

Vizi e virtù di una “sociedad ensimismada”.

Maria d’Agreda e la Spagna di Filippo IV

Sara Cabibbo

Il 10 luglio del 1643 Filippo IV di Spagna, in viaggio per il fronte d’Aragona, si ferma nel monastero della Concezione ad Agreda nella Vecchia Castiglia, e conosce suor Maria del Gesù, nel secolo Maria Coronel Arana (1603-1665). Da qui ha inizio un epistolario di più di 600 lettere che durerà ventidue anni, fino alla morte dei due corrispondenti nel medesimo anno.

L’epistolario, più volte pubblicato in Spagna dove è stato oggetto di molti studi, non è stato viceversa mai tradotto e pubblicato in Italia; ed io - che lavoro da alcuni anni su Maria d’Agreda e sulle tribolate sorti del suo trattato *La mystica ciudad de Dios* - ho utilizzato un’edizione del 1991, con Introduzione di Consolación Baranda¹.

Non mi soffermo qui sulla complessa fisionomia della concezionista francescana a cui sono stati dedicati, e non solo in Spagna, moltissime indagini: fino ai più recenti contributi che hanno guardato alla biografia e alla spiritualità mistica e profetica di Maria d’Agreda nella prospettiva dei gender studies, mettendo soprattutto in evidenza l’intervento repressivo dell’Inquisizione sulla scrittura femminile².

1 María de Jesús de AGREDA, *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón d’Estado*, Introducción di Consolación Baranda, Editorial Castalia/Instituto de la mujer, Madrid, 1991. I saggi che ho finora pubblicato sulla concezionista spagnola sono i seguenti: «Il “libro serrado” di Maria de Agreda. Per un’analisi della cultura biblica femminile nella Spagna del Seicento», in *La Bibbia nell’interpretazione delle donne*, a cura di C. Leonardi e A. Valerio, Fondazione Franceschini di Firenze, Ed. del Galluzzo, 2003, 85-105; «Una “dama niña y hermosa” nella Nuova Spagna. Maria d’Agreda fra gli Indios, in Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina», a cura di G. Zarri, Congedo editore, Lecce, 2003, 111-127; *Una profetessa alla corte di Spagna*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I, 2003, 83-105; «Carismi femminili nella Spagna barocca», in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all’età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Viella, Roma, 2004, 179-184; *Memoriali, perizie, trattati. Scritture settecentesche per un’aspirante santa*, in corso di stampa.

2 La bibliografia su Maria d’Agreda è vastissima. Fra i contributi che hanno guardato alle sue vicende in una prospettiva di genere segnalo: Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velasquez, II, Madrid 1995, 83 ss.; Antonio CASTILLO GÓMEZ, «La pluma de Dios. María de Agreda y la escritura autorizada», *Via spiritus*, 6 (1999) 103-119; Clark A. COLAHAN, «María de Jesús de Agreda. The sweetheart of the Holy Office», in *Women and Inquisition*, ed. by M. E. Giles, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1999, 155-170.

Ciò che vorrei comunque sottolineare è che la vita di Maria de Agreda, la sua scrittura e il suo rapporto con Filippo IV si consumarono in tempi che da un contemporaneo furono definiti di «*commoción universal*»: quei decenni di guerre, miseria, fame, rivolte antimonarchiche, conflitti sociali e fra le fazioni di corte, che hanno ispirato la storiografia sulla crisi dei domini degli Austrias, ed in particolare la diagnosi di John Elliot sul legame fra la decadenza spagnola e il sentimento di introspezione collettiva che pervade gli intellettuali e le élites. A cominciare dal re, che sembra entrare in contatto con Maria d'Agreda, e confermare nel tempo questa relazione, soprattutto perché essa lo aiuti a guardare in se stesso, per trovare nei propri vizi le radici del male del suo regno e dei suoi sudditi³.

Una società ensimismada, quindi, rivolta a cercare in se stessa le ragioni della crisi e le strategie del riscatto; una società ripiegata su se stessa in cui - dagli autori degli arbitrios agli intellettuali e religiosi che in Spagna o nei domini spagnoli elaborarono la trattatistica teologico-politica del primo cinquantennio del XVII secolo -, tutti si rivolgono a scrivere della política de Dios (Francisco de Quevedo), o a delineare i caratteri di un príncipe político-cristiano (Diego Saavedra Fajardo)⁴. «Siendo Dios por que reinan los reyes - scrisse quest'ultimo - y de quien dependen sus grandezas y sus aciertos, nunca podrían errar si tuvieran los ojos en El»⁵.

La storiografia ha analizzato, come ho indicato, il regno di Filippo IV: e in particolare i conflitti fra i sostenitori del primo ministro Olivares e i suoi feroci detrattori, e la svolta assolutistica del sovrano dopo l'allontanamento dalla corte nel 1643 del conte duca («mi privado es la reyna» ebbe a dire il re alle descalzas di Madrid, desiderose di conoscere il nome del nuovo privado, il successore del primo ministro allontanato dalla corte, per pregare per lui)⁶. D'altra parte gli studi su Maria d'Agreda e la stessa Introduzione all'epistolario di Consolación Baranda, hanno evidenziato il ruolo di consigliera del re che Maria d'Agreda svolse a partire proprio dallo stesso anno della caduta di Olivares, il 1643, e la perfetta conoscenza che la religiosa aveva delle dinamiche politiche della corte, degli avvenimenti militari e dei conflitti sociali che attraversavano i domini del suo re. «Esta relación directa entre moralidad y éxitos militares y políticos - scrive Baranda -, entre religión y razón de estado ayuda a comprender el sentido de la correspondencia entre Felipe IV y sor María de Agreda»⁷.

Stimolata dal tema di questo convegno - Vizi, virtù e passioni -, e tenendo presente il contesto politico-culturale e religioso cui ho brevemente accennato, mi sono accostata alle lettere dell'autrice della *Mystica ciudad de Dios*, cercando di cogliere i vizi che, per un verso, la concezionista

3 John. H. ELLIOT, «Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII», in *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982, 198-223. Fondamentale, inoltre, per la comprensione della crisi spagnola del Seicento, e per l'analisi della cultura barocca che esprime le conflittualità, le tensioni sociali e la coscienza della crisi da parte dei contemporanei, è il testo di José Antonio MARAVAL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975.

4 Francisco de QUEVEDO, *Política de Dios, gobierno de Christo*, Madrid, 1626; Diego de SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, 1640. Per quanto riguarda la produzione italiana su questo tema segnalo il trattato di Roberto BELLARMINO, *De officio Principis Christiani*, Roma, 1619. Per una sintesi della plurisecolare visione del corpo sociale come corpo mistico, e delle differenti visioni avanzate dalla teologia politica di età moderna in merito al parallelismo fra il corpo della chiesa e quello dello Stato, cf. Raymond DARRICAU, «Prince et peuples dans leur réciproque fidélité chez les docteurs catholiques de Bellarmino à Muratori», in *Hommage à Roland Mousnier* (dir. Y. Durand), Puf, Paris, 1981, 25-55.

5 Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Empresa XVIII*.

6 Fra gli storici italiani che hanno lavorato sulla svolta assolutistica di Filippo IV e sulle opposte fazioni che si mobilitarono intorno alla figura del primo ministro Olivares, segnalo: Francesco BENIGNO, *L'ombra del re*, Marsilio, Venezia, 1992.

7 Consolación BARANDA, «Introducción» a *Correspondencia con Felipe IV*, 14.

di Agreda individuava come fondanti delle sventure della Spagna e del suo sovrano, e le virtù che, per altro verso, erano a suo giudizio determinanti per l'inversione di questa tendenza.

Come premessa all'esame dell'epistolario voglio elencare schematicamente alcuni elementi che contribuiscono a mettere a fuoco lo scenario in cui Maria d'Agreda elaborò la sua visione dei vizi e delle virtù: 1) era comune sentire dei secolari e dei religiosi che la monarchia spagnola, favorita da Dio più delle altre, stava ricevendo il castigo dei suoi peccati e allo stesso tempo un segno della benevolenza divina, poiché le sconfitte e i disastri servivano per volgerla al buon cammino, obbligando gli spagnoli a riformare i propri costumi; 2) il ricorso alla profezia politica, testimoniato dall'epistolario fra Maria d'Agreda e Filippo IV, ma anche dalla presenza a corte di altri profeti che si ispiravano alle Sacre Scritture per intervenire sulle questioni di Stato, è un elemento significativo della plurisecolare predilezione degli Austrias per visionarie e profetesse sin dai tempi di Carlo V, che ha tuttavia una particolare valenza nel caso del governo di questo sovrano: padre e pastore del suo popolo, secondo le prerogative che venivano attribuite ai re dai sacri testi, e perciò legittimato ad intervenire sui conflitti pubblici e privati della sua famiglia e del suo gregge, ossia i sudditi⁸; 3) nella società barocca il potere del sovrano è anche percepito come strumento di comunicazione fra le persone, sicché la relazione asimmetrica fra i soggetti non impedisce il reciproco riconoscimento, come dimostrano sia la trattatistica di corte con la sua «retorica della cortesia»⁹, che l'iconografia; 4) la scrittura, ossia la capacità di affidare alle cartas il proprio pensiero, è spesso considerata la regina delle scienze utili alla conoscenza pratica, più della politica e della filosofia. «Qui vult regnare, scribat», sostenne Balthassar Gracian nel suo *Criticón* (1653).

Cominciamo dunque ad esaminare la corrispondenza, ricercando in essa i riferimenti ai vizi e alle virtù. Scrive Maria d'Agreda il 14 settembre del 1643, dopo aver parlato delle tribolaciones del re e del fatto che le vittorie della monarchia sono nelle mani di Dio, padre degli spagnoli in quanto essi sono i suoi profesores: cioè, coloro che lo testimoniano pubblicamente:

Le ofrezco [a Dios] la enmienda de las costumbres y vicios generales que tienen contaminada a España, y la mudanza de los trajes, que son los que fomentan el fuego de este incendio; y si desenojásemos al Señor con la enmienda y le tenemos por amigo, estará la Monarquía de V.M. amparada, defendida y bien patrocinada¹⁰.

A questa lettera di Maria, che allude al mutamento dei costumi come manifestazione dei vizi generali, può affiancarsi quella che Filippo IV le scrisse il 4 ottobre dello stesso anno, ed esattamente nel periodo in cui «por la fronteras de Portugal nos infestan los rebeldes portugueses, obrando contra Dios y contra su rey natural»:

Yo, aunque suplico a Dios y a Su Madre Santísima nos asistan y ayuden, fio muy poco de mí, porque es mucho lo que le he ofendido y ofendo, y justamente merezco los castigos y afliciones que padezco; y así, acundo a vos para que me cumpláis la palabra que me disteis de clamar a Dios para que mis acciones y mis armas las guíe, de manera que consiga la quietud de estos reinos y una paz universal en la Cristianidad.

8 Un esempio della funzione di padre e pastore che veniva attribuita al sovrano all'interno della visione organicistica della monarchia come corpo mistico, e che legittimava il suo intervento nei conflitti pubblici e privati dei suoi sudditi intervenire, è costituito dal trattato dell'osservante Juan de Santa Maria, *Tratado de Republica y politica christiana para reyes y principes y los que en el gobierno tienen sus veles*, Valencia, 1617.

9 Per le formule e le etichette in uso nelle corti barocche fra personaggi del medesimo o di differente rango, su cui esiste un'ampia bibliografia, rimando al recente saggio di José Adriano de Freitas Carvalho, «A retórica da cortesia: Corte na Aldeia (1619) de Francisco Rodrigues Lobo, fonte da Epítome de la eloquencia española (1692) de Francisco José Artiga», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), 423-441.

10 *Correspondencia*, 54.

Più oltre nella stessa lettera, pur affermando che «el mayor favor que podré recibir de Su bendita mano es que el castigo que da a estos reinos por mis pecados me le dé a mí, pues soy yo quien le merezco y ellos no, que siempre han sido y serán verdaderos y firmes católicos», il re si sofferma sul tema del castigo: quello che forse Dio comanda che venga comminato dallo stesso Filippo IV a qualcuno dei membri della corte.

Algunos religiosos me dan a entender que tienen revelaciones, y que Dios manda que castigue a éstos y aquéllos y que eche de mi servicio a algunos. Bien sabéis vos que en esto de revelaciones es menester gran cuidado, y más cuando hablan estos religiosos contra algunos que verdaderamente no son malos, ni les he reconocido nunca cosa que parezca puede dañar a mi servicio, y juntamente aprueban a otros que no tienen buena opinión en su modo de proceder, y que el sentir universal de ellos es que son amigos de revolver y poco seguros en la verdad ¹¹.

Questo primo scambio di battute fra i due corrispondenti mette in evidenza - insieme all'avvenuto clima politico che, con venature profetiche, segnava la vita di corte - due ordini di problemi, tra di loro intrecciati: anzitutto i vizi sono equiparati ai peccati, sulla scia di tutta una tradizione moralistica di cui il secolo decimosettimo fu particolarmente ricco. Ricco di vizi e di peccati è Filippo IV, su cui si abbatte il castigo divino. In secondo luogo i vizi/peccati del sovrano sono messi in relazione con le sventure della monarchia spagnola e con le discordie che lacerano la corte, in cui le profezie di alcuni religiosi si levano a influenzare le decisioni del re in merito al suo staff di governo.

Quali sono i vizi/peccati di Filippo IV e come correggerli? A quali virtù deve fare appello il sovrano per emendarsi e ottenere quel perdono divino, che invertirà le sorti della Spagna? In che modo la sua conversione da re vizioso e peccatore in re virtuoso e in grazia di Dio potrà incidere sul cattivo costume delle inimicizie, dei sospetti e della pluralità delle opinioni nella corte?

In una lettera di Maria de Agreda del 13 ottobre dello stesso anno troviamo una prima risposta ¹².

La salida de V.M. de Madrid, aunque contradicha, no la juzgo desacertada, cuando V.M. se movió a hacerla a la sombra y amparo del altísimo fiando de su Providencia y confiando en su santo nombre, como hizo San Pedro cuando echó la red en el mar; y esta confianza habrá alcanzado los buenos sucesos que V.M. refiere de la flota y socorro de Orán. Y con la misma confianza, apartando todo óbice e impedimento que estorbe a la voluntad divina, puede V.M. animarse para nuevos empleos y empresas; que cuando el motivo y el fin no desayudan asiste el Señor por intercesión de Su Santísima Madre, siendo invocada para tales obras.

Fiducia in Dio - la formula con cui il pensiero cattolico rilegge tutta la tradizione cristiana - come antidoto alla confusione delle opinioni che rendono opaca la volontà divina: ciò avvenne quando san Pietro gettò in mare le reti senza curarsi di chi non prevedeva alcuna pesca. Fiducia in Dio, a fondamento di ulteriori imprese sostenute dal «motivo» e dal «fine» virtuosi, perseguiti dal sovrano. E così continua Maria de Agreda nella stessa lettera:

El reconocimiento propio y fiar poco V.M. de sí mismo, atendiendo a los efectos que trae consigo la naturaleza humana fraguada de barro, no impide las obras maravillosas de Señor, antes las granjea, como le sucedió al rey David después del reconocimiento y dolor de sus quiebras.

