



NILDE

Network Inter-Library Document Exchange

Il presente documento viene fornito attraverso il servizio NILDE dalla Biblioteca fornitrice, nel rispetto della vigente normativa sul Diritto d'Autore (Legge n.633 del 22/4/1941 e successive modifiche e integrazioni) e delle clausole contrattuali in essere con il titolare dei diritti di proprietà intellettuale.

La Biblioteca fornitrice garantisce di aver effettuato copia del presente documento assolvendo direttamente ogni e qualsiasi onere correlato alla realizzazione di detta copia.

La Biblioteca richiedente garantisce che il documento richiesto è destinato ad un suo utente, che ne farà uso esclusivamente personale per scopi di studio o di ricerca, ed è tenuta ad informare adeguatamente i propri utenti circa i limiti di utilizzazione dei documenti forniti mediante il servizio NILDE.

La Biblioteca richiedente è tenuta al rispetto della vigente normativa sul Diritto d'Autore e in particolare, ma non solo, a consegnare al richiedente un'unica copia cartacea del presente documento, distruggendo ogni eventuale copia digitale ricevuta.

Biblioteca richiedente: Università degli Studi di Macerata - CASB - Servizi Interbibliotecari ILL/DD

Data richiesta: 02/03/2021 12:38:00

Biblioteca fornitrice: Biblioteca Giuridica Centrale - Università degli studi di Camerino

Data evasione: 03/03/2021 09:21:38

Titolo rivista/libro: Il Pensiero politico

Titolo articolo/sezione: I selvaggi e il duca. Civiltà e barbarie in una commedia di Lope de Vega

Autore/i:

ISSN: 0031-4846

DOI:

Anno: 2012

Volume:

Fascicolo:

Editore:

Pag. iniziale: 3

Pag. finale: 24

ISSN 0031-4846

IL PENSIERO POLITICO

2012, Anno XLV, n. 1

IL PENSIERO POLITICO

Rivista di Storia
delle Idee
Politiche e Sociali

Fondata da
Mario Delle Piane, Luigi Firpo,
Salvo Mastellone, Nicola Matteucci

2012
Anno XLV, n. 1



Leo S. Olschki
Firenze

I SELVAGGI E IL DUCA.
CIVILTÀ E BARBARIE IN UNA COMMEDIA
DI LOPE DE VEGA

1. Il titolo di questo studio rimanda a quello della commedia di Lope che ne è al centro: *Las Batuecas del Duca de Alba*, scritta probabilmente negli ultimissimi anni del '500.¹ *Batuecas* è una valle tra Castiglia ed Estremadura; più precisamente, tra la Peña de Francia e quella de Gata, regione nel corso del tempo e fino ad anni recenti tra le più isolate di Spagna. L'ipotesi di lavoro generale che ci guiderà è quella di un'articolazione politica ed ideologica dell'epoca barocca estremamente attiva e dotata di una notevole ricchezza di strati, in grado di determinare, tra l'altro, le redazioni letterarie: le quali, pertanto, contengono valenze concettuali degne di nota.

Per iniziare a chiarire più esattamente il tema sotteso alla commedia può essere utile rifarsi ad un celebre testo coevo. Una delle più note argomentazioni di José de Acosta nella *Historia natural y moral de las Indias* (1590) può venire espressa nel modo seguente: è difficile conoscere le origini degli Americani, perché non avendo lettere mancano di memoria delle origini stesse; e ciò dipende dal loro esser vissuti per secoli senza re né repubbliche, bensì in *behe-trías* (termine fondamentale e in traducibile, che indica il privilegio di certe città o comunità di scegliersi la guida, ma suggerisce anche il disordine che accompagna o segue questa condizione) che potevano, all'occasione, eleggere una sorta di *caudillo*; e ciò, ancora, lungi dall'essere riconducibile ad una imperfezione congenita, dipende dal loro aver migrato in una nuova terra, poco a poco, in gruppi sparsi, e forse perdendosi dai loro luoghi d'origine, e non venendo a possedere di conseguenza altro che *un poco de luz natural*. Insomma,

aunque hubiesen salido de tierras de policía, y bien gobernadas, se les olvidase todo con el largo tiempo, y poco uso; pues es notorio que aún en España y en Italia se hallan

¹ Cfr. S.G. MORLEY - C. BRUERTON, *Cronología de las comedias de Lope de Vega*, Madrid, 1968, pp. 288-289. Gli studi recenti più approfonditi su quest'opera di Lope sono: J.M. ROZAS, «*Las Batuecas del Duque de Alba*» de Lope de Vega, in *Homenaje a Alonso Zamora Vicente*, Madrid, 1988, III-1, pp. 305-321; M.J. VEGA RAMOS, *Las indias interiores: Lope y la invención de «Las Batuecas del Duque de Alba»*, «Anuario Lope de Vega», II, 1996, pp. 173-196.

manadas de hombres, que si no es el gesto y figura, no tienen otra cosa de hombres. Así que por este camino vino a haber una barbariedad infinita en el nuevo mundo.²

A quali "branchi di uomini" privi di vera società politica in Spagna e Italia accenna qui Acosta? Non è possibile precisarlo con certezza, ma per quanto riguarda il versante iberico siamo in grado di formulare una plausibile ipotesi. Il seguente luogo della *Política Indiana* (1648) di Juan de Solórzano Pereyra, come molti altri – quelli, in sostanza, che forniscono all'opera le fondamentali coordinate di teoria antropologica –, non lascia alcun dubbio sulla strettissima dipendenza da Acosta, e specificamente dal passo appena citato: Solórzano dice che se anche gli Americani fossero venuti da luoghi di civiltà, adeguatamente governati,

primero que llegasen á estas [Ciudades, ó Repúblicas] tan distantes del Nuevo [Orbe], traerían olvidado lo más, y después el tiempo les borraría lo que restaba, dexando á sus descendientes casi sin rastro de discurso de hombres, y solo con el aspecto, y figura de tales, como los hallamos en las más partes; y se vén hoy aun en algunas de España, è Italia, que parecen salvages.

E, qui, Solórzano ricorda immediatamente una vicenda che non può che confermare la tesi che sta esponendo:

lo experimentamos en los que procedieron de aquellos antiguos Españoles, que huyendo de la invasión de los Moros, se escondieron en el Valle, que llaman de las Batuecas [...] donde estuvieron escondidos cerca de ochocientos años en continuadas generaciones, sin saber ya los ultimos, cómo vinieron allí los primeros, ni que hubiese más Mundo, ni retener sino unas pequeñas vislumbres de Christiandad.³

Appare almeno plausibile, dunque, che Acosta stesso intendesse riferirsi in quel luogo alla vicenda delle Batuecas; e ciò, anteriormente al primo testo che parla esplicitamente dell'episodio, che è proprio quello di Lope, scritto qualche anno dopo il libro del gesuita.

² J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], in *Obras*, a cura di F. Mateos, Madrid, 1954, pp. 38 ss.

³ J. SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana* [1648], Madrid, 1972, p. 54 (similmente anche in *Disputationem de Indiarum jure sive de justa Indiarum occidentalium inquisitione acquisitione et retentione*, Madrid, 1629, I, p. 144). Derivazioni dalle posizioni di Acosta egualmente significative sono in G. BOTERO, *Relazioni universali*, Venezia, 1600; J.F. LAFFITAU, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, I, II. Per i passi qui ricordati e altri notevoli esempi, cfr. l'eccellente A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, tr. it., Torino, 1989, pp. 245-247, che però chiama inespugnabilmente "López" il García di cui subito qui sotto (il che si presta a pericolosi equivoci, data la presenza coeva di almeno un paio di Gregorio López); più generale l'ambito di J.H. ELLIOTT, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge, 1970.

Facciamo un secondo passo. La nota erudita di Solórzano relativa agli autori che trattano della vicenda ci mette sulle piste anche di un'altra opera,⁴ che parla di un'altra popolazione persa tra montagne; e con questo testo il discorso viene ad allargarsi in un modo che ne chiarisce meglio la rilevanza.

Le affinità delle credenze autoctone d'America con le verità rivelate della religione cristiana potevano venire spiegate in vario modo: in linea generale, questi parallelismi o coincidenze erano da un lato rassicuranti, perché parevano alludere ad una certa naturale cogenza della fede cristiana, ma dall'altro, e forse anzitutto, preoccupanti – se non altro perché ricordavano che il demone era sempre pronto a pervertire, scimmiettandoli, le nozioni e i riti cristiani.⁵ La situazione era in realtà assai simile a quella dello scontro con la religiosità classica: la spiegazione dei fenomeni religiosi esteriormente avvicinati a quelli in vigore tra i cristiani era da sempre stata condotta con la guida dell'idea di una tragica parodia di questi ultimi da parte del demonio.⁶

Ma per secoli, dopo la scoperta e nel corso della colonizzazione dell'America, fu anche spesso supposto che gli indigeni avessero avuto cognizione, prima di Colombo, della religione cristiana. A questa ipotesi dava credito, tra gli altri, Gregorio García, il domenicano cui fa riferimento Solórzano nella sua nota.⁷ Ora, una questione rilevante in questo quadro è: accettata l'ipotesi di carattere storico di siffatta precoce evangelizzazione, c'è modo di spiegare,

⁴ Si tratta di G. GARCÍA, *Historia ecclesiastica y seglar de la Yndia oriental y occidental y predication del sancto Evangelio en ella por los Apóstoles*, Baeza, 1626 (opera rarissima, che ho potuto consultare presso la British Library).

