoyos da morte*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1921.

Brandão, f. F., *Monarquia Lusitana*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1980. Parte VI.

De Gois D., *Lenda da Rainha Dona Isabel chamada a Santa mlher d'el-Rei Dom Denis a qual fundou a Casa do Spirito sancto da vila d'Alanquer*, in T. de Andrade e Sousa, *Lenda da rainha D. Isabel*, in *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, sér. 2, 2 (1).

Ercolani G., *La Reggia delle vedove sacre*, vol. II., Paolo Baglioni, Venezia 1663.

Fuligatti, p. G., *Vita di S. Isabella Gloriosa Regina di Portogallo. Composta dal p. Giacomo Fuligatti della Compagnia di Giesù*, Bartolomeo Zanetti, Milano 1625.

De Lacerda, F. C. de, *História da vida, morte, milagres, canonização, e transadação de Santa Isabel sexta Rainha de Portugal*, Officina de João Gabão, Lisboa 1680.

Ranuccio, P., *La principessa santa, ouero La vita di santa Elisabetta reina di Portogallo, in cui si contengono vari esempi, e documenti: spirituali, morali, e politici. Con vn breve disegno della vita della serenissima infante, donna Maria di Portogallo Principessa di Parma, Segretario dell'Altezza Serenissima di Parma*, Giovanni Guerriglio, Venezia 1625.

Torrigio, M., *Vita di S. Elisabetta regina di Portogallo. estratta da varie croniche autentiche e ridotta in compendio da Michel Angelo Torrigio romano. Con l'occasione della sua canonizatione fatta in Roma dalla santità di nostro sig. papa Urbano 8. nella sacrosanta basilica di S. Pietro di Roma; l'anno del giubileo 1625.* Pandolfo Malatesta, Milano 1625.

#### FONTI STORICHE

Brandão, f. F., *Monarquia Lusitana*, Parte IV, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1980,

Manuel de Esperança, *História Seraphica*, vol. II, Livro VI, cap. XVI, Pedro Ferreira, Lisboa 1749, p. 35.

Marcos de Lisboa, *Chronicas da Ordem dos frades menores*, Porto Editora, Porto 2001.

Petrus Perpinianus, *De Vita et Moribus B. Elisabethae Lusitaniae Reginae. Liber primus*, Colonia, 1609.

#### MONOGRAFIE

Antunes Rodrigues S., *Rainha santa, cartas inéditas e outros documentos*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1958.

Gimenez J. C., *O papel político da rainha Isabel de Portugal na península ibérica*, Universidade Federal do Paraná, Faculdade das Letras, Curitiba 2005.

Gutierrez Lasanta F., *La santa peninsular*, Talleres Editoriales «El Noticiero», Zaragoza 1967.

Lopes, f. F., *Colectânea de Estudos de História e Literatura: Santa Isabel de Aragão e outros estudos*, Academia Portuguesa da História, Lisboa 1997.

Nobre da Fonseca J., *Do casamento di rei-lavrador com a virtuosa princesa Isabel de Aragão*, Coimbra Editora, Coimbra 1943.

Pato de Macedo F., *Santa Clara-a-Velha de Coimbra. Singular Mosteiro Mendicante*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra 2006.

Vasconcelos A., *D. Isabel de Aragão, Rainha de Portugal*, Marques Abreu, Porto 1930.

Id., *Dona Isabel de Aragão: a rainha santa*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1993 (2° ed.).

#### SAGGI E ARTICOLI DI GIORNALE

Crespo J., *Santa Isabel na doença e na morte*, in *O instituto*, Coimbra Editora, Coimbra 1942.

Dias. I. R., *A narrativa da vida e milagres da Rainha Santa Isabel: testemunhos e edições*, in *Medievalismo en Extremadura: estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, coord. por J. Cañas Murillo, F. J. Grande Quejigo, J. Roso Díaz, Universidad de Extremadura, Cáceres 2009.

Duarte T. M., *Santa Isabel rainha de Portugal: modelo de santidade feminina e leiga*, in «OPSI: Revista de Departamento de História e Ciências Sociais», vol. 6, n. 1, (2006).