La poca stima in se stessi a causa della consapevolezza della propria natura fragile, quindi, non preclude il favore di Dio, come mostra l'esempio di Davide. E nel riferimento a quest'ultimo - una delle autorità più citate da Maria de Agreda nella sua corrispondenza - c'è forse l'indicazione

¹¹ *Correspondencia*, 57 ss.

¹² *Correspondencia*, 59-63.

per cogliere qualcuno dei vizi e qualcuna delle virtù che orientano la riflessione della concezionista, facendole assimilare la figura del re di Giuda e d'Israele a quella del suo re.

Sul fronte dei vizi, la debolezza per le donne, la concupiscenza, accomunano la figura di Filippo IV con quella di Davide, amante della musica e del ballo, che fu marito ed ebbe figli da Izreel, Abigail, Maaca, Agghit, Abital, Eglà, Betsabea e che ebbe molte concubine che gli dettero altri figli e figlie¹³. Sul fronte delle virtù, il Salmo di Davide che inneggia alla predilezione divina, che gli ha fatto «stritolare» e «sterminare» i suoi aggressori, che lo ha «liberato dalle lotte» del suo popolo, mantenendolo «a capo delle nazioni» e facendolo servire «da gente che non conoscevo», suggerisce le ragioni dello sguardo profetico di Maria d'Agreda sul suo sovrano:

Il Signore mi ricompensò secondo la mia giustizia,
secondo la purezza delle mie mani mi retribuì; perché io ho osservato le vie del Signore
e non ho agito male lontano dal mio Dio;
perché ogni suo precetto fu davanti a me,
e dalla sua legge non mi allontanai. [...]
Il Signore mi retribuì secondo la mia giustizia,
secondo la mia innocenza davanti ai suoi occhi.
Con il pio tratti da pio,
con l'uomo perfetto tratti da perfetto;
con il sincero ti mostri sincero,
ma con il perverso ti mostri subdolo.
Tu salvi il popolo umile
e sui superbi abbassi i tuoi occhi¹⁴.

La virtù di Davide premiata da Dio è quindi la giustizia del sovrano d'Israele, la stessa virtù che percorre anche il Vaticinio di Davide, a cui Dio disse: «il governatore dell'uomo è un giusto/ il governatore è uno che teme Dio»¹⁵. Su di essa si sofferma Maria d'Agreda, proseguendo la lettera del 13 ottobre del 1643, da cui abbiamo preso le mosse. Scrive infatti la concezionista auspicando, e quasi profetizzando, l'avvento di una nuova stagione di governo:

Pero cuando cesan las costumbres antiguas y se renevan en el Señor, sabe Su Majestad trocar los castigos, amenazas y rigores en beneficios, caricias y favores. Yo fio en la clemencia del Muy Alto que perseverará V.M. en sus rectos y santos propósitos, siguiendo todos esta vereda; castigando lo malo y administrando justicia cuando es necesario, sin atender a respetos humanos; procurando que el pobre, por serlo, no sea abatido (que se hizo Dios pobre por nosotros en este mundo), sino antes por su humildad ensalzado, y el rico y soberbio humillado cuando no se gobierna por los aranceles de la ley de Dios; premiando también lo bueno, que la misericordia, bondad y justicia en Dios iguales atributos son; y después de esto se siguen prósperos sucesos.

Più oltre, sempre nella medesima lettera, la consigliera del re precisa le modalità con cui deve essere amministrata la giustizia, ed in particolare in quella corte dove i profeti e le fazioni si diffamano a vicenda, cercando di orientare il sovrano. Infatti, dopo aver alluso ad un altro vizio, da lei fortemente avversato - «El desacreditar a unos para introducir a otros no lo apruebo ni lo abono, cuando se puede decir lo que conviene sin tocar a la honra del prójimo» -, Maria d'Agreda mette a fuoco i vizi e le contraddizioni che rendono difficile il governo della monarchia spagnola, e gli strumenti per correggerli.

13 1 e 2 Samuele

14 2 Samuele, 22

15 2 Samuele, 23

Porque como el gobierno es de una monarquía tan dilatada es fuerza sean grandes los caudales, y pues Dios repartió desigualmente los talentos, es fuerza haya desiguales sujetos, unos más, otros menos; y el daño mayor es que debiendo mirar todos al bien común y el de su príncipe y rey, siendo desinteresados, se ceban en sus bienes, enderezándolos a sus propias comodidades.

Señor mío: esto sucede en la paz y ne la guerra, con que V.M. y sus reinos están pobres, y todos los que andan en la masa prósperos y ricos; cada uno procura más llegarse al fuego, por recibir más calor en los bienes de fortuna, y por eso se tienen envidia y se hacen emulación unos a otros. En el tiempo presente sería mejor igualarlos a todos, oyéndoles, de suerte que cada uno piense es el más allegado, sin que de la voluntad de V.M. reciban más unos que otros.

Quindi, utilizzando l'immagine del corpo umano come metafora del corpo della monarchia¹⁶, la religiosa invita il suo re ad assumere una posizione mediana negli interessi che attraversano la corte. «Por esto dispuso el autor de la Naturaleza que el corazón estuviese en el medio del cuerpo, para que vivifique y acuda igualmente a todas las partes, y el sol a todos alumbrando sin distinción»¹⁷.

Ancora una volta troviamo chiamata in causa - come nelle precedenti righe in cui erano citati il «motivo» e il «fine» che dovevano ispirare l'azione di Filippo IV - la virtù della giustizia e dell'imparzialità, che consente al sovrano di operare in modo che nessuno dei cortigiani venga privilegiato. Un comportamento a cui il re, autodefinitosi «fragile e senza malizia», risponde di volersi conformare dal momento che, scrive, «io cerco di avvalermi di tutti»¹⁸.

Se questa è la visione della giustizia a corte da parte di Maria de Agreda, desiderosa di riconoscere nel suo re le due virtù che orientavano il governo del re Davide - la giustizia e la pace¹⁹ -, in altri brani della corrispondenza si sofferma sulla giustizia in relazione all'intero corpo sociale. Scrive in una lunga lettera del 1° giugno del 1652, allorché le rivolte e le insoddisfazioni di tutti i ceti sociali percorrono la Spagna uscita sconfitta dalla guerra dei Trent'Anni, e le colpe e i vizi si distribuiscono nell'intera popolazione:

Los vasallos desta corona se han viciado, la materia de Estado tienen por ley inviolable, la vanidad y fausto ostentan y es la que profesan y siguen; los vicios han llegado a lo último de la malicia, los poderosos persiguen a los pobres, los pecadores a los justos, la malicia está aplaudida y la virtud ultrajada [...] Tiempo es, como dice David, que el Señor haga y obre, porque han disipado Su ley; lloren los buenos para que sean consolados y padezcan por la justicia porque sea suyo el reino de los cielos, como dice el Evangelio.

Poi, dopo aver alluso alle sollevazioni in atto (Cordova, Siviglia), continua:

No hay cosa que más me aflija que los amagos de discordia y guerras civiles entre nosotros, porque sé es lo que más intenta nuestro común enemigo sembrar en esta Corona para destruirnos, y sería el más severo castigo de la diestra del Altísimo No puedo decir por cartas lo que siento en esto [...] Sólo suplico a V.M., por amor de Dios,

¹⁶ Sulla metafora del corpo cfr. il volume *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*, a cura di A. Redondo, Publications de la Sorbonne, Paris, 1992.

¹⁷ *Correspondencia*, 61-62. Senza mai fare nomi, ma alludendo evidentemente ai contrasti successivi alla disgrazia di Olivares, in parte mitigata dalla permanenza a corte della moglie del conte duca, doña Inés de Zúñiga, dama della regina, la lettera così proseguiva: «Esas personas que hablaron a V.M. pudieron tener otro motivo fundado en el común sentir del mundo, que abominan del gobierno pasado, pareciéndole que estas desdichas y calamidades se originan de él; y como tan apriesa no se ven buenos sucesos y aciertos, paréceles que gobierna quien gobernó antes, pues han de favorecer los que están a la vista de V.M. al que los puso en ella, y también la carne y sangre hacen su oficio; y no fuese desacertado dar una prudente satisfacción al mundo que la pide, porque V.M. necesita de él».

¹⁸ Lettera del re del 16 ottobre 1643 (*Correspondencia*, 64).

¹⁹ In una lettera del 25 ottobre 1643 Maria d'Agreda scrive ancora del tema della giustizia, evidenziandone il legame con la pace. «Confieso que de lo que más necesita la Monarquía de V.M. es de paz; ésta se alcanzará con la justicia, porque David juntó estas dos virtudes, y nunca se vio ser un príncipe fielmente servido si no es temido, y el temor no se consigue sin alguna demostración prudente de rigor» (*Correspondencia*, 66).

que lo menos que se pueda se innoven cosas, y se evite la opresión de los pobres porque, afligidos, no se alboroten. Ya veo cuán pobre está de caudal esta Corona y que es preciso tomar algunos medio para sacarle; pero sean los más ajustados y suaves, y de manera que concurren también los ricos y poderosos, que siendo la carga general no pesará ni irritará tanto²⁰.

Ci troviamo in questa lettera davanti ad un'altra declinazione dei vizi che corrodono la società spagnola e ai quali il sovrano deve far fronte. Vizio è che «tutti i vassalli» pretendano di entrare nelle materie di stato, capovolgendo ruoli e funzioni assegnati a ciascun corpo; vizio è la sovversione della solidarietà e dei comportamenti virtuosi civili: il ricco che sprema il povero, la legge che perseguita i giusti, la furbizia che viene premiata. La virtù alla quale il re deve fare appello è ancora una volta la giustizia; una giustizia che non leda i legami della solidarietà e del consenso, che non innovi nella tassazione esasperando le fasce più deboli della popolazione inducendole alla ribellione, e che garantisca l'equo contributo di tutti alla rinascita del paese.

Moltissimi sono i passi delle lettere di Maria de Agreda che ribadiscono questa visione dei vizi e delle virtù, individuali e nello stesso tempo e collettivi, che legano inestricabilmente i destini imperiali della Spagna, delle sue élites, del suo popolo e del suo re. E il problema di individuare le radici culturali, ideologiche, religiose di questa visione è, a mio parere, fondamentale per cogliere el sentido della concezionista spagnola, che parlò a Filippo IV armata del suo statuto di profetessa e di autorevole interprete delle Sacre Scritture - messo in evidenza da coloro che in vita e dopo la morte ne accreditarono l'esperienza e la scrittura -, e che volle affidare al suo Trattato, ispirato dalle rivelazioni della Vergine Maria, la sua visione della Gerusalemme terrena.

In un saggio pubblicato alcuni anni orsono ho messo in evidenza gli elementi che, attraverso i richiami alle Sacre Scritture e l'audace ricostruzione della vita di Maria, fanno della *Mystica ciudad de Dios* una sorta di trattato pedagogico, di carattere mistico/teologico, accostabile per certi versi alla celebre e fortunata opera di Francisco de Quevedo, *La política de Dios*, che aveva guardato profeticamente alle Scritture per dimostrare che «le roi d'Espagne régnerait sur une nouvelle Jérusalemme nouvelle rassemblant le corps mystique de l'Eglise universelle, c'est-à-dire tous les peuples désormais christianisés²¹».