⁵ Di questa caratteristica ambivalenza valutativa un'espressione paradigmatica è ancora nel modello interpretativo fornito da Acosta: tutto il libro dedicato alle questioni religiose all'interno dell'*Historia natural y moral* è sorretto dall'idea suaccennata dell'azione demoniaca e inizia col capitolo che titola *Que la causa de la idolatria ha sido la soberbia y envidia del demonio*; ma, d'altra parte, poco dopo segue il capitolo che riconosce *Que en los indios hay algún conocimiento de Dios* (*Historia natural y moral* cit., pp. 139 ss., 169). Inevitabile che Acosta osservi una continuità tra l'inganno diabolico nell'età classica e in America (p. 143). Sono di speciale interesse poi le parti dedicate ai parallelismi minuti: templi, sacrifici, penitenze, sacerdoti con le loro gerarchie interne, matrimonio e circoncisione, "monasteri", "confessioni" e "comunioni", etc. (pp. 152-162, e poi ancora 166 ss.). Sul tema si può vedere F. CERVANTES, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, 1994.

⁶ Cfr. ad es. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 21 ss.

⁷ GARCÍA, *Historia ecclesiastica* cit., ad es. I, f. 95 ss. Ma cfr. anche SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana* cit., pp. 74-77; G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, 1851-1855, I, II, 7. L'autore di questa evangelizzazione sarebbe stato in particolare S. Tommaso, in uno dei suoi molteplici viaggi. Per il perdurare di questa teoria, anche se almeno in parte a fini politico-polemici, vedi A. GERBI, *Il mito del Perù*, Milano, 1988, pp. 305-307, sulla bizzarra figura di frate Servando Teresa de Mier, suo propugnatore in pieno Ottocento, e altri accenni. Il García, nella altra sua più nota opera *Origen de las Indias del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Valencia, 1607, sosteneva l'antica popolazione dell'America da parte di Ebrei, Greci e Romani, ecc.: tesi ovviamente in armonia con quella della precoce evangelizzazione americana; su di lui T. MARTÍNEZ TERÁN, *Las antipodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVII*, Puebla, 2002.

sempre storicamente, le deformazioni in questione, tra i cui esiti più clamorosi vi sono ad esempio la perversione del sacrificio del Cristo in sacrificio umano, nonché, ovviamente, la degenerazione del monoteismo in politeismo? García avanza nella sua opera una risposta che ci riporta al nostro argomento. Egli cita il caso di alcuni visigoti di Spagna, isolati in seguito all'invasione araba: essi, per preservare la loro fede, finirono per perderne ogni contenuto: dopo secoli di distacco presso le montagne di Almuñeca conservarono della religione e della cultura cristiana pochi e insignificanti residui, veri e propri frammenti senza più significato.⁸ Al Solórzano, straordinario erudito tra quanti ebbero a scrivere di cose americane, questo passo non poteva sfuggire: parla dunque del García, nella sua nota, come di un autore *qui alios casus similes refert*.⁹

Sembra da pensare, per tornare al problema da cui ci siamo mossi, che Acosta intendesse riferirsi a uno qualsiasi di questi episodi emblematici, più o meno reali, ovvero alla pura valenza esemplare del nudo schema sociologico: un gruppo di goti, isolatisi in una remota valle tra montagne immaginate inaccessibili, avevano dimenticato Dio e Re, in modo tale da condurre per secoli una vita solo molto parzialmente "civile", o *tout court* barbara. Il senso del paragone è ben chiaro: come questi o quei goti, così gli indiani sono rimasti isolati, abbandonati a se stessi, senza commercio con gli altri uomini, per secoli. Dunque, l'isolamento delle comunità umane ha effetti deleteri, e tale precisa nozione si associa efficacemente, ai fini della valutazione degli indigeni, all'opinione che si ha del loro nomadismo. Vale a dire: i guasti dell'isolamento non sono minori né in concreto troppo diversi da quelli prodotti dal nomadismo; questo implica gravi danni alla vita civile, che l'isolamento dal canto suo conserva e cristallizza: i guasti divengono insomma perniciose vigenze tradizionali. In effetti, una tradizione che, per qualche accidente storico, si fosse traviata era una spiegazione assai abituale dei comportamenti "contro natura", come attraverso una avvenuta diseducazione dei popoli in balia di tale tradizione.¹⁰ Ma si trattava, in effetti, di un modo di escludere ogni definitiva appartenenza degli americani alla tassonomia della schiavitù di natura, spiegandone l'arretratezza in termini, piuttosto, storico-culturali.¹¹

⁸ Cfr. GARCÍA, *Historia ecclesiastica* cit., I, ff. 19v-20v. Si tratta non solo dell'abbandono della fede, ma anche del *modo de vivir cristiano*: si tramandano, insensatamente, solo una campana e pochi altri oggetti, reperti di una civiltà dimenticata.

⁹ SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana* cit., p. 54n.

¹⁰ Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, 1972, p. 60, spec. n. 116. Tale posizione è implicita nel passo di Muratori citato *ivi* a p. 65, n. 131. Per altre prestigiose opinioni in questa direzione, cfr. D. DE SOTO, *De justitia et jure*, Antwerpen, 1568, f. 12r; J. BODIN, *Six livres de la république*, Genève, 1608, p. 147.

¹¹ Non a caso, è questa la strategia seguita da un Vitoria, che arriva nelle prossimità delle tesi

2. Precisati questi riferimenti e spero suggeriti alcuni iniziali elementi d'interesse, lo studio che segue intende principalmente esaminare lo svolgimento e le notevoli connotazioni che diede Lope de Vega a questa leggenda delle Batuecas, popolarissima al suo tempo e invero neanche oggi ignota in Spagna, in una delle sue innumerevoli opere teatrali. L'intenzione così configurata implica al tempo stesso una serie di rimandi in direzione della letteratura filosofica ed etnologica più rilevante come di altri scritti lopeschi utili ad intendere meglio alcune valenze decisive del testo: nella speranza, come si è detto all'inizio, di individuare per questa via un palinsesto ideologico di un certo spessore. Anzitutto, che Solórzano abbia pensato questi goti in stretto rapporto agli abitanti del nuovo mondo, e così García i suoi, appare certo non casuale. Nel seguito terremo sempre esplicitamente presente lo scenario americano come *ratio* profonda dell'incontro con altre, possibili "Americhe".¹²

La tradizione aveva presumibilmente avuto origine nell'età stessa di Lope; anzi, a quanto ne so, *Las Batuecas del Duque de Alba* è, come accennato, il primo testo che narri espressamente l'episodio. È molto probabile tuttavia che non si tratti di una invenzione del drammaturgo (come anche l'ipotesi dell'indicazione già contenuta nell'opera di Acosta confermerebbe): la percezione successiva della vicenda non ha nulla di letterario, ma la ritiene, o una fola creduta, e diffusa, dagli ignoranti villani della zona, o, addirittura, una descrizione fededegna di qualcosa effettivamente accaduto: l'epoca del ritrovamento è variamente identificata, ma per lo più pare si creda che la scoperta sia recentissima, da far risalire allo stesso regno di Filippo II. Lope, più astutamente, sposta gli eventi al tempo dei Re Cattolici.

Alla fine del XVI secolo, il drammaturgo risiedette frequentemente ad Alba de Tormes. La *Chronica de la Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen* della fine del secolo successivo, narrando della fondazione del *conviento del desierto de los Batuecos* nel 1597, all'incirca all'epoca del soggiorno di Lope, mantiene numerosi elementi della leggenda, che in questo caso potrebbero risalire alle fonti stesse di Lope: la popolazione selvaggia, che ritiene

che stiamo individuando quando osserva l'affinità tra gli abbruttiti contadini poveri d'Europa e gli americani (*Relectio "De indis"* [1539], Madrid, 1967, p. 30). Sul rapporto tra schiavitù di natura e barbarie, cfr. ARISTOTELE, *Pol.*, 1252b 5 ss.; notissima la discussione che ha luogo in Spagna sul problema, a cui partecipa, come si ricorderà più innanzi, anche Acosta.

