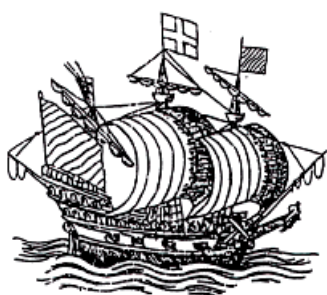


JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Vol. XV, n. 1, Anno 2018



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.org>

Segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. XV, Anno 2018, n. 1

Fondatore

Danilo Zolo

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (Segretario di redazione), Stefano Pietropaoli (Vicedirettore), Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (Direttrice e Responsabile intellettuale), Filippo Ruschi, Emilio Santoro, Silvia Vida

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Étienne Balibar, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

La rivista è espressione di Jura Gentium – Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, c/o Dipartimento di Scienze Giuridiche, via delle Pandette 32, 50127 Firenze

Comitato direttivo

Luca Baccelli (Presidente), Leonardo Marchettoni, Stefano Pietropaoli (Segretario), Katia Poneti, Lucia Re, Filippo Ruschi (Vicepresidente), Emilio Santoro

Il 15 agosto 2018 ci ha lasciati Danilo Zolo, fondatore del Centro e della Rivista Jura Gentium, di cui è stato per molti anni direttore. Lascia un grande vuoto in quanti hanno avuto la fortuna di conoscerlo e in tutti coloro che erano abituati a confrontarsi con le sue acute analisi del presente. La redazione lo ricorda con affetto, commozione e gratitudine.

Indice

SAGGI **7**

**DIALETTICA DELL'*HUMANITAS* E LOGICHE DELLA SOTTOMISSIONE
NELLA CONTROVERSIA SULLA CONQUISTA DELL'AMERICA** **8**

LUCA BACCELLI

**DO SOCIAL RIGHTS DESERVE A SPECIAL CONSTITUTIONAL
PROTECTION?** **46**

VALERIO FABBRIZI

VERSO UNA POLITICA DEL LIMITE? **76**

DANIELE BASSI

IL CONTRASTO AL TERRORISMO E ALLA PIRATERIA **92**

ROBERTO BARTOLI

LETTURE **109**

**IRIS MARION YOUNG TRA DEMOCRAZIA DELIBERATIVA E TEORIA
CRITICA** **110**

LEONARDO MARCHETTONI

“TORNARE ALLA QUESTIONE SOCIALE” **117**

FABRIZIO MASTROMARTINO

SAGGI

Dialettica dell'*humanitas* e logiche della sottomissione nella controversia sulla conquista dell'America

Luca Baccelli

Abstract: The European sailors and explorers who “discovered” America showed no doubt regarding the fact that the natives belonged to the human species and their attitude to be Christianized. The same can be said about Papal and Spanish Royal text which legally legitimated the conquest, but the actual behaviour of conquistadores and colonists showed a process of gradual dehumanization of the natives. The main characters of the debate about the legitimacy of the Conquista did not negate the humanity of the Indians. Rather, according the Aristotelian anthropology, included them in a lower level of humanity, so justifying both their servitude and the paternalistic burden by the Christian to submit them in order to make them *humaniores*. That reveals the dangers and the “unexpected dialectic” connected to the notion of humanity. But in the same years Bartolomé de Las Casas acknowledged the mature humanity of the natives, their full rationality and political virtue together with the value of their ways of life and legal system: he initiated a symmetrical, pluralist and inclusive approach to cultural difference.

[Keywords: Humanity; Conquest of the Americas; Human Rights; Forced Labour; Just War]

La quarta domenica di Avvento del 1511 i coloni dell'Hispaniola ascoltano attoniti l'omelia tenuta da Antonio de Montesinos, uno dei frati domenicani arrivati l'anno precedente sull'isola dei Caraibi. Montesinos denuncia il “deserto sterile delle coscienze” dei conquistatori, responsabili delle violenze e dello sfruttamento estremo che stanno conducendo i nativi all'estinzione: “¿estos no son hombres?”, non hanno un'anima razionale?¹ È l'inizio di quella controversia sulla legittimità della conquista e della colonizzazione che investirà la Spagna per sette decenni, nella quale il confronto fra i difensori degli “indiani”, gli avvocati dei coloni e le istanze della corona sarà assai aperto e produrrà significative elaborazioni teologico-giuridiche.

Una versione più breve di questo articolo, dal titolo “¿Estos no son hombres? La sorprendente dialettica dell'umanità nella controversia sulla conquista dell'America” è stata pubblicata su *Parolechiave*, 57 (2007), pp. 131-143.

Questo articolo viene pubblicato senza essere stato sottoposto a *peer-review* esterna alla redazione.

¹ B. De Las Casas, *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989-1999, vol. 5, p. 1762 [d'ora in poi *OC* seguito dal numero di volume].



Dall'innocenza alla schiavitù

Il sermone di Montesinos era il frutto di una discussione collettiva della piccola comunità dei Frati Predicatori guidata dalla notevole figura di Pedro de Córdoba, di fatto i primi europei a trovarsi in America che assumono una posizione relativamente indipendente dal sistema coloniale. Di fronte all'evidenza della distruzione degli abitanti delle Antille – che oggi sappiamo già allora irreversibile, a soli venti anni dal primo contatto² – i domenicani constatano che la finalità della conquista non è affatto l'evangelizzazione e pongono con forza la questione dell'umanità degli indigeni.

Se è un luogo comune che i conquistatori considerassero non umani i nativi, in realtà i protagonisti della “scoperta” non sembrano avere avuto dubbi sull'appartenenza degli esseri che hanno via via incontrano alla specie umana, pur se così differenti dai cristiani europei o dai mori islamici. Questo è senz'altro il caso di Cristoforo Colombo, interessato piuttosto a cogliere somiglianze fra gli indiani occidentali e le descrizioni degli abitanti del Cipango e del Catai proposte da Marco Polo.³ Nel raccontare i primi incontri Colombo sottolinea la mitezza degli indigeni – fino a ipotizzare che si trovino nello stato di innocenza precedente il peccato originale – e prevede che saranno adatti e ben disposti all'evangelizzazione.⁴ D'altra parte, non sembra avere dubbi sulla

² Cfr. M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bologna, Il Mulino, 2005.

³ Cfr. OC 3, p. 578.

⁴ Cfr. la narrazione di Las Casas dello sbarco a Guanahani. Al sorgere del sole la spiaggia appare “tutta piena di gente nuda che copriva tutta la sabbia e la terra” (OC 3, p. 551). Colombo e i suoi sbarcano con le bandiere, si inginocchiano, rendono grazie a Dio Signore Onnipotente, felici e commossi. Subito dopo l'ammiraglio in nome del re e della regina prende possesso dell'isola cui pone il nome di San Salvador, e lo scrivano registra. I nativi osservano attoniti i cristiani, “spaventati dalle loro barbe, dalla loro bianchezza e dai loro vestiti” (p. 553) ma si avvicinano incuriositi. Gli spagnoli non sono meno meravigliati per la “mansuetudine, semplicità e confidenza” che manifestano nonostante l'apparenza feroce dei nuovi arrivati, così come del fatto che “andavano tutti nudi come le loro madri li avevano fatti, con tanta disinvoltura e semplicità con le parti vergognose di fuori, tanto che sembrava non avessero perso o fosse stato loro restituito lo stato di innocenza in cui per poco tempo [...] visse nostro padre Adamo” (p. 553). Certamente uomini, addirittura avvicinabili alla condizione precedente il peccato originale; e lo stesso Colombo attesterà la loro “bontà naturale, semplicità, umiltà, mansuetudine, pacatezza e inclinazioni virtuose, buon ingegno, prontezza o prontissima disposizione a ricevere la nostra santa fede e perché sia loro inculcata la religione cristiana” (pp. 553-54). Las Casas li paragona ai Seres, popolazione dell'India orientale, di cui hanno parlato autori classici e padri della Chiesa. In effetti Colombo scriverà ai reali descrivendo la loro povertà, il fatto che andassero nudi come madre li aveva fatti, la bellezza dei loro corpi e delle loro mani, il taglio dei capelli, il colore della pelle simile a quello degli abitanti delle Canarie (“né neri né bianchi”), la mancanza di armi e di ferro. Concluderà che diventeranno facilmente cristiani, ma solo dopo aver precisato “devono essere buoni servitori e di buon ingegno” (p. 556). Analoghe considerazioni sono proposte per gli abitanti delle altre isole che vengono scoperte, di Cuba – scambiata per il Giappone – e poi di Haiti, paragonata alla Castiglia (cfr. pp. 566-90, 600-01, 615-18, 621-22, 628; OC 4, pp. 830-31).



legittimità della presa di possesso delle loro terre in nome dei Re Cattolici di Castiglia e León⁵ né porsi alcun problema sulla legittimità della riduzione in schiavitù dei nativi e della repressione dei primi, blandi, tentativi di resistenza;⁶ negli anni successivi dichiarerà che i nativi costituiscono una delle grandi risorse naturali delle Indie, insieme ai metalli, alle pietre preziose e al legno pregiato.⁷ L'immagine dei nativi cambia radicalmente quando Colombo, caduto in disgrazia, viene condotto in Castiglia con i ferri. Nel 1500 scriverà di “gente bellicosa”, di costumi ostili, appartenente ad una setta avversaria.⁸

L'incontro con l'altro è fin all'inizio carico di violenza e orientato allo sfruttamento,⁹ come avevano già dimostrato le vicende delle esplorazioni e conquiste portoghesi sulle coste africane, occasione per la tratta e il rilancio della schiavitù in Europa. L'appropriazione delle terre, la cattura e la sottomissione degli indigeni sembrano la modalità spontanea di relazione dei cristiani europei nel momento in cui “scoprono” esseri umani di aspetto, cultura e religione differenti. Ma l'umanità dell'altro non sembra messa in questione, anzi; nei primi tempi si enfatizzano le qualità dei nativi che li rendono docili soggetti di sfruttamento e li predispongono a essere imbevuti della religione cristiana.

Considerazioni analoghe valgono per i percorsi di legittimazione della conquista. La bolla *Inter caetera divinae* di papa Alessandro VI, che già nel maggio 1493 autorizza le conquiste e garantisce alla Castiglia il monopolio delle terre poste al di là di una linea

Amerigo Vespucci, che partecipa alla spedizione di Alonso de Hojeda, nella narrazione del primo contatto con la popolazione del continente parla fra l'altro dell'assenza di re e comandanti militari, e di leggi e ordine nei rapporti coniugali: se “son honestísimos en la conversación de las mujeres”, dimostrano “gran deshonestad” nell'orinare in pubblico. Privi di religione e di culto dei morti, offrono mogli e figlie agli amici e agli ospiti; peraltro non sono gelosi; uomini e donne “vivían a su placer” e le donne abortivano se si stancavano dei mariti (OC 4, pp. 1178-82).

⁵ OC 3, p. 561; cfr. pp. 588-59, 669-70; OC 4, p. 1050.

⁶ Cfr. OC 3, pp. 666-69; OC 4, pp. 871-73, 886-90.

⁷ Particolarmente significativa la lettera del settembre 1498, nella quale Colombo afferma che le principali risorse con le quali i reali possono sostenere i costi della colonizzazione sono gli schiavi e il *brasil*; Colombo stima i possibili ricavi e ipotizza dove le due merci possono trovare agevole collocazione; aggiunge che se ora gli schiavi indiani muoiono, lo stesso succedeva all'inizio anche per i *negros* e i *canarios* (OC 4, pp. 119-20). Si noti che l'idea che gli indiani sono la ricchezza dell'Hispaniola è ribadita ancora nel 1505, al ritorno dal quarto viaggio, mentre Colombo lamenta che a causa della *inhumanidad* del trattamento cui sono stati sottoposti ne sono morti i 6/7 (Ivi, p. 1440).

⁸ Las Casas coglie già nelle descrizioni e nelle azioni di Colombo la radice malsana dello sterminio degli indiani. Vedi ivi, p. 1271.

⁹ Cfr. OC 3, pp. 559-60, 622. Le catture e la sottomissione continuano anche nel quarto viaggio di Colombo: cfr. OC 4, pp. 1383-84, 1397-403.



cento leghe oltre le isole Azzorre e di Capo Verde, non esprime alcuna riserva sull'appartenenza degli indigeni alla specie umana, anzi: sulla base delle relazioni di Colombo, sono descritti come popoli pacifici, che vivono nudi e credono in un Dio creatore, e dunque appaiono assai adatti a essere evangelizzati e ricondotti a buoni costumi): i re cattolici sono esortati a sottomettere e indottrinare nella fede cattolica gli abitanti di quelle isole e della terraferma (“subiicere et ad fidem catholicam reducere”) inviando missionari timorosi di Dio, dotti ed esperti. Si dà per scontata non solo la mera umanità degli indiani, ma anche un certo livello di civilizzazione (di *humanitas*) e di politica.

Così, nelle prime istruzioni dei sovrani a Colombo, datate Barcellona 29 maggio 1493, si dà per acquisito che si tratti di “gentes muy aparejadas para se convertir a nuestra sancta fe católica”.¹⁰ E anche negli anni successivi le coordinate delle indicazioni e degli ordini che la corona impartisce ai suoi rappresentanti sono date dal mandato di sottomissione, dall’evangelizzazione e dal reiterato appello al buon trattamento di quelli che vengono considerati sudditi e che come tali devono essere tutelati.¹¹ Infatti, quando la regina Isabella apprende che a ciascuno dei trecento spagnoli di ritorno dall’Hispaniola Colombo ha donato un indiano schiavo, si adira (“¿Que poder tiene mío el Almirante par dar a nadie mis vassallo?”) e ingiunge di rimandarli oltreoceano.¹² Nel 1500 la regina Isabella dichiara gli indiani “vasallos libres de la Corona de Castilla” e nelle istruzioni al nuovo governatore Ovando stabilisce che gli indiani dell’Hispaniola vivano come “liberi vassalli” come quelli di Castiglia, non assoggettati a servitù né molestati, e che siano catechizzati.¹³ La *Real privisión* dell’agosto 1503, nella quale Isabella autorizza la sottomissione violenta e la riduzione in cattività dei nativi che rifiutano l’evangelizzazione e l’obbedienza, non mette in questione, e non può mettere in questione, la loro umanità, si tratti pure dei *caníbales*, perché il fine della conquista rimane “che siano ricondotti alla nostra santa fede

¹⁰ Ivi, p. 843.

¹¹ Le istruzioni a Colombo che sta preparando il terzo viaggio, datate Burgos 23 aprile 1497, lo incaricano “de animar e atraer a los naturales de las dichas Indias a toda paz e quietud, e que nos hayan de servir e estar so nuestro señorio e subjeción benignamente” (Ivi, p. 1014).

¹² Ivi, p. 143.

¹³ Ivi, p. 1297.



cattolica”.¹⁴ Al governatore si ordina di “costringere e incalzare [*compeláis y apremiéis*]” gli indiani alla conversazione con i cristiani, all’estrazione di oro e altri lavori, in ragione della loro presunta tendenza a sottrarsi alla conversazione e alla comunicazione con i cristiani, e pertanto dell’impossibilità di evangelizzarli e della mancanza di manodopera. Tutto ciò, tuttavia, “come persone libere, quali sono, e non servi”.¹⁵ Analoghe istruzioni vengono impartite dal vescovo Fonseca, nel 1513, a Pedrarias Dávila nominato governatore del Darién.¹⁶ Né mette in questione l’umanità degli indiani il *Requerimiento*,¹⁷ e tantomeno lo fanno le istruzioni ai Gerolamini incaricati di gestire gli interventi di riforma nel 1517.¹⁸

La bolla papale *Sublimis Deus* e il breve apostolico *Pastorale officium* del 1537 sembrano chiudere la questione. Nella prima si proclama l’autentica umanità e la naturale libertà degli indiani (“consideriamo che gli indiani sono veri uomini”) e la loro attitudine e disposizione ad accogliere la fede cristiana. Il secondo minaccia la scomunica per chi riduce gli indiani in schiavitù. Carlo V si oppone ai documenti papali ottenendo il breve *Non indecens videtur* del 1538 nel quale il papa riconosce di avere errato. Ma le *Leyes Nuevas* del 1542 riconoscono i nativi come sudditi della corona, stabilendo l’eliminazione della schiavitù degli indiani, il blocco della concessione di *encomiendas* e dunque la loro progressiva estinzione alla morte dei titolari, la proibizione delle guerre di conquista.

Ma se queste sono le disposizioni ufficiali – peraltro spesso integrate da sezioni in cui i sovrani si affidano alla discrezionalità di ammiragli, viceré e governatori – oltreoceano gli effettivi comportamenti degli spagnoli mostrano una progressiva ferinizzazione dei nativi.¹⁹ Un processo di disumanizzazione, materiale e simbolica, che

¹⁴ Ivi, p. 1373.

¹⁵ Ivi, pp. 1341-42. Ancora nella *Real provisión* di La Coruña, del 1520 si ribadisce che “Dio creò gli indiani liberi e non soggetti né obbligati a nessuna servitù” (Ivi, p. 1487).

¹⁶ OC 5, pp. 1984-86.

¹⁷ Ivi, pp. 1996-2003.

¹⁸ Ivi, pp. 2119-28.

¹⁹ Nei suoi volumi *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)* (Milano, Giuffrè, 2004, p. 249; cfr. pp. 243-334) e *Ultramar. L’invenzione europea del Nuovo Mondo* (Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 23; cfr. pp. 92-122), di grande rilievo per l’analisi della dimensione giuridica della Conquista, Aldo Andrea Cassi sembra presentare l’ammissione, o il riconoscimento scientifico, dell’umanità degli indiani come un’acquisizione che ha richiesto un tempo significativo, mentre “l’indio, nell’immagine che ne ebbero gli spagnoli, assunse fin dall’inizio i connotati di una bestia, di una belva feroce o, nella migliore delle ipotesi, di un *monstrum* subumano” (ivi, p. 101).



Bartolomé de Las Casas analizza all'inizio del secondo libro della *Historia de las Indias*. Siamo nei primi anni del XVI secolo. Colombo è stato riportato in Castiglia prigioniero e al governo dell'Hispaniola c'è il viceré Francisco de Bobadilla, che fa di tutto per accontentare i trecento spagnoli che si trovano lì. Non ci sono limiti allo sfruttamento dei nativi nelle miniere e negli altri lavori né alle pratiche di asservimento sessuale delle donne, né alla violenza, in certi casi perpetrata per mero divertimento o per provare il filo delle spade “come si trattasse di ammazzare gatti”. *Perro* è l'appellativo universalmente usato nei loro confronti, ma con loro ci si comporta assai peggio che con i cani.²⁰ E non solo gli indiani sono trattati in maniera disumana, come “bestie irrazionali”: vengono anche considerati tali. I coloni, racconta Las Casas, diffamavano gli indiani “por todo el mundo”, e “così furono causa del fatto che si mettesse in dubbio [...] se erano uomini o animali”. Ancora peggio, a giudizio di Las Casas, l'ulteriore errore conseguente, “eresia bestialissima”: l'idea che gli indiani erano “incapaci della fede cattolica” e dunque “che avevamo bisogno di tutori, come i bambini, perché non si sapevano governare”.²¹ Come si vede, il discorso infamante sugli indiani è pervaso da ambiguità e ambivalenze: si mette in dubbio se siano uomini, si sostiene che siano incapaci della fede, ma d'altra parte al paradigma dell'animalità se ne sovrappone un altro: quello dei bambini bisognosi di tutela. Tale “perniciosa infamia” finisce per essere recepita dai reali di Castiglia e dai loro consiglieri: l'istituzionalizzazione dell'*encomienda* verrà legittimata con l'argomento che gli indiani tendono a sottrarsi all'evangelizzazione, cercano di evitare il lavoro e sono incapaci di autogoverno.²²

A me pare invece che al momento del contatto l'attribuzione agli indiani dell'*humanitas* non sia stata messa in dubbio. Viene poi messa in questione sul piano dei comportamenti pratici e delle convinzioni diffuse; ma sul piano teorico (teologico, giuridico, geografico) l'umanità verrà piuttosto declinata e modulata, attribuendo agli indiani uno status di minorità. È comunque un po' singolare che Cassi, dopo aver posto in *exergo* ai capitoli dei due libri un citazione dalla *Storia universale dell'infamia* di Jorge Luis Borges che attribuisce a Las Casas l'idea dell'importazione di schiavi africani, scriva che la consapevolezza della “rimozione psicologica (e giuridica) del selvaggio” dell'esistenza di ordinamenti giuridici indigeni arrivi solo “in avanzata epoca moderna”, a partire da Montaigne (ivi, p. 96); eppure Cassi cita in bibliografia l'*Apologetica historia sumaria*, 67 capitoli della quale sono dedicati all'analisi – e all'apologia – delle istituzioni e degli ordinamenti indiani (cfr. OC 8, pp. 1268-570).

²⁰ OC 4, p. 1285

²¹ Ivi, p. 1286.

²² Ivi, pp. 1340-55.



Si finisce così a mettere in questione la stessa umanità biologica dei nativi, e comunque si dà per accertata la loro inferiore *humanitas* culturale e il loro bisogno di essere sottoposti a *humaniores*. Il processo di degradazione è parallelo all'escalation della violenza nelle spedizioni di conquista e nella pratica quotidiana della sottomissione e dello sfruttamento.²³ Si arriverà a uccidere i nativi più in carne in modo da utilizzare il loro grasso per curare le piaghe dei piedi “dicendo che era più importante che gli spagnoli tornassero sani piuttosto che vivessero quei cani che servivano il diavolo”.²⁴ Dopo la denuncia dei domenicani si tiene la *junta* di Burgos, e alcuni dei dotti partecipanti sono “i primi [...] a diffamare gli indiani a corte accusandoli di non sapersi governare e che avevano bisogno di tutori”, fino a sostenere “che non erano capaci della fede”.²⁵ La diffamazione continua nei decenni successivi, affermando “che erano bestie e fannulloni e amavano l'oziosità e non sapevano governarsi”;²⁶ tutto ciò per giustificare la “servitù infernale”. La disumanizzazione dei nativi è condotta molto avanti, anche se in senso stretto non si afferma che si tratti di animali bruti (sono “come” animali che parlano).

Con il progredire delle conquiste si fa strada l'idea dell'incapacità dei nativi ad accogliere la fede. Questa tesi, che di fatto falsificherebbe l'originaria base di legittimazione della conquista, ma d'altra parte permetterebbe di superare ogni argine teologico e giuridico alla completa revoca ai nativi della condizione umana, e dunque di ogni limite alla violenza e allo sfruttamento, finisce per diffondersi anche fra uomini di Chiesa. Il vescovo del Darién Juan de Quevedo sostiene che non sono uomini e non lo

²³ “li torturavano con i tormenti corporali più estremi: li spellavano, li impalavano, li bruciavano; li legavano a dei pali nudi e ponevano il fuoco sotto i loro piedi, e poi alle tibie, e poi poco a poco alle membra superiori, bruciando l'uno dopo l'altro. Li gettavano ai cani mordaci che tenevano con sé applicandosi con grande industria e diligenza ad addestrarli a diventare feroci, con questo solo fine; tagliavano con le spade i corpi a metà, gareggiando a chi era più rapido dell'altro, o più veloce, o gettava più lontano una testa separata dal tronco con un solo colpo, o anