

# Il libro di marzo: *La controversia sugli indios di Las Casas e Sepúlveda*

di Davide Bigalli

**Autore:** Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda

**Titolo:** La controversia sugli indios

**Curatore:** Saverio Di Liso

**Editore:** Edizioni di Pagina

**Prezzo:** € 15,00

**Dati:** pag. 245



In uno dei *murales* che costituiscono il ciclo *Historia del México*, dipinti da Diego Rivera per il Palacio Nacional di Ciudad México, compaiono le figure contrapposte di Hernán Cortés e del domenicano *fray* Bartolomé de Las Casas, quest'ultimo in atto di contrapporre all'arrogante *conquistador* il crocefisso, mentre cinge protettivo il corpo di un *indio* inginocchiato. Come rileva Saverio Di Liso nel saggio "La controversia sugli *indios* e la Giunta di Valladolid", che apre il volume di testi da lui curato e tradotto, è solo nei primi decenni del XIX secolo, sollecitata dalle ideologie indipendentistiche, *criollas* e antispagnole, dell'America Latina, che si viene delineando "l'immagine di un Las Casas 'filantropo' e difensore della libertà degli indiani d'America" [7], immagine che troverà espressione letteraria ancora nel *Canto general* di Pablo Neruda nel 1950 e sistemazione storiografica nelle opere, entrambe del 1982, di Marianne Mahn-Lot e di Tzvetan Todorov<sup>1</sup>. Letture che sono certo presenti nel lavoro di Di Liso, ma che vengono inserite in un quadro di interpretazione forte, dove la preoccupazione di fondo è quella di inserire la disputa di Valladolid degli anni 1550-1551 in un contesto dinamico di elaborazione delle dottrine giuridiche legate alle problematiche della conquista, in particolare le questioni delle legittimità della impresa stessa e del *bellum iustum* mosso agli abitanti delle terre di nuova scoperta. In significativa convergenza con quanto sostenuto di recente da Aldo Andrea Cassi<sup>2</sup>: "Il diritto fu la realtà 'culturale' [...] che plasmò di sé la nuova, sconosciuta realtà 'naturale' del Nuovo Mondo".

Questa curvatura informa di sé anche la scelta dei testi, presentati in originale e traduzione, che racchiude la controversia tra Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda nei termini del *Sumario* steso da *fray* Domingo de Soto [74-137;169-199], accompagnato da lettere dei due protagonisti della disputa e dal testo della bolla di Paolo III, del 1537, *Veritas ipsa* [138-139; 200-201], dove la sollecitudine evangelica nei confronti degli *indios*, "considerati come veri uomini", concludeva nella pienezza dei loro diritti: "possono valersi della loro libertà ed esercitare il dominio sulle cose proprie e su quelle di cui si impadroniscono e goderne liberamente ed in modo lecito, né devono essere ridotti in schiavitù" [139, ma v. anche 35]. Il documento pontificio, per Di Liso, concludeva un lungo dibattito giuridico che muoveva dal commento al libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo steso dal maestro nominalista del Collegio di Montaigu, John Mair, dove i criteri di legittimità dell'occupazione spagnola del Nuovo Mondo venivano ricondotti – al fine della evangelizzazione e della civilizzazione – per entro i termini della categoria di *recuperatio*, giusta la dottrina di Pietro Dubois, come ideale prosecuzione della grande impresa della *Reconquista* [19]. Centrale nella evoluzione della dottrina si doveva porre la lezione di Francisco de Vitoria che, mentre rifiutava, lungo una curvatura di netto sapore erasmiano, le guerre mosse dal principe per la ricerca della gloria e dell'interesse privato, gettava le basi di uno *ius inter nationes* che contemplava, come ragione di un intervento che si profilasse come *iustum bellum*, il garantire lo *ius naturale societatis et communicationis*, dal quale derivavano lo *ius peregrinandi* e lo *ius commercii* [24 e 28]. Solo l'ostacolo frapposto dall'azione degli *indios* a questi titoli legittimi di conquista avrebbe consentito di definire come giusta la guerra mossa contro di loro. Ma proprio la posizione assunta dalla Chiesa di Roma con la bolla del 1537 avrebbe aperto la prospettiva delle *Leyes Nuevas* del 1542-1543 che, sebbene modificate e disattese, dovevano porsi come "una tappa fondamentale nel processo di riconversione dalla penetrazione militare e armata [...] a una colonizzazione più 'pacifica'" [37].