Fernandez Muñoz A., *Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval*, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, I.N.I.C., Porto 1989

Formichi C., *La leggenda del paggio di s. Elisabetta*, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, XXII, 1903.

Lopes f. F., *Breve apontamento sobre a Rainha Santa Isabel e a pobreza in A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1.ª Jornadas Luso-Espanhola de História Medieval. Lisboa 25-30 de Setembro de 1972*, vol. II, Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1973.

McCleery I. M., *Isabel of Aragon (d. 1336), model queen or model saint?*, in *Journal of ecclesiastical history*, 57 (2006), pp. 668-692.

Rossi Vairo G., *Isabella d'Aragona, Rainha santa de Portugal, e il monastero di Santa Clara e Santa Isabel di Coimbra (1286-1336)*, in «Collectanea Franciscana», 71, (2001).

Id., *Le origini del processo di canonizzazione di Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, in un atto notarile del 27 luglio 1336*, in «Collectanea Franciscana», 74, (2004)

Russo M. G., *Isabella del Portogallo, "Rainha Santa": la tradizione manoscritta e il miracolo delle rose*, in *Donne sante. Sante donne*, a cura dell'Associazione Fidapa di Viterbo, Sette Città, Roma 2007.



**BIBLIOGRAFIA GENERALE****FONTI SU ELISABETTA DI UNGHERIA**

Anonimo francescano, *Vita della Beata Elisabetta*, introduzione di L. Pieper e traduzione di R. Pazzelli, in *Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*, op. cit.

Cesario di Heisterbach, *Vita di santa Elisabetta Langravia*, a cura di L. Temperini, in *Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*, op. cit.

*Vita «Baeta Elisabeth»* introduzione di L. Lemmens, traduzione e note sono di L. Temperini, in *Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*.

Edizioni Il Messaggero, Padova 2008.

*Vita della Beata Elisabetta. Redazione lunga dei detti delle quattro ancelle (Libellus)* introduzione, traduzione di L. Temperini, in *Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*, op. cit.

**FONTI SU CHIARA DI ASSISI**

*Vita di Santa Chiara*, a cura di Felice Accrocca, Editrice Franciscanum, Roma 1993

**OPERE LETTERARIE**

Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, edición, introducción y notas de W. Meettmann, Castalia, Madrid, 1986-1989.

Alighieri D., *Divina Commedia*, Utet, Torino 2010.

De Camões, L. *Os Lusíadas*, Instituto Camões, Lisboa 2003.

Emanuele di Giesumaria, *I frutti del Carmelo. Discorsi morali sopra la Regola primitiva dell'Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo*, Filippo Maria Mancini, Roma 1667.

Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, a cura di F. Arevalo, in *Opera Omnia*, Parigi 1830.

*Le vite dei dodici Cesari*, a cura di fra Paolo del Rosso, Cugini Comba e comp. Editori, Torino 1853.

Marino G. B., *L'Adone*, a cura di G. Pozzi con disegni di N. Pussin, Adelfi, Milano 1988.

## STORIE DELLA LETTERATURA (CONSULTATE)

### LETTERATURA PORTOGHESE

Braga T., *História da literatura portuguesa I, Idade Media*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2005 (3° ed.).

Id., *História da literatura portuguesa II, Renascença*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2005 (3° ed.).

Id., *História da literatura portuguesa III, Os Seiscentistas*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2005 (3° ed.).

De Castro Osório J., *Introdução a história da literatura portuguesa*, Ed. Ultramar, Lisboa 1945.

HALP - *História e antologia da literatura portuguesa. Século XVI*, coord. Da I. Allegro de Magalhães, Fundação Gulbenkian, Lisboa 2000.

Motta V., Reis Gois A., Teixeira de Aguiar, *Manual de história da literatura portuguesa*, Livraria popular Francisco Franco, Lisboa 1968.

Piccolo F., *La letteratura portoghese*, Sansoni, Firenze 1970 (2° ed.).

Rossi G. C., *Storia della letteratura portoghese*, Sansoni, Firenze 1953.

Saraiva A. J., Lopes Óscar, *História da literatura portuguesa*, Porto Editora, Porto 1996 (17° ed.)