¹² Il richiamo vuole essere anche alla nota concezione delle "nostre Indie" (espressione dello stesso Ignazio di Loyola): in sintesi, popolazioni da (ri)evangelizzare nelle terre marginali della stessa Europa. Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996, pp. 551-561. Un caso noto, che presenta non pochi punti di contatto con quanto veniamo analizzando nel presente saggio, è quello del gesuita Silvestro Landini, attivo in Corsica e consapevole della lata affinità di quelle arcaiche popolazioni con i remoti indigeni americani: su di lui cfr. C. LUONGO, *Silvestro Landini e le "nostre Indie". Un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell'Italia del Cinquecento*, Firenze, 2008.

di essere sola al mondo; l'abbondante infestazione demoniaca a causa della decristianizzazione; la scoperta da parte di una donzella della casa di Alba in fuga col suo amante. Segue la "normalità", totalmente compiuta all'epoca in cui il cronista scrive. Per quanto lo riguarda, il carmelitano è debitamente scettico, propendendo forse solo a riconoscere la frequentazione demoniaca dei luoghi, d'altronde spazzata via dopo la fondazione del convento, ossia l'immissione di quelle remote valli nel circuito della cristianità.¹³

Ancora più significativo il credito assegnato al racconto da uno storico di buon rilievo come Alfonso Sánchez.¹⁴ Le efficaci pagine latine del Sánchez sono lo schizzo più completo dei caratteri della popolazione e della vicenda presunta della sua scoperta. Amico di Lope, tra le autorità cui si riferisce per avvalorare la sua descrizione egli pone lo stesso drammaturgo in posizione di rilievo particolare. In seguito, la storia delle recezioni della vicenda si prolunga in maniera assai notevole. Va menzionato almeno il cenno da parte di un autore ben noto, anche se eccessivamente prolifico, come Juan Eusebio Nieremberg, che nella sua *Curiosa Filosofía* ricorda il caso degli abitanti della valle, che andavano *criándose en aquel espacio breve como bestias, sin religion, sin noticia de más mundo*.¹⁵ Quanto al testo forse più divulgato relativo alla valle, con quello di Lope, vale a dire l'ironico discorso di Feijóo sulla *Fábula de las Batuecas*,¹⁶ il suo interesse risiede nel mostrare il vigere della leggenda in pieno Settecento.¹⁷

Infine, c'è una doppia e prestigiosa menzione francese. Se per Montesquieu, all'interno delle *Lettere persiane*, si tratta di ironizzare sulle esplorazioni dei vicini iberici, che impegnati a navigare per gli oceani avevano tuttavia mancato di conoscere adeguatamente il proprio stesso territorio,¹⁸ per Mada-

¹³ *Chronica de la Reforma de los Descalzos de Nuestra señora del Carmen*, Madrid, 1683, III, 10, 13. Sul "tacere" degli dei o demoni dopo la cristianizzazione, cfr. ACOSTA, *Historia natural y moral* cit., p. 153, con riferimenti a due noti passi di Plutarco e Giustino.

¹⁴ A. SÁNCHEZ, *De Rebus Hispaniae Ancepbaleosis libri septem*, Alcalá, 1634, pp. 368-371 (*de Batuecis*).

¹⁵ J.E. NIEREMBERG, *Curiosa Filosofía y Cuestiones naturales* [1643], in Id., *Obras filosóficas*, Madrid, 1651, III, p. 327.

¹⁶ J. DE FEIJÓO, *Fábula de las Batuecas y países imaginarios*. È il decimo discorso del tomo IV del *Teatro crítico universal* [1726-39]; vedilo in Id., *Obras escogidas*, Madrid, 1952-61, III, pp. 85-101. Sui testi ricordati da Feijóo nel discorso si appoggiò in prevalenza Menéndez Pelayo nella sua premessa alla commedia per l'edizione delle *Obras de Lope de Vega* della Real Academia Española (1890-1913), in seguito divenuta con gli altri prologhi *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Madrid, 1949², V, pp. 352-377.

¹⁷ Ecco come Feijóo introduce il suo argomento: «Es fama común en toda España que los habitantes de las Batuecas (hombres extremamente bozales y de idioma peregrino) vivieron por muchos siglos sin comercio o comunicación alguna con todo el resto de España y del mundo» (*Fábula de las Batuecas* cit., pp. 85-86).

¹⁸ CH. DE MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, LXXVIII.

me de Genlis, che scrive addirittura un romanzo intitolato *Les Battuécas* (Paris, 1816), la leggenda del popolo disperso diventa occasione di nostalgia nei riguardi della felice lontananza della valle dai turbamenti e disastri della storia.

Passiamo ora ad esaminare il testo lopesco,¹⁹ del quale riporteremo diversi brani. La commedia si apre con l'inseguimento, più che corteggiamento, della barbara Taurina da parte del barbaro Giroto. Per identificare i rustici abitanti della valle, Lope adotta per lo più nomi classicamente atteggiati: Mileno, Geraldina, Triso, Marfino, Pelasgo, ecc. Si tratta del consueto stilema volto a suggerire, ovunque sia isolamento montano e silvestre, una forma d'Arcadia. Una scelta analoga e particolarmente vistosa risale ad una commedia affine, come vedremo meglio in seguito, alle Batuecas: ne *Los Guanches de Tenerife y Conquista de Canaria* (tra il 1604 e il 1609) Lope aveva modificato il nome d'un indigeno canario, che nella fonte da cui aveva tratto il soggetto risultava un esotico Guaamee, in Sileno.²⁰ Qui emerge che uno dei surriferiti nomi dei selvaggi (Mileno) coincide con quello del celebre «villano del Danubio» di Antonio de Guevara, di certo non casualmente, se consideriamo la grande fortuna di questo piccolo testo: come spesso accade, la rusticità incolta viene associata non solo all'Arcadia, ma anche a saggezza e nobiltà morale.²¹

Ma è da notare soprattutto l'epiteto "barbaro", in seguito insistentemente ripetuto, predicato degli abitanti della valle. Occorre ricordare al proposito che la definizione di "barbaro" paradigmatica per l'epoca è fornita dallo stesso José de Acosta in un luogo altamente strategico quale il proemio del *De procuranda Indorum salute* – testo decisivo non soltanto per gli spagnoli: *Los autores entienden comúnmente por bárbaros los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres*. Tale "barbarie" designa esplicitamente gli indiani d'America, anche se subito dopo, com'è notissimo, Acosta sostiene la necessità di differenziare le varie genti di costoro attraverso la distinzione tra le specie di barbarie.²² Il concetto di "barbarie" è tutt'altro che

¹⁹ L'edizione usata è nel vol. 215 della B.A.E., Madrid, 1968. Cito nel seguito con l'indicazione della pagina e della colonna.

²⁰ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *Estudios* cit., pp. 285 ss.

²¹ *El villano del Danubio*, in *Reloj de príncipes, ó vida de Marco Aurelio y de su mujer Faustina* [1532], in *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, 1953, pp. 160-166. Il villano è un barbaro contadino germanico che si presenta a Marco Aurelio per lamentare gli arbitrii dei giudici inviati da Roma alle sue terre. Egli, che si chiama Mileno, è quasi *animal en figura de hombre* (p. 160) ed è coperto di *vestiduras monstruosas* (p. 161), ma parla splendidamente fin quasi ad umiliare il Senato; viene infine fatto patrizio romano. Il modello americano è nel testo certamente adombrato. Cfr. J.A. MARAVALL, *I pensatori spagnoli del "secolo d'oro"*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, 1987, III, pp. 611-693, a p. 639; anche C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, 1998, pp. 21 ss.

²² J. DE ACOSTA, *Proemium del De procuranda Indorum salute* (1588), tr. sp., in *Obras* cit., pp. 392 ss. L'Acosta rimanda all'*In omnes S. Pauli epistolas commentaria* di S. Tommaso, per due passi rispettivamente dalla lettera ai Romani e dalla prima ai Corinzi (c. I l. 5; c. XIV l. 2). Una ca-

univoco: la definizione generica è analiticamente insufficiente agli scopi di chi tale concetto usava per intendere i popoli alieni.