L'ambiente francescano, da cui fu diretta e al cui interno si svilupparono la sua spiritualità e il suo appassionato concezionismo mariano, influirono certamente - come mettevo in luce in quelle pagine - nell'orientare la stesura della *Mystica ciudad*; ed è molto probabile che la consuetudine con alcuni illustri rappresentanti dell'ordine abbia anche orientato la corrispondenza con Filippo IV e l'elaborazione dei concetti di vizio e virtù, che tanto posto occupano nell'epistolario e che segnano la relazione pedagogica fra la consigliera del re e quest'ultimo.

Nel proseguire la mia indagine su Maria de Agreda sto quindi concentrando l'attenzione sui caratteri del francescanesimo spagnolo di metà Seicento; e una pista che sto seguendo - senza tuttavia essere arrivata a formulare un'ipotesi - mi è stata suggerita dall'accusa di «scotismo», che sarà rivolta alla fine del Seicento e nel corso del primo Settecento a Maria d'Agreda e al suo trattato dai teologi della Sorbonne e da intellettuali ed ecclesiastici francesi, come Bossuet e Pierre Bayle.

Se in un primo momento avevo ricondotto questo giudizio negativo all'impegno immacolista e concezionista della religiosa spagnola, ispirato forse dalla riflessione di Duns Scoto sul ruolo atti-

²⁰ *Correspondencia*, 173-74.

²¹ Josette RIANDIÈRE DE LA ROCHE, «Corps politique et corps mystique dans la Política de Dios de Quevedo», in *Le corps comme métaphore*, 123-124. Il saggio in cui ho messo in relazione il trattato agredano con quello di Quevedo è *Il "libro serrado" di Maria d'Agreda*.

vo della Vergine nella generazione del Figlio, e quindi alla vivace polemica antiscolistica e anti-spagnola portata avanti dalla cultura francese²², una lettura dei testi politici del francescano scozzese del XIII secolo - il cui pensiero ebbe occasione di circolare nell'Europa e nella Spagna del Seicento²³ - mi indirizzano a verificare se l'accusa di scotismo rivolta a Maria d'Agreda dai suoi detrattori francesi non si colori di altre motivazioni, che rimandano alla sfera della teologia politica e al legame fra perfezione evangelica e teoria politica.

Forse, se Maria de Agreda fece appello alle virtù della volontà e della giustizia di Filippo IV per sconfiggere i vizi e i peccati individuali e collettivi, e se prestò al suo sovrano la fisionomia del re Davide, invitandolo ad esercitare la virtù di una giustizia che avrebbe trionfato sui vizi e il disordine morale e sociale della collettività, è probabile che avvertisse l'eco di una riflessione interna all'ordine francescano del XVII secolo. Una riflessione, condotta dai suoi confessori e direttori spirituali, peraltro assai vicini all'ambiente della corte, che rielaboravano nella Spagna impoverita, sconfitta, umiliata il pensiero del loro lontano confratello: il dottor sottile, studioso dei fondamenti dell'auctoritas e sostenitore della prudentia, come espressione del comportamento virtuoso del governante, che aveva posto l'intelletto sotto il dominio della volontà, creatrice negli esseri umani dell'affectio iustitiae, eticamente superiore all'affectio commodi²⁴.

22 Sul pensiero scotista in merito alla generazione di Cristo, e sulla equipollenza di specie, potenza e forma fra maschio e femmina sostenuta dal teologo scozzese in antitesi ad Aristotele, cf. J. W. TOMBLER, «The teaching of J. Duns Scotus on the nature of the Divine Maternity», *Franciscan Studies*, 16 (1956), 396-406.

23 *L'opera omnia* di Giovanni Duns Scotus venne pubblicata, in dodici volumi, a Lione nel 1639 dal francescano Luca Wadding. Inoltre nella Spagna degli anni venti del XVII secolo vide la luce il *Subtilissimus et clarissimus Joannes Duns Scotus elucidatus* (Valencia 1624).

24 Su Giovanni Duns Scotus, cf. Étienne GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1990 (Paris, 1953), I, 708 ss., e Roberto LAMBERTINI, *La povertà pensata*, Modena, Mucchi editore, soprattutto alle pp. 111 ss.