Vian C., *Storia della letteratura portoghese. Il Medioevo – Il Rinascimento – Il Settecento – Il Romanticismo – Il Novecento*, Fabbri Editori, Milano 1969.

Id., *Antologia della letteratura portoghese, Il Medioevo – Il Rinascimento – Il Settecento – Il Romanticismo – Il Novecento*, Fabbri Editori, Milano 1969.

### LETTERATURA ITALIANA

Cecchi E., Sapegno N., *Storia della letteratura italiana. Il Seicento*, Garzanti, Milano 1965-69.

De Sanctis F., *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Einaudi/Gallimard, Torino 1996.

Guglielminetti M., *Lineamenti di storia di letteratura italiana*, Le Monnier, Firenze 1980.

Morabito R., *Dimensioni della letteratura italiana*, Carocci, Roma 2004.

#### **OPERE RELIGIOSE**

*La Bibbia di Gerusalemme*, a cura da un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Dehoniane, Bologna 2004 (20° ed.)

*Messale Romano*, promulgato da Giovanni Paolo II, 2000 aprile 20, Città del Vaticano 2000.

*Liturgia delle Ore*, Lev, Città del Vaticano 1975.

#### **MONOGRAFIE.**

Antonini F., *La polemica sui romanzi religiosi: una lettera da Parigi a Ferrante Pallavicino*, Olschki, Firenze 1990.

Battistini A., *Il barocco. Cultura, miti, immagini*, Salerno Editore, Roma 2012.

Benvenuti Papi A., Giannarelli E., *Bambini santi. Rappresentazione dell'infanzia e modelli agiografici*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Bloch M., *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino 1989.

Boesch Gajano S. e Michetti R., *Europa Sacra, Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età Moderna*, Carocci editore, Roma 2002.

Capuana L., *Gli "Ismi" contemporanei*, Cav. Niccolò Giannotta Editore, Catania 1898.

Chélini, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, A. Colin, Paris 1968.

Curtius, E. R., *Letteratura Europea e Medioevo Latino*, La Nuova Editrice, Firenze 1999.

De la Figanière F. F., *Memorias das rainhas portuguesas*, Tipografia Universal, Lisboa 1859.

Delehaye H., *Le leggende agiografiche*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1906.

Della Valle D., *La frattura. Studi sul barocco letterario francese*, Edizioni A. Longo, Ravenna 1970.

Duby G., *I peccati delle donne nel Medioevo*, Laterza, Bari 2008.

Fernandez Muñoz A., *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid 1988.

Ferro, M. C. *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie e modelli nel mondo slavo orientale*, Firenze University Press, Firenze 2010.

Folz R., *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident: Vie.-XIIIe. siècles*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1992.

Genicot, L., *Les généalogies*, Brepols, Turnhout 1975.

Getto G., *Il barocco letterario in Italia*, premessa di M. Guglielminetti, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Giannarelli E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1989.

Grégoire R., *Manuale di agiologia*, Monastero San Silvestro abate, Fabriano 1996.

Kantorowicz E., *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

Lanzoni F., *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1925.

Le Goff J., *Il cielo sceso in terra*, Laterza, Bari 2010.

id., *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

id., *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 2008.

id., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture in Occident*, Gallimard, Paris 1977.

Mattoso J., *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1997

Morselli E., *Dizionario di filosofia e scienze umane*, Carlo Signorelli Editore, Milano 1993.

Nagy P., *Le don del larmes au Moyen Âge*, Bibliothèque Albin Michel Histoire, Paris 2000.

*Nel Labirinto. Studi comparati sul romanzo barocco*, a cura di A. M. Pedullà, Liguori Editore, Napoli 2003.

*Nobles e nobility in medieval Europe*, a cura di A. J. Duggan The Boydell Press, Oxford 2000.

Paleri S., *Os Lusíadas di Camões: ut pictura poesis*, Mucchi Editore, Modena 2009.

Pernoud R., *La vergine e i santi nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

Petrarca F., *Canzoniere*, a cura di M. A. Camozzi., Fabbri Editori, Milano 2001.