Anthony Pagden ha definito il principale scritto di Sepúlveda, *Democrates secundus sive de justis causis belli apud indos*, "la requisitoria più violenta e radicale che fosse mai stata scritta a favore dell'inferiorità degli indiani d'America"<sup>3</sup>, per racchiudere la disputa tra questi e i teologi di Salamanca e, in trasparenza, Bartolomé de Las Casas, nei termini di un confronto tra due declinazioni della cultura umanistica a metà del XVI secolo: allievo di Pietro Pomponazzi e critico aspro di Erasmo e dell'erasmismo spagnolo, l'umanista di Pozoblanco si rivelava sostanzialmente estraneo alle nuove concezioni giuridiche elaborate alla scuola di Francisco de Vitoria, e si manteneva nei termini di una lettura ortodossa dell'aristotelismo che per lui "coincide pratiquement avec le christianisme"<sup>4</sup>. Come tale, si sarebbe attirato il giudizio critico di Melchor Cano<sup>5</sup>. Ma, a ben vedere, la posizione di Sepúlveda si presenta più articolata e tale da inserirsi in un confronto di idee di non poco momento: se – come ha messo in rilievo Pagden – la dottrina dei diritti meramente oggettivi sostenuta da Sepúlveda, che concludeva alla privazione dei diritti personali per gli *indios* idolatri, poteva presentare pericolose affinità con le dottrine riformate, che collegavano la legittimità del potere sovrano alla dispensazione della grazia divina<sup>6</sup>, la preminenza accordata dall'umanista di Pozoblanco alle tesi agostiniane<sup>7</sup> lo collocava per entro la radicale alternativa proposta da Agostino nel *De civitate Dei* [XVI, 7-9] sulla natura di eventuali "quaedam monstra gentium" che "homines non sunt, aut ex Adam sunt, si homines sunt", coniugando la visione di una radicale alterità con le inquietanti problematiche del poligenismo. Soccorre al proposito il lessico di Sepúlveda che, riconducendo l'indigeno d'America alla categoria dell'*homunculus*, si avvicinava alle tesi del poligenismo radicale espresse nel 1520 da Paracelso, nel *Liber de generatione rerum sensibilium in ratione*, tesi che sarebbero ritornate con maggior forza nel 1566, nel *Liber de Nymphis, Sylphis, Pygmaeis et Salamandris, et de ceteris spiritibus*, dove questi esseri erano esclusi dalla "man's special relationship with God"<sup>8</sup>. Ma nella ricostruzione della partecipazione di Sepúlveda a un dibattito dagli aspetti insieme inquietanti e incandescenti, valga la sua familiarità con il giurista Antonio Agustín, interlocutore del dialogo *De gloria* di Jerónimo Osório<sup>9</sup>. Agustín, che si doveva esprimere elogiativamente nei confronti del *Democrates secundus* e stendere una prefazione all'*Apologia* dello stesso autore, si poneva come esponente di una concezione eminentemente pessimistica del consorzio umano, in quanto a rischio di destrutturazione di fronte all'irrompere delle umane pulsioni. Nel rapporto tra le classi sociali delle compagini politiche dell'Europa cristiana si rinveniva la presenza di una pericolosa *amentia* – la stessa che reggeva i primitivi consorzi del mondo dei selvaggi. Un rischio che veniva colto e denunciato da una concezione squisitamente fissista dell'umanità. Classi pericolose, genti pericolose. Ecco allora che, lungo questa prospettiva, le stesse posizioni di Las Casas assumono una curvatura diversa: nella sua *Apologética historia* il vescovo del Chiapas "perorava una interpretazione evolutiva della storia"<sup>10</sup>, che si scandiva lungo una ridefinizione dinamica del concetto di barbaro, dove la "differenza tra i tipi non era psicologica, ma culturale"<sup>11</sup>: l'umanità tutta, nella concezione lascasiana, era coinvolta in un processo storico, che coincideva con l'*historia dispensationis salutis*, che al culmine, sia ontologico sia temporale, contemplava la figura centrale di Cristo, secondo una prospettiva che dipendeva sostanzialmente dalla lezione di Erasmo, con il tempo della dispensazione evangelica come momento di rottura tra l'umanità pagana e l'umanità cristiana, ma un punto di rottura che si poneva altresì come conclusione e *telos* del cammino dell'umanità. Per Las Casas, quindi, il "barbaro" si poneva per un lato come il passato di tenebra da cui le stesse nazioni evolute erano emerse e, per altro lato, come una presenza inquietante, come la possibilità di regressione, di un pauroso ritorno alle origini, per una cristianità che in sé non trovasse la forza per uscire definitivamente da quella *feritas* che abitava (e minacciava) il cuore della *civilitas*. Il barbaro d'America come punto di applicazione di un'opera di evangelizzazione e civilizzazione "storicamente inevitabile"<sup>12</sup>, e insieme come il futuro di una *christianitas* infedele alla promessa evangelica. La scoperta e la conoscenza del Nuovo Mondo, nella prospettiva sviluppata da Las Casas negli ultimi anni, stava a indicare una devastante possibilità: quella di una irrisarcibile sconfitta che si sarebbe configurata nei termini della *translatio Ecclesiae*, verso quella nuova dimora che la compassione divina, nel racconto apocalittico, aveva predisposto per la donna in fuga dal drago.