Dalla definizione tradizionale non si discosta, nella pratica, Lope, né qui né in alcun altro testo rilevante: nessuna ombra di montaignismo in lui. Una simile idea classica del "barbaro" era d'altronde sottintesa anche da Grozio in apertura del *De jure belli ac pacis* (1625); e anch'egli aveva in mente soprattutto gli Americani.²³ E certo non c'è bisogno di questi esempi per avere confermato che le chiavi di lettura teoriche della politica e della società – in particolare, in relazione ad un concetto così pregnante come quello di "barbarie" – sono all'epoca intimamente connesse o direttamente desunte dal rapporto con gli Americani: il che ribadisce che questa stretta attinenza illumina non poco il testo di Lope.²⁴

Intanto, le profferte alquanto eccessive e miste a minacce di Giroto a Taurina sono un'eccellente occasione per cogliere icasticamente il carattere di costui, il che ci è utile perché di tutti i barbari della valle egli è il più barbaro. Egli stesso orgogliosamente si vanta di essere *home robusto, para las lides disposto* (354a); poco dopo se ne esce in un superbo autoencomio:

¿Sabes tú, endebre garzón,
que contra el mismo Sol pecas,

ratterizzazione più precisa e decisiva per la letteratura contrattualista è nell'*Historia natural y moral* cit.: «Los antiguos y primeros moradores [della Nuova Spagna] fueron hombres muy bárbaros y silvestres, que sólo se mantenían de caza [...] no sembraban ni cultivaban la tierra, ni vivían juntos [...] habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente sin ninguna policía, desnudos totalmente. Cazaban [...] aun inmundicias, como culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos, y de esto y de yerbas y raíces se sustentaban. Dormían por los montes en las cuevas y entre las matas [...] no tenían superior, ni le reconocían, ni adoraban dioses, ni tenían ritos, ni religión alguna» (pp. 208-209. Si tratta, evidentemente, del primo stadio di barbarie). In generale, l'analisi della barbarie è condotta in stretto rapporto con quella del *gobierno* (ivi, pp. 191 ss.). Sulla distinzione tra barbari vedi anche LAS CASAS, *Apologética historia*, in *Obras escogidas*, IV, Madrid, 1958, pp. 434 ss., e G. BOTERO, *Relazioni universali* cit., IV, III, pp. 43 ss. Sulla paradigmaticità della distinzione fornita da Acosta, cfr. autorevolmente LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi* cit., pp. 97-98. Elemento decisivo nella distinzione dei barbari è anche quello religioso: è da osservare che per "religione" si intende e ci si attende qualcosa se non di identico, per lo meno di non radicalmente dissimile dalle fondamentali nozioni della civiltà religiosa europea; tutto ciò che ne fuoriesce sarà "superstizione": cfr. ad es. J. LOCKE, *Essay on Human Understanding*, I, III, 13 ss. Cfr. anche PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 9 ss.; M. BATAILLON, *L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Clavijero*, in *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, 1966, pp. 75-95.

²³ Per Montaigne (ricordiamo che gli *Essais* sono completati con l'edizione del 1595), cfr. testi notissimi quali *De la coutume* (con la famosa accumulazione di esempi "immorali"); *Des cannibales*, I, XXXI; o *Des couches*, III, VI. Quanto a Grozio, cfr. *De jure belli ac pacis*, I, I, 12. D'altronde, nella stessa opera Grozio aveva pure spiegato che nella comunanza dei beni condotta con *simplicitate eximia* dagli Indiani era da vedere una situazione umana originaria. Si tratta del celebre II, II, 2 dell'opera, dove questa *simplicitas*, piuttosto ignoranza dei vizi che nozione delle virtù, è continuamente proclamata, con varie attribuzioni: *magna simplicitate, vita simplice & innocente*, etc.

²⁴ Cfr. anche M.A. MORINIGO, *América en el teatro de Lope de Vega*, Buenos Aires, 1946, pp. 142-143.

que soy en esta ocasión
del valle de las Batuecas
el más soberbio varón?
¿Sabes que el más fuerte enebro
deshago, desganchó y quiebro?
¿Que arranco un fresno de cuajo,
y que un castaño desgajo,
si con él mis fuerzas pruebo?
¿Sabes que descuerno un toro,
que un jabalí desquijero,
que por la prenda que adoro
ciervos, que en el curso paro,
traigo en la choza en que moro?
¿Sabes que porque reservo
la fuerza, fugí veinte años
de mojer, que es mal protervo,
más que enebros ni castaños,
jabalí, toro ni ciervo?
¿Mas, ende, por qué me canso?
Para morir te apercibe (356a).

Con il tocco misogino Lope specializza all'estremo questo personaggio nel ruolo del colossale e vanaglorioso rude selvaggio. Egli si rivolge qui così minacciosamente all'amante in carica di Taurina, Mileno, che al contrario come barbaro sembra essere un vero prodigio di educazione e *politesse*. Il gioco delle *liaisons* si completa, per il momento, con l'entrata in scena di Geralda, innamorata del possente Giroto. È proprio costei che ci informa di un curioso sviluppo in corso nella microsocietà della valle:

Ha propuesto a los Batuecos
Triso no sé qué embelecó,
de que el de más seso y talle
gobierne y rija este valle,
montes y páramos secos;
que diz que los animales,
con serlo, tienen gobierno,
y que es males que homes tales
estén sin él (357a).

Eccoci nel nucleo ideologico della commedia. Sarà bene chiarire, come si vedrà meglio tra breve, che non ha qui luogo un contratto così come questo concetto è stato costruito nella tradizione filosofica: manca qui e nel seguito qualsiasi riferimento esplicito ad un *pactum*, alla cessione dei diritti, ecc.; siamo, però, innanzi al momento decisivo della formazione e deliberazione po-

litica. I batueci sono immaginati da Lope nell'istante iniziale della consapevolezza politica: grazie a questa, da uno stato primitivo che non può in alcun modo essere detto *gobierno* essi si indirizzano alla monarchia (elettiva, beninteso, come era attestato accadere presso le popolazioni selvagge dai resoconti americani).

Delle ragioni che venivano generalmente addotte per spiegare l'evoluzione in questione, il testo di Lope non solo non fa parola, ma nemmeno lascia indizi di una preferenza in uno od altro senso, se non per esclusione. In anni immediatamente successivi, per Grozio il salto di qualità accadeva a partire dall'insorgere di passioni contrarie alla *simplicitas* originaria a causa dell'invenzione di arti che comportano una certa *rerum distributio*; per Pufendorf, anche l'aumento demografico finiva con l'avere effetti simili.²⁵ Nel testo di Lope, nessun cenno ad arti nuovamente rinvenute, né a ribellioni per i terreni, o dei giovani nei confronti degli anziani (sebbene questa polarità sia adombrata in ogni contesa tra innovazione e conservazione e dunque anche stavolta). Quanto alla dimostrazione hobbesiana della necessità del sottomettersi tutti al potere assoluto del Leviatano, essa stessa e i presupposti che le stanno alle spalle sono lontanissimi dall'universo culturale ed ideale di Lope. I dissidi che *en passant* vengono accennati, anzi vengono fatti intuire, come presenti all'interno della società batueca, hanno poco valore sia nel senso classico della progressiva corruzione della società naturale che ancora agisce in Grozio o Pufendorf, sia in quello modernissimo hobbesiano.

Non c'è da sorprendersi. Non solo Lope è tutt'altro che filosofo, per condizione ed interessi nonché temperamento, ma anche la stilizzata modulazione arcadica che ha consapevolmente adottato non gli lascia molta possibilità di concepire analiticamente le tappe di un progressivo incrudelire del popolo rimasto senza reggimento; tantomeno gli lascia pensare una naturale ferinità quale quella dell'*homo homini lupus*. Finché si resta nell'ottica delle "ragioni", Lope finirebbe per non trovarne alcuna che giustifichi l'evoluzione politica: anzi è indubbio nel suo testo – lo vedremo meglio in seguito – un elemento di fascinazione, anch'esso classicamente letterario, ma pure anticipatore di fermenti tipicamente moderni, nei confronti della naturalità della vita dei selvaggi.

Occorre allora rivolgersi a concezioni più tradizionali, pur se non diametralmente lontane dalle prospettive del giusnaturalismo moderno almeno nel

²⁵ Rispettivamente, *De jure belli ac pacis*, II, II, 2; *De jure naturae et gentium*, II, III, 3, 5-12 (anche J. DE MARIANA, *De rege et regis institutione* [1598], tr. it., *Il re e la sua educazione*, Napoli, 1996, pp. 17-19). Per ricerche sulle premesse di Grozio nella scolastica giuridico-teologica spagnola, cfr. G. GURVITCH, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, pp. 173-190; G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Bologna, 1955, *passim*. Per una rapida definizione e distinzione di contratto sociale vero e proprio e contratto di governo, vedi il classico J.W. GOUGH, *Il contratto sociale*, tr. it., Bologna, 1986, p. 15.

suo momento germinale, se non per ritrovare in pieno il modello dello sviluppo delle Batuecas quantomeno per individuare una falsariga che si attagli a ciò che di esse ci viene detto; senza con ciò pretendere, irrealisticamente, di reperire uno schema teorico applicato con esattezza in un contesto che resta senza dubbio di creazione letteraria.