Pedullà A. M., *Il romanzo barocco ed altri scritti*, Liguori Editore, Napoli 2004.

Pilosu M., *La donna, la lussuria e la Chiesa nel Medioevo*, Ecig, Genova 1989.

Power E., *Donne nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1984.

Id., *Alternatim*, Adelphi, Milano 1996.

Id., *Grammatica e retorica dei santi*, Vita e pensiero, Milano 1996.

Id., *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano 1993.

Rossi G. C., *La letteratura italiana e le letterature di lingua portoghese*, Società Editrice Internazionale, Torino 1967.

Sallmann J. M., *Santi Barocchi*, Argo, Lecce 1996.

*Santa Elisabetta di Ungheria. Nelle fonti storiche del Duecento*, a cura di L. Temperini, Edizioni Il Messaggero, Padova 2008.

*Santi e santità nel movimento penitenziale francescano dal Duecento al Cinquecento*, a cura L. Temperini, *Atti del Convegno di studi francescani Assisi 11-12 febbraio 1998*, Analecta Tor, Roma 1998.

Scaramella P., *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

Vauchez A., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella, Roma 2003.

Id., *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2009.

Veríssimo Serrão J., *História de Portugal*, Editorial Verbo, Lisboa 1988, vol. I

Von der Nahmer D., *Agiografia altomedievale ed uso della Bibbia*, Liguori, Napoli 2001.

Vovelle M., *La morte e l'Occidente. Dal Trecento ai giorni nostri*, Laterza, Bari 2000.

Walker Bynum C., *Sacro convivio, sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Feltrinelli Editore, Milano 2001

Zarri G., *Le sante vive*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Id., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2000

#### SAGGI.

Altieri Biagi M. L., *Venature barocche nella prosa scientifica*, in *I capricci di Proteo, percorsi e linguaggi del barocco. Atti del Convegno di Lecce 23-26 ottobre 2000*, Salerno Editrice, Roma 2002.

Andreolli B., *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, in B. Andreolli e M. Montanari, *Il bosco nel Medioevo*, Clueb, Bologna 1988.

Casali E., *Il Monastero, la villa, la canonica. Aspetti della «cristiana conversazione» nella letteratura precettistica ravennate del secondo Cinquecento*, in *Donna, Disciplina, Creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella Zarri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996.

D'Alessandro D., *Per un'analisi formale del testo descrittivo nel Medioevo: il caso del romanzo*, in *La descrizione*, a cura di M. Liborio, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1991.

Da Campagnola S., *Francesco d'Assisi e i problemi sociali*, in *I valori francescani*, Istituto di Cultura Italiana, Amsterdam 1985.

Dalarun J., *La mort des saintes fondateurs de Martin à François*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III- XIII siècle)*, École Française de Rome, Roma 1991.

Duby G., *Le mariage dans la société du haut moyen âge*, in *Il matrimonio nella società alto medievale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1977, vol. I. p. 25.

Guerra Medici M. T., *Donne, famiglia e potere*, in «*Con animo virile*». *Donne e potere nel Mezzogiorno medievale (sec. XI- XV)*, a cura di P. Mainoni, Viella, Roma 2010

Giannarelli E., *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topoi e modelli femminili* in *Storia delle donne: concepire, generare, crescere*, Firenze University Press, Firenze 2005, vo. 2.

Klaniczay K., *Miracoli di punizione e maleficia*, in *Miracoli*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Marilena Modica, Viella, Roma, 2000.

Klapisch Zuber C., *Patroni celesti per bambini e bambine al momento del battesimo (Firenze, secc. XIV- XV)*, in Centro Documentazione Donne di Bologna, in *Ragnatele di rapporti*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

Matter E. A., *Il matrimonio mistico* in *Donne e Fede* a cura di L. Scaraffia e G. Zarri, Laterza, Bari 1996.

Montanari M., *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in B. Andreolli e M. Montanari, *Il bosco nel Medioevo*, Clueb, Bologna 1988.

#### ARTICOLI DI GIORNALE/RIVISTE.

M. de L. Correia Fernandes, *História, santidade e identidade. O agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*, in «*Via spiritus*», 3, (1996), pp. 20 - 51.

Giannarelli E., *Nota sui dodici anni – l'età della scelta – nella tradizione letteraria antica*, in «*Maia*», n. 29-30, (1977-1978), pp. 127-133.

Grégoire R., *Il libro delle virtù e dei vizi* in *Aspetti dell'agiografia nell'Alto Medioevo*, a cura di S. Boesch Gajano, S. Costanza, R. Grégoire e I Deug-Su, estratto da «*Schede Medievali*», n. 5, (luglio-dicembre 1983), pp. 300-348.

Gomes Aires A., *As relações entre a coroa e o mosteiro de São Jorge de Coimbra*, in «*Lusitania Sacra*», II serie, n. 17, (2005), pp. 324-359.

Le Goff J., *Le temps du travail dans la crise du XIVE siècle: du temps médiéval au temps moderne*, in «*Le Moyen Âge*», n. 69, (1963), pp. 287-298.

Martins M., *Os fragmentos da Legenda Aurea em medievo-português*, in «Itinerarium» anno VII, (Jan-Mar 1962), pp. 47-51.

Mercuri C., *Quando i re facevano i miracoli*, in «Medioevo, un passato da riscoprire», n. 187, (agosto 2012), anno 16.

Paredes Nuñez J., *Comparativismo e interdisciplinarietà. En torno a los nobiliarios medievales portugueses* in «Revista de filología románica», Editorial Complutense, n. 8, (1991), pp. 156- 234.

Pastor i Oliver T., *Aspectos histórico y espirituales de la penitencia voluntaria y de la conversión*, in «Analecta Tor», 21, (1989), pp. 69-133.

Riché P., *Les représentations du palais dans les textes littéraires du haut moyen âge*, in «Francia – Forschungen zur westeuropäischer Geschichte», n. IV, (1976), pp. 161-162.

Roncaglia A., *Angelica Figura* in «Cultura Neolatina», Fasc. 1-2, Anno LV, (1995), pp. 54-78.

Rosa M. De L., *A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida*, in «Lusitania Sacra», 2º serie, 13-14, (2001-2002), p. 410-496.

Scocca F., *Santa Elisabetta di Ungheria, sposa, madre, consacrata*, in «Analecta Tor», n. 180, (2008), pp. 487-492.

Sobral C., *O Flos Sanctorum de 1513 e suas adições portuguesas*, in «Lusitania Sacra», 2ª s., 13-14, (2001-2002), pp. 531-568.

Temperini L., *Spiritualità penitenziale francescana nelle fonti elisabettiane del Duecento*, in «Analecta Tor», 178 (2007).

#### SITOGRAFIA.

Aurrell J., *From genealogies to chronicles: the poer of the form inmedieval catalan historiography*, in: [www.culturahistorica.es/aurrell/from\\_genealogies\\_to\\_chronicles.pdf](http://www.culturahistorica.es/aurrell/from_genealogies_to_chronicles.pdf).

Duarte T. M., *Mulheres beatas no Portugal medieval e no Brasil colonial*, in [www.catalao.ufg.br/historia](http://www.catalao.ufg.br/historia).

Galloni P., *Cacciare l'orso nelle foreste medievali (ovvero degli incerti confini tra umano e non umano)*, in *Atti e Memorie della Società Pistoiese di Storia Patria*, in corso di stampa, disponibile on line su [www.continuitas.org](http://www.continuitas.org).



M. Morais, «Lacerda», in [www.arqnet.pt/dicionario](http://www.arqnet.pt/dicionario)

Pensabene P., *Roma e le capitali provinciali. Contributi per lo studio dell'architettura e della decorazione architettonica in marmo nella Hispania romana*, in [www.cervantesvirtual.com/bib/portal/smulacraroma/libro/c10.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/smulacraroma/libro/c10.pdf)

Rodrigues Oliveira A., *As idades da criança*, in [www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista](http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista)

Santiago Berriel M., *Entre frades e reis: Relações entre franciscanos e poder régio à época da dinastia de Avis*, in *Cristão e Súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383 - 1450)*, in [www.editora.ufrj.br](http://www.editora.ufrj.br)

Vasconcelos Vilar H., *O episcopado do tempo de D. Dinis, trajectos pessoais e carreiras eclesiásticas (1279-1325)*, p. 586 - 589, in <http://repositorio.uac.pt>.

#### DIZIONARI E ENCICLOPEDIAE.

Chevalier J., «Olio»; «Orso»; «Salamandra», in *Dizionario dei simboli*, Le Monnier, Firenze (1974), vol. II, p. 679.

L. Chierotti, «Elisabetta regina di Portogallo», in *Bibliotheca Sanctorum*, Pontificia Università Lateranense, Roma (1964), vol. 3, pp. 56-57

G. Corradi, «Pietro III d'Aragona», *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, Torino (1987), vol. XV, p. 944

A. Ghinato, «Elisabetta di Portogallo», in *Enciclopedia Cattolica*, Lev, Città del Vaticano, (1967), vol. 5, p. 1345

M. Montanari, «Alfonso di Portogallo», *Utet*, vol.1

Id., «Costanza di Sicilia», in *Utet*, vol. V, p. 670.

Id., «Giacomo I d'Aragona», in *Utet*, vol. IX, p. 402.

Morselli E., *Dizionario di filosofia e scienze umane*, Carlo Signorelli Editore, Milano 1993.

A. Ribeiro, «Elisabetta Regina di Portogallo», in *Enciclopedia Treccani*, (1978), vol. 6. pp. 1224-1225;

«Elisabetta o Isabella di Portogallo o d'Aragona», in *Enciclopedia Grolier*, The Knoledge, Milano (1987), vol. 4, p. 765;

«Isabella d'Aragona», in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Trieste (1957), vol. 9, p. 556;

---

**INDICE GENERALE**
**INTRODUZIONE**

Isabel de Aragão. Un personaggio di transizione	»3
Notizie biografiche sulla regina Isabel	»7

**PARTE PRIMA. I TESTI E GLI AUTORI**

1. 1. La <i>Lenda</i> : la nascita della tradizione agiografica isabellina	»14
1. 2. I testimoni	»17
1. 3. I testimoni madrileni	»22
1. 4. Il testimone di fr. Francisco de Brandão	»23
1. 5. La traduzione di Macedo	»24
1. 6. Riassumendo	»25
1. 7. Le edizioni critiche della <i>Lenda</i>	»26
1. 8. Le altre agiografie sulla regina Isabel	»31
2. La struttura dei testi	»42
2. 1. La struttura narrativa delle agiografie	»42
2. 2. Il sistema dei personaggi	»46

**PARTE SECONDA. LA COSTRUZIONE DELLA SANTITÀ:  
LE AGIOGRAFIE SU ISABEL, RAINHA DE PORTUGAL**

3. La topica dell'inizio	»50
3. 1. Il timore del tempo	»50
3. 2. Un <i>incipit</i> localistico	»51
3. 3. L' inferiorità dell' intellettuale	»56
3. 4. Un proemio esemplare	»58
3. 5. Un proemio devoto	»64
4. Racconti e topoi dell'infanzia di Isabel	»68
4. 1. La stirpe regale	»68
4. 2. La nascita di Isabel	»77
4. 3. La scelta del nome	»85
4. 4. L'infanzia di Isabel	»91
4. 5. Alla corte di don Jaume: quando il <i>topos</i> del <i>puer senex</i> incontra la <i>virtus christiana</i>	»94
4. 6. Bellezza e luminosità	»105
5. L'adolescenza dell' <i>infanta</i> di Aragona	»111

---

5. 1. Bramata da 'principi avari'	»111
5. 2. Un'ambasciata dal Portogallo	»115
5. 3. La giovane sposa	»122
5. 4. Il pianto di don Pedro	»125
5. 5. In viaggio verso il Portogallo e il matrimonio regale	»130
6 Santità regale	»137
6.1. Isabel regina	»137
6. 2. In difesa della nuova patria	»140
6. 3. In difesa della corona portoghese	»147
6. 4. In difesa della Penisola Iberica	»159
7. Vita spirituale	»166
7. 1. Il matrimonio mistico	»166
7. 2. Dio chiave di lettura del reale	»174
7. 3. La dimensione della preghiera	»175
7. 4. L'incontro con la povertà evangelica	»187
7. 5. La logica del rifiuto	»197
7. 6. Il lavoro manuale	»206
7. 7. L'influenza della speculazione scolastica	»210
8. La costruzione di monasteri e di ospedali	»213
8. 1. La chiesa dello spirito santo ad Alenquer	»213
8. 2. Il monastero di santa Chiara a Coimbra	»216
8. 2. 1. Una questione lunga e spinosa	»216
9. La morte della regina	»226
9. 1. Cosa dice la storia	»226
9. 2. Santa morte: modello manifesto e modello nascosto	»227
9. 2. 1. Il primo livello: l'attenzione alla fragilità del corpo	»230
9. 2. 2. Il secondo livello: la descrizione della morte fastosa	»237
9. 2. 3. Il terzo livello: gli ultimi insegnamenti e la professione di fede	»241
9. 2. 4. Il quarto livello: la questione del corpo e il ritorno a Coimbra	»244
PARTE TERZA. L'AVVENTO DEL MERAVIGLIOSO: I MIRACOLI DELLA <i>RAINHA SANTA</i>	
10. I <i>miracula</i> della Rainha Santa	»252
10. 1. I miracoli <i>in vita</i>	»252
10. 1. 2 Il tocco della mano	»253

---

10. 1. 3. Il miracolo della Settimana Santa	»259
10. 1. 4. Il miracolo del paggio salvato dal fuoco	»262
10. 1. 5. Taumaturgia liquida: le acque del Tejo si dividono al passaggio della <i>Rainha Santa</i>	»271
10. 1. 6. La <i>mirabil troca</i> : i miracoli di conversione	»278
10. 1. 6. 1. I denari si trasformano in rose	»278
10. 1. 6. 2. Un discorso previo la simbologia della rosa	»278
10. 1. 6. 3. Modello nascosto e modello manifesto	»280
10. 1. 6. 4. <i>Ho dinheiro se tornou ê tam rosas</i>	»283
10. 1. 6. 5. Una versione localistica del miracolo	»288
10. 2. Il miracolo imperfetto: il vino diventa acqua	»293
10. 3. I miracoli <i>post mortem</i>	»296
10. 3. 1. I denti sanati: la guarigione di Costança Anes	»298
10. 3. 2. Maria Martinz e la vista ritrovata	»300
10. 3. 3. Si sciolgono gli arti contratti	»304
10. 3. 4. Le mani guarite	»308
10. 3. 5. Vengono cacciati i demoni	»310
10. 4. L'apparizione di dona Costança	»312
10. 5. I <i>miracula</i> di Isabel descritti nella <i>História</i>	»318
10. 5. 1. I miracoli terapeutici	»325
10. 5. 2. L'uso magico di Isabel	»328
10. 5. 3. I <i>maleficia</i> di Isabel	»332
10. 5. 4. Isabel incontra il mondo animale: l'orso di Belmonte	»334
 Bibliografia	 »342

Nel licenziare questo lavoro desidero esprimere gratitudine alla mia famiglia, che in questi anni mi è stata sempre accanto supportandomi e 'sopportandomi'. Uno speciale ringraziamento va a mio fratello Berardino, che con le sue possibilità mi ha sostenuto nello svolgimento del lavoro, e a mia zia Fausta Ruggeri che mi ha sempre incoraggiato ed aiutato. Utili consigli e suggerimenti devo alla prof.ssa Giulia Lanciani, che mi ha guidato in questi tre anni di dottorato con pazienza e disponibilità. Infine un debito di riconoscenza va ai miei amici Claudio Tracanna, Evelina Capannolo ed Enrico Rossi che mi hanno sempre incoraggiato nella ricerca, soprattutto nei momenti più difficili e complicati; in modo particolare a Claudio Tracanna che mi ha anche aiutato nella lettura e nella stampa di questa tesi.

Grazie!

L'Aquila 29/04/2013