È importante in questa prospettiva che, in realtà, non troppo ovvio sia fino a che punto lo stato nel quale si trovano i batueci possa esser detto "di natura". Esistono tre sensi, spesso ma non necessariamente riuniti, di "stato di natura": esso può essere opposto alla grazia, o allo stato civile, o allo stato politico. Se nel primo e secondo i batueci senza dubbio rientrano, relativamente al terzo viene inevitabilmente in luce l'ambiguità del concetto di "stato politico".

La situazione batueca è caratterizzata da forme associative primordiali, quelle stesse che Acosta individuava nel brano dalla cui citazione abbiamo preso l'avvio (si tratterebbe, dunque, del secondo stadio della barbarie). Esse sono caratterizzate dall'assenza di un'autorità stabile e, pertanto, dall'incipiente disordine; tuttavia, esprimono la naturale *socialitas*²⁶ e rendono possibile apprestarsi a sottoscrivere un *pactum subjectionis*.²⁷ Detto in altri termini, la comunità precorre la propria definizione istituzionale e la stessa, eventuale, definizione contrattuale del patto (così come il potere "naturale" di stampo sostanzialmente patriarcale precede esso pure la propria istituzionalizzazione). Non solo. Pur incerto, resta altamente probabile un fatto decisivo e comunemente attribuito ad entità umane anche primitive, e cioè un'organizzazione in strutture familiari;²⁸ rilevante in senso opposto, d'altra parte, l'assenza dei commerci, in quanto gli scambi commerciali impediti venivano ad essere un criterio di legittimazione della conquista altrui.²⁹

Data l'equiparazione di società e società politica, che domina nelle concezioni dei giuristi-filosofi e della seconda scolastica, e la conseguente radicale negazione di ogni possibilità di società a chi non vive in regime politico, per chi si interessava dei selvaggi la presenza o meno dello "stato politico" veniva ad essere fondamentale. Per un Hobbes, che cita regolarmente i selvaggi americani come esempio del suo stato di natura,³⁰ l'intesa che si può talvolta

²⁶ Sul preesistere della *socialitas* allo Stato, cfr. ad es. lo stesso PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, I, II; VII, I, 3; sulla sua inadeguatezza, VII, I, 7 e III, 1.

²⁷ In questo senso, vi è analogia con PUFENDORF, *De officio hominis et civis*, II, 1, 2.

²⁸ Sulle famiglie, cfr. GROZIO, *De jure belli* cit., II, XX, 40, 84. Cfr. anche PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., p. 56 e *passim*.

²⁹ VITORIA, *Relectio* cit., pp. 79-81.

³⁰ Cfr. *Leviatano*, XIII; *De cive* (che nel frontespizio della prima edizione, Paris, 1642, ha una scena di combattimento tra selvaggi americani), I, 13. Cfr. la celebre espressione di Locke, appassionato cultore di relazioni di viaggio: «Al principio tutto il mondo era come l'America» (*Two Treatises*

riscontrare in queste entità è un fenomeno solamente naturale (il che è confermato dalla piccolezza di tali comunità), da contrapporre all'artificialità delle entità propriamente politiche: si tratta, dunque, di *homines* e non di *cives* – e non è da dire quanto questa distinzione sia decisiva. Non a caso, dai difensori delle attitudini e delle qualità degli indiani il punto controverso della equiparabilità dei loro reggitori ai governanti europei era risolto in senso affermativo perché ritenuto necessario per ascriverli pienamente all'umanità socializzata.³¹ Appare evidente, in ogni caso, che il campo dei veri e propri *homines sylvestres*, caratterizzati dall'assenza totale di regime politico, si va tra '500 e '600 progressivamente riducendo:³² in sostanza, la migliore conoscenza delle specificità americane allarga il concetto disponibile di "organizzazione politica" (il problema sarà, piuttosto, che in tali organizzazioni sembra mancare il fattore gerarchico-costrittivo apparentemente così tipico della politicità).

Ora, nella visione politica iberica, anche in un Molina, pur così innovativo teologicamente e nella concezione antropologica, il modello politico tradizionale non è essenzialmente messo in discussione,³³ anche quando ad esso si accompagni una forma pattizia. Certo, vi è distinzione tra la spinta naturale alla società e l'atto intenzionale di unione che costituisce la società politica,³⁴ ma il modello resta prossimo ad uno schema concreto e tangibile di organizzazione umana: e ciò fa sì che tra «società originaria e primitiva e la società ultima e perfetta che è lo stato, vi è un rapporto di continuità o di evoluzione o di progressione, nel senso che dallo stato di famiglia allo stato civile l'uomo è passato attraverso fasi intermedie che fanno dello Stato, anziché l'antitesi dello stato prepolitico, lo sbocco naturale», al contrario della dicotomia hobbesiana; e ciò dipende dal fatto «che sin dall'origine gli individui vengono presentati riuniti in società».³⁵ Il punto è che tradizionalmente il consenso viene conferito

on *Government*, II, V, 49; tr. it., *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Torino, 1960, p. 276); e cfr. infine B. DE FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), in *Oeuvres*, III, Paris, 1752, pp. 287-289, che sottolineando l'affinità tra le leggende americane e quelle greche sembra riprendere le osservazioni gesuitiche.

³¹ E dunque Las Casas sosteneva il "regime politico" repubblicano degli Americani: *Apologética historia*, XLVI; cfr. anche ID., *Historia de las Indias*, I, XLVI; II, LVIII; in *Obras Escogidas* cit., III, pp. 155 ss. (nella sterminata letteratura su Las Casas si può vedere M. MAHN-LOT, *Bartolomé de Las Casas e i diritti degli Indiani*, tr. it., Milano, 1985, con bibliografia; C. FORTI, *Lectures de Bartolomé de Las Casas: uno specchio della coscienza, e della falsa coscienza dell'Occidente attraverso quattro secoli*, «Critica storica», n. 1, 1989, pp. 3-52). Cfr. anche PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, I, III, 10 (riferito ai Germani, che però sono in parallelo agli indiani).

³² F. TINLAND, *L'homme sauvage, homo ferus et homo sylvestris*, Parigi, 1968.

³³ Cfr. MOLINA, *De justitia et jure*, I, II, 22 e *passim*. In generale cfr. V. CARRO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951.

³⁴ MOLINA, *De justitia et jure*, II, XXII, 6-11; R. HOOKER, *The Laws of Ecclesial Polity*, I, X, 1. Lo stesso gradualismo si ritrova infine in Althusius (cfr. GOUGH, *Il contratto sociale* cit., pp. 107-111).

³⁵ N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO – M. BOVERO, *Società e stato nella fi-*

da una preesistente comunità; dal contrattualismo moderno invece viene introdotta l'innovazione decisiva per cui il consenso *fonda* la comunità: questa fondazione è dunque l'atto politico originario. Proprio perché, al contrario, i batueci sono già un *populus*³⁶ essi si sottomettono come comunità e non quali individui, ovvero si sottopongono ad un'autorità legittima e superiore. Detto diversamente, a differenza dell'assenza anti-paternalistica dei gradi intermedi,³⁷ Lope, come un Filmer, asserisce precisamente la struttura familiare della società e dunque dello Stato; come era evidente, ancora una volta, anche in Solórzano o Acosta.³⁸ Testi teorici e letterari si illuminano reciprocamente, nel duplice senso delle coordinate teoriche messe in campo e dello sfondo narrativo-legendario adombrato nell'immagine dei selvaggi americani.

Forniti di queste elementari strutture al confine tra il naturale e il politico, ma in un quadro in cui *naturale e politico sono in continuità* piuttosto che separati da uno scarto, nonché in grado di dotarsi di un condottiero e ormai usciti dal nomadismo originario cui devono l'inizio della loro vicenda, i batueci si apprestano a compiere un ulteriore, decisivo, salto di qualità.

3. Occorre in effetti, inquadrata la plausibile ideologia fondamentale della commedia di Lope, ancora esaminare la sua effettiva realizzazione secondo i moduli appena accennati. Per prima cosa, si noti che la società batueca originaria è almeno in un punto caratterizzata esplicitamente come una sorta di egualitarismo:

Non se acuerdan
los mas ancianos del batueco valle
de haber oído sus mayores, Triso,
que jamás algún home de nosotros
hobiese sido más que sus iguales (357b).

lososia politica moderna, Milano, 1984, p. 52. Ben diverso in questa luce lo schema giusnaturalista (con la parziale eccezione di Grozio, *ivi*, pp. 68-70; sulla naturale socievolezza, pur insufficiente a spiegare l'origine della società civile, cfr. tuttavia PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, II, III, 15 e II, V).

³⁶ Il problema è molto complesso e non pretendiamo di definirlo, ma solo di richiamarlo. Cfr. la celebre definizione di Cicerone (*De re publica*, I, XXV, 39), dove si trovano sia il necessario *consensus* sia la naturalità dell'aggregazione.

³⁷ BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico* cit., p. 111.

³⁸ Cfr. *Política Indiana* cit., pp. 417-429. Sulle idee di Solórzano sotto questo profilo cfr. F.J. DE AYALA, *Ideas políticas de Juan de Solórzano*, Sevilla, 1946; S. ZABALA, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, 1944, pp. 98-104. Sull'origine dello Stato dalle famiglie, cfr. anche ad es. L. DANAUES, *Politicae christianae libri septem*, Genève, 1596 (pur se il *domesticum Imperium* è *toto genere diversum a Politico seu Civili Imperio*, I, IV).

Ma nessuna apparente simpatia per questa condizione "naturale", da parte di Lope: essa, ripetiamo, non è *gobierno*; piuttosto va osservato che, come si accennava in precedenza, la tradizione ha una stringente forza coercitiva, e, se questa è stata sviata da un accidente storico come quello capitato ai goti batueci, sarà difficile uscirne senza un aiuto esterno. Occorrerà anzitutto, di fronte ai tipici discorsi dei più retrivi egualitaristi (tra cui non è caso che vi sia Giroto, per quanto tentato dal miraggio di divenire re: 359ab), come questo che segue:

En esta lengua habramos, estas chozas
nos cubren, estos árboles sustentan,
y la caza que matan nuestros arcos.
Si vivimos en paz sin ser regidos
y nos habemos aumentado tanto,
¿por qué das ocasión que nos deshaga
alguna envidia donde nunca reina? (358a)

Mirare ad allargare gli orizzonti, immaginare un inaudito al di là della valle, far sospettare un mondo oltre le Batuecas, insinuare il pericoloso desiderio della storia. È quanto fa abilmente il propugnatore principale della riforma politica, Triso; egli sottolinea la sproporzione, dagli altri inavvertita, tra la potenza della natura e le dimensioni della valle; rivela poi di aver scoperto poco innanzi una misteriosa, antichissima spada: e poco dopo, dove questa era stata trovata, davanti agli occhi degli stupefatti batueci viene alla luce addirittura uno scheletro fornito di lancia e scudo, che non manca di esibire due castelli e due leoni in modo che il gioco, per lo spettatore, sia totalmente scoperto (358 e 360b 361a). Triso trae buon partito da queste meraviglie:

Esas casas, que pintadas
se ven en este trabón,
non son en Batuecas halladas,
que nuevas casas no son
tan polidas fabricadas.
Ni esos fuertes animales,
tan feroces y tan listos,
con garras y lanas tales,
son en nuestra valle vistos
por montañas ni arenales.
Luego es señal que hay más gente,
más mundo y cosas más bellas (361b).

Viene in chiaro che i batueci sono in un momento di svolta della loro storia, ovvero nel momento che la inaugura, che dà loro congedo da una inconfondibile preistoria. La loro confusa insoddisfazione, nutrita del presentimento

dell'altro mondo e del germe della curiosità, attende solo il momento di tagliare. Essi sono scontenti della loro condizione, ne percepiscono per la prima volta i limiti e le miserie (cfr. anche, a titolo di esempio, 371a). È questo che li renderà tra poco così ammirevolmente pronti ad accogliere la civiltà, senza coercizione di alcun tipo: esattamente come nell'autointerpretazione degli europei accadeva agli indigeni americani non appena convertiti e resi consapevoli.

Della successiva presentazione dei protagonisti civilizzati della commedia, i due amanti che scopriranno la gente isolata nella valle, è interessante soprattutto qualche luogo che lascia intravedere la dimensione occultata della loro volontà di fuga.³⁹ La rivendicazione della vita selvaggia è *topos* rimesso in auge all'epoca di Lope dal contatto con la natura vergine d'America e con i popoli autoctoni. Proprio perciò è importante cogliere gli indizi, appena percepibili, in questo senso (363b, 364b, 365a, e poi specialmente due bei passi come 374b, 390a, ecc.).

Il primo incontro di Brianda con i barbari è alla duplice insegna della meraviglia e di una appena dissimulata ironia. Ricordiamo che non sono solo don Juan e Brianda a scoprire la valle, ma, anche, sono gli abitanti di questa a scoprire il mondo. Nel primo incontro Brianda nota subito: *¡Qué bárbaro tan extraño!*, e alla fine: *monstruo* (367). Mileno, da parte sua, è invece colpito dalla bellezza della straniera. Lope ci presenta il mostro batueco che da subito sente oscuramente la superiorità dell'aliena, icasticizzata nel candore della pelle (367a, e in seguito questo elemento sarà ancora accennato). Ma è da osservare soprattutto che Brianda e Mileno si accorgono di parlare la stessa lingua, e Lope ci lascia intendere la sorpresa di questa vera e propria agnizione, così carica di significato:

Brianda ¿Si hablará? ¿Qué le diré ?
 ¡Si es serrano! ¡Hola! ¿Quién va?
 ¿Huyes?
Mileno Non fuyo de vos (367a).

Appena dopo si svolge un importante dialogo tra i batueci e Brianda, che, in sostanza, non è altro che una lezione di civiltà ispanica del Siglo de Oro ai barbari. Brianda li ammaestra rapidamente sul mondo che essi ignorano: anzitutto, che esiste un Dio e un Re – il loro re (371b: a ciò segue qualche altra nozione politica: la società esterna si regge perché gli *hombres*, dice Brianda, *entienden / cada cual es su ejercicio, / que unos de los otros penden*, 372b).

³⁹ ROZAS, «Las Batuecas del Duque de Alba» cit., ha ipotizzato uno sfondo autobiografico per questa fuga degli amanti (pp. 317-319).

Ogni coordinata politica o sociale si accompagna a quelle teologiche, e viceversa.

Triso ¿Qué es cristiano?
 Brianda El que la ley
 de Cristo, Dios soberano,
 sigue, que es divino Rey,
 porque el nuestro es Rey humano (373).

Se pure ai batueci mancano i termini e pertanto i concetti ad essi riferiti, e tutto il dialogo trae il suo divertimento dai reiterati tentativi di definizione di nozioni apparentemente elementari da parte di Brianda, tuttavia sostanzialmente c'è intesa. Si potrebbe ricordare che proprio così pareva spesso che andassero le cose con gli Americani, ma in questo caso il buon esito deriva ed è garantito dalla condivisione della lingua oltre che di un fondo culturale e religioso comune per quanto quasi totalmente rimosso. Quando Brianda si interroga su questo, e chiede in qualche modo lumi ai batueci, giungerà alla conclusione inevitabile:

Sin duda sois castellanos
 de la perdición de España,
 que huyendo los africanos,
 cerrados de esta montaña,
 habitáis en estos llanos (374a).

I barbari si svelano per consanguinei, parenti perduti e finalmente ritrovati, veri castigliani. Ciò legittima in pieno, in un modo che sarà visto brevemente anche in seguito, e anche in un senso legale tutt'altro che estraneo alle preoccupazioni più tipiche dell'epoca, la prossima assunzione di queste genti nel corpo politico. Non siamo lontani da una ripresa del motivo tradizionale spagnolo del rapporto, in parte problematico, con l'eredità-identità visigota: i goti vengono qui da Brianda ricivilizzati, come a suo tempo gli iberoromani li civilizzarono e assimilarono, convertendoli dal loro originario arianesimo; ma essere goto è anche titolo di merito, garanzia di nobiltà e non semplicemente di purezza di sangue.

Ci si approssima alla normalizzazione decisiva del caso batueco. Un villano del mondo esterno ha visto un batueco, e informa dell'orrida visione altri compari e il sindaco del villaggio (i nomi sono da manuale pastorale: Belardo, Lucindo, Valerio).⁴⁰ Belardo in realtà è assai indeciso sulla natura di ciò che ha scorto in lontananza:

⁴⁰ Non bisogna però trascurare il peso che possiede, tanto nella descrizione di questi rustici

Belardo Vi a la sombra de un verde cabrahigo
 un monstruo, un hombre, un animal sentado.
 Lucindo Animal, monstruo y hombre: ¿de qué modo?
 Belardo Porqué me pareció que lo era todo (386b).

Poco dopo (388b) si viene a sapere che il selvaggio intravisto in questione è lo stesso Don Juan. Rispetto a Brianda, costui gioca un ruolo minore nelle vicende della commedia, ma qui la sua presenza è molto importante. Egli infatti ad occhi spagnoli, barbuto e coperto di pelli, appare ormai del tutto indistinguibile dai selvaggi, colossale come uno dei veri bestioni batueci: Belardo ne parla come di *una como esta nunca vista fiera* (387a). Tale esito di inselvaticimento è confermato poco dopo dal dialogo tra Juan e Brianda:

Don Juan Bárbaros estamos ya.
 Brianda Hasta el alma lo parece.
 Don Juan Ya no hay vestido ni cosa
 de las que habemos traído.
 Brianda Conforme al alma el vestido (388).

Un altro spagnolo che è con Juan e Brianda nella valle ci precisa la cronologia della loro permanenza: per anni, ormai, hanno vissuto isolati dalla civiltà (392b). Se ne lamentano, ma qualche dubbio insorge inevitabilmente nel letto-re. Davvero hanno percepito la loro robinsonata arcadica come una sventura? Davvero Lope può darci ad intendere che tornare indietro fosse così difficile da essere pressoché impossibile? E può essere davvero priva di significato la raggiunta perfetta indiscernibilità, esteriore e non solo, dei tre spagnoli dai selvaggi batueci? Quanto meno, si assiste ad un processo speculare: all'incipiente incivilimento dei barbari si accompagna il ritorno alla natura dei civilizzati. In un altro episodio, Mendo, l'amico in questione, origlia i discorsi dei villani, organizzatisi in una spedizione esplorativo-punitiva e ormai prossimi alla valle, e li percepisce come rivolti, minacciosamente, a *nosotros batuecos* (393ab, 394a). Valga il riferimento a un celebre episodio quale l'avventura di Cabeza de Vaca, la cui fallita spedizione in Florida fu l'occasione di una immersione sconvolgente nei costumi e nelle identità degli americani.⁴¹

Ma poco dopo si fa innanzi l'autorità costituita. Il duca d'Alba si approssima anch'egli alla valle. Informato delle novità dai campagnoli suoi sudditi, si

quanto degli stessi batueci (a loro volta con ogni probabilità destinati a divenire *labradores*), la vera e propria esemplarità ideologica posseduta nel teatro di Lope dall'ambito dei *labradores* in quanto eredi incontaminati della tradizione cristiana (cfr. ad es. F. LAZARO CARRETER, *Lope de Vega. Introducción a su vida y obra*, Madrid, 1966, p. 204).

⁴¹ Si può vedere la sua relazione sull'episodio, scritta quando dopo sette anni tornò alla Nuova Spagna, in *Naufragi*, tr. it., Torino, 1989.

mostra non tanto sorpreso quanto subito conscio dei suoi doveri. Ecco il suo breve discorso, tipico di quelli a sfondo latamente "politico" che mai mancano nel più peculiare teatro di Lope, e che esprime, *more solito*, la tranquilla nozione del giusto e del da farsi propria dei personaggi deputati ad incarnare la consapevole accettazione dei valori pubblici:

¡Hombres de casi setecientos años,
de habitación en un profundo valle,
sin conocer que hay Diós, ni rey, ni leyes!
¿En que libro se escribe mayor fabula?
Ahora bien, esto es cosa que me toca,
como señor de aqueste monte y valle,
y más como a cristiano caballero.
Yo pensaba cazando entretenerme
por estas sierras jabalíes y osos:
la caza sea de estos hombres bárbaros.
Júntense los villanos de estos valles,
y con diversas armas y azadones
abran camino a los caballos míos;
que he de bajar yo mismo a ver el valle,
y reducir a esta perdida gente
a Dios, a rey y a ley y a orden política (398a).

Avviene l'incontro tra il duca e gli abitanti della valle. Giroto, guardacaso, è colui che, pur senza abbozzare una vera resistenza, esprime qualche tenue dubbio o manifesta qualche sopravvivenza dell'antico ordine – come l'invocazione al Sole, unica entità superiore conosciuta dai batueci (400a) –, come di prammatica sulla scorta delle informazioni dalle Indie. Ma una adeguata, dotata interpretazione delle iscrizioni e dell'araldica delle armi appartenute all'antico goto, nel frattempo entrate in possesso degli spagnoli, consente di esplicitare quella legittimazione cui si è fatto in precedenza cenno: al loro possessore, il defunto Teodofilo, nipote del re don Rodrigo (l'ultimo re visigoto, morto sul campo di battaglia contro i mori del conde don Julián), si darà *honrosa sepultura, / cual es digna de un principe cristiano*; e il duca può, ora, correggere il maggiordomo, che gli annuncia il sopraggiungere dei barbari: non più si potrà parlare di tali, sibbene dei *descendientes de los reyes godos* (402ab). Come abbiamo già notato, la peculiarità dei batueci è certo di essere barbari, ma (ossimoricamente) barbari nobili, discendenti dalla matrice visigota, rivendicata nell'epopea di una Spagna costruita contro i musulmani. In ultima analisi, la loro nostalgia della civiltà e della storia è, appunto, una nostalgia che presente oscuramente l'innaturalità derivata, per così dire, dello stato apparentemente naturale in cui si trovano; mentre, d'altra parte e specularmente, la corrispettiva nostalgia della natura da parte degli amanti in fuga dal palazzo di Alba si rivela infine quale illusione o immaginazione sterile.

4. Appare chiaro che il soggetto offriva a Lope tutte le attrattive di una versione ulteriore dell'eterno motivo del dissidio, nutrito di reciproca attrazione, tra civiltà e barbarie. Ed è questo, in buona sostanza, ciò che egli fece. Lungi dall'essere l'unica opera di Lope nella quale sia rinvenibile il tema in questione, *Las Batuecas* si apparenta ad alcuni altri testi, cui diamo ora un rapido sguardo comparativo.

Il più noto è certamente *El Nuevo Mundo descubierto por Cristobal Colón*, di qualche anno antecedente: ma la qualità di questa commedia è nettamente inferiore, fondandosi la fama relativa che la accompagna assai più sul soggetto che sull'esito artistico. La divertita narrazione delle improbabili vicende dei rustici abitatori della valle estremegna, nel mentre si sposa meglio della grandezza riconosciuta dell'impresa navigatoria al talento lopesco, ne costituisce anche un controcanto ironico e parodicamente sottodimensionato, una riproposizione in scala. Poiché, come s'è detto, *El Nuevo Mundo* precede di qualche anno *Las Batuecas*, alcune affinità tra le due commedie assumono un rilievo particolare, confermando al livello dei singoli episodi e microideologico la filigrana "americana" de *Las Batuecas*. Anche qui Lope immagina, sulla scorta delle relazioni, che ente supremo degli indiani che trova Colombo sia il Sole (142a e *passim*); anche qui, soprattutto, un'acuta coscienza dei problemi linguistici, ovviamente ben maggiori stavolta, dato che non è possibile riproporre la sorprendente persistenza dello spagnolo dei batueci (149-150). È definitivamente chiarito non solo il modello del passo delle *Batuecas* relativo all'impatto linguistico, vale a dire il complicato tentativo di comunicazione di cui parlavano regolarmente i testi dedicati agli Americani, ma anche, più in generale, che la coscienza da parte di Lope delle problematiche della comunicazione linguistica trova la sua origine prossima nell'attenzione europea a questi relativamente nuovi problemi. *Las Batuecas* si conferma un'America in scala, qualcosa come la barbarie della porta accanto, una sorta di radice quadrata delle questioni "barbare" che di esse salva l'essenziale. Per inciso, i fallimenti della comunicazione sono esposti in una forma che testimonia la precisa nozione di Lope dei resoconti di questi primi contatti.⁴²

Ma spicca soprattutto l'attenzione preminente di Lope al valore religioso dell'impresa di Colombo: si tratta di un Nuovo Mondo aperto alla Croce, come lo stesso Ammiraglio del Mare Oceano dice alla fine del secondo atto

⁴² Sulle questioni poste dalle lingue americane, cfr. ad es.: LOCKE, *Essay*, III, V, 8; CH. BECMANN, *Historia orbis terrarum, geographica et civilis*, Frankfurt-Leipzig, 1698², IX, III; J.F. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains* cit., II, IX; più specificamente sui problemi linguistici tra conquistati e conquistatori cfr. ad es. E. MARTINELL GRIFE, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y la Conquista*, Madrid, 1988; L. TERRACINI, *L'incomprensione linguistica nella Conquista spagnola; dramma per i vinti, comicità per i vincitori* [1959], in Id., *I codici del silenzio*, Alessandria, 1988, pp. 197-229; T. TODOROV, *La conquista dell'America*, tr. it., Torino, 1984, *passim*.

(156b). Tra le conseguenze di questo atteggiamento v'è anche l'occasione per ricapitolare le convinzioni di Lope in materia di religioni selvagge. Ne *Las Batuecas*, pochissime battute dopo che Brianda ha fatto fabbricare la prima croce della valle (378b),⁴³ un demonio evocato da un autoctono se ne esce in un lungo e mesto discorso di addio. Egli abbandona sconsolato la valle, costretto dalle croci che ormai la tappezzano (381b-382a). Chiude esclamando così: *¡seis siglos os engañe! / ¡Cristo vive, su cruz triunfa!* (382a). Come si è accennato, questa era l'opinione corrente su cosa fossero gli dei indiani (in generale, tutti gli dei), e su cosa capitasse loro dopo la conversione delle popolazioni che li adoravano alla vera religione. Nel contesto di una commedia come *El Nuevo Mundo*, mossa soprattutto dal motivo, in ottica evangelizzante, del ritrovamento di popolazioni idolatre, tali tematiche e concezioni dovevano trovare più ampia esposizione. Così nel dialogo tra l'Idolatria e la Religione, dove finiscono per intervenire anche il Demonio e la Provvidenza come rispettive chiavi di quei due atteggiamenti contrapposti (134-135); così nel disaccordo tra il frate e il cacicco locale (166-167), motivato dalle titubanze di quest'ultimo, non già nell'adottare il nuovo Dio, ma nel dare definitivamente congedo agli antichi, secondo un atteggiamento molto caratteristico degli indigeni, che era assai spesso constatato, non senza indignazione.⁴⁴

È da rilevare *en passant* una percepibile maggiore resistenza spirituale alla assimilazione, rispetto alle Batuecas: la causa ne è probabilmente che i batueci sono già parte del corpo etnico-religioso ispano-cristiano, e la loro permanenza nella barbarie va vista come una parentesi (in maniera non remota, ripetiamo, dal ben noto stilema arcadico); invece è esplicitamente indicato da Lope che gli abitanti di San Salvador sono profondamente (intimamente) barbari; egli usa toni assai più severi che con i batueci, anche se non esenti dalla sua caratteristica simpatia per gli umili. Una qualsiasi classificazione dei barbari li porrebbe in fondo, in linea effettivamente con l'opinione negativa ben precisa che si aveva degli isolani caraibici. Ad ogni modo, alla fine il Demonio abbandona quei luoghi con un discorso che anche nella strategica collocazione retorica è la chiarissima matrice di quello tenuto dallo stesso personaggio nelle Batuecas (*vencido soy; venciste, Galileo [...] pues hoy del nombre y reino me despojas, / tuyo es el mundo; redimiste el mundo*; 169b-170a).

Un simile parallelo può essere tracciato anche, e con esiti altrettanto interessanti, con *Los guanches de Tenerife y conquista de Canaria*, cui si è fatto

⁴³ In America si credeva talvolta di riconoscere croci, indicatori emblematici della cristianità, in simboli che risalivano a prima della colonizzazione, in modo da legittimare il possesso spagnolo ed attestare la remota evangelizzazione del Nuovo Mondo (cfr. ad es. F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia General de las Indias*, Zaragoza, 1555, I, 54).

⁴⁴ Sulla difficoltà di sradicare i vecchi dei, cfr. ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* cit., p. 142.

cenno in precedenza. Anche qui si parla di *bárbaros, in traje de pieles* (67a), e sono, ancora, giganti sproporzionati; e l'idillio tra la figlia del "re" canario e un capitano spagnolo ha molti punti di contatto con quelli schizzati in *Las Batuecas* nonché ne *El Nuevo Mundo*, esemplati tutti come sono sui molti racconti, che colpivano grandemente la fantasia degli europei, che si facevano dei rapporti con le donne indiane. Anche qui, a differenza che in *Las batuecas*, la resistenza militare, ma specialmente morale-culturale, degli isolani è, come da dati storici, molto più consistente ed orgogliosa: gli spagnoli vengono sconfitti una prima volta, per quanto valorosi, naturalmente a causa dello svantaggio numerico (96-97); ed è necessario un intervento combinato della Vergine e di San Michele per convincere gli indigeni a desistere (101-105, 115).

Ma soprattutto, anche qui almeno uno degli spagnoli, il capitano innamorato, si fa barbaro, per forse un anno. Così nel colloquio con la sua amante:

Castillo ¿Qué es lo que piensas de mí?
Dacil Que ya bárbaro te has hecho,
 después que te cubre el pecho
 el mismo traje que a mí (107a).

Il capitano imbarbarito prende in moglie la sua Dacil, avendo per testimone, come da usanza selvaggia quante altre mai (il che non gli sfugge), la roccia che hanno innanzi (108).

Ad ogni buon conto, la commedia si chiude con l'annuncio degli sponsali cristiani tra Castillo e Dacil: la roccia di fronte a cui il capitano aveva promesso non era che il luogo dove era solita miracolosamente apparire la Vergine ad alcuni indigeni. Poiché vi saranno altri due matrimoni, Lope può far osservare in conclusione:

Por lo menos, comenzamos,
la población con tres casas
y con tan sagrado templo
de la Virgen Candelaria,
que ha de ser nuestra Patrona (119).

Concludiamo anche noi, dunque, con questa endiadi decisiva, quella stessa con cui siamo partiti: case e fede, ovvero civiltà e religione. La separazione dal *commercium* cristiano-europeo viene sanata, la vita civile restaurata. È stato autorevolmente sostenuto che il pensiero politico spagnolo coevo è uno sforzo di ristrutturare uno spazio politico che in seguito al *descubrimiento* aveva assunto caratteri inauditi.⁴⁵ Questa chiave di lettura appare confermata dal-

⁴⁵ Cfr. MARAVALL, *I pensatori spagnoli del "secolo d'oro"* cit., pp. 624-625. Sul tema, si possono

la nostra analisi, pur in presenza di un certo margine di ambiguità. Il tranquillo consenso da parte di Lope nei confronti dell'ordine ispanico che ricompone incessantemente le infrazioni e prevale su ciò che al suo esterno lo circonda o su ciò che al suo interno si insinua non fa velo alla sensibilità acuta e talvolta simpatizzante nei confronti dello spazio "inaudito" di cui sopra. D'altra parte, solo a contatto con un materiale refrattario acquista valore la capacità di organizzare la realtà da parte di un ordine. Qualunque caos è predeterminato a risolversi all'interno di un Ordine, come sua istanza dialettica o frammento di un'emblematica *varietas rerum*; qualunque caos può, in effetti, essere *pen-sato* solo nella misura in cui viene affermata la sua subordinazione ad un *logos*.

ANTONIO ALLEGRA

ABSTRACT – In Baroque era, ideological key and political tenets emerged not only from philosophical texts, but also, and perhaps primarily, from literary and artistic invention. In Lope de Vega's play *Las batuecas del Duca de Alba* one can find an anthropological microcosm conveying some of the most important political notions devised by Europeans in relation to the New World natives. As it is well known, XVI and XVII century Hispanic thought was deeply interested in these communities and juridical or political reflections arose on this basis. In his comedy, Lope shows an interesting literary expression of these worries: the traditional Hispanic order is defied, even if finally reasserted, by America. Some references to other Lope's plays, which confirm the main themes of *Las Batuecas*, complete the essay.

vedere anche i classici: A. DEMPFF, *La filosofía cristiana del Estado en España*, tr. sp., Madrid, 1961; B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, Oxford, 1963.

JAMES HARRINGTON E IL PENSIERO POLITICO DI GROZIO (1656-1660)

Il nome di Harrington è legato principalmente alla pubblicazione del *Commonwealth of Oceana* (1656), nel quale chi fino ad allora era stato uno sconosciuto nobile di campagna al servizio di Carlo I affrontò in chiave costituzionale il discorso politico sulla repubblica inglese. A partire soprattutto dall'analisi di *Oceana*, gli studiosi di Harrington si sono divisi tra coloro che ne hanno sostenuto la derivazione dalla filosofia morale di Hobbes (e pertanto la non appartenenza a pieno titolo alla tradizione del repubblicanesimo «classico» inglese),¹ coloro che ne hanno sottolineato la continuità con la tradizione filosofica utopica risalente, in Inghilterra, all'opera di Thomas More,² e, infine, coloro che hanno considerato Harrington un estensore di «a neo-Roman, republican, or Machiavellian vision of political settlement».³

All'avvicinarsi delle celebrazioni del quarto centenario della sua nascita, Harrington continua a porre numerosi interrogativi agli studiosi, soprattutto in ragione della complessità e dell'eclettismo delle sue opere. Uno dei temi di fondo che tuttavia attraversa tutta l'opera di Harrington, dal 1656 sino al 1660, quando terminò la sua attività pubblicistica, fu il riferimento alla tradizione della *respublica Hebræorum*, quale modello a cui ispirare la riforma della repubblica inglese, al tempo minacciata dall'instabilità politica e dall'autoritarismo di Cromwell.

Nel 1656 Harrington considerò Israele come l'esempio più significativo dell'«ancient prudence» repubblicana, al quale i legislatori di *Oceana* si sareb-

¹ J. SCOTT, *The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism*, in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. by N. Philippson and Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

² J.C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society: a Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³ J.R. COLLINS, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005; B. WORDEN, *English Republicanism*, in *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, edited by J.H. Burns and M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; J.G.A. Pocock, *Historical Introduction*, in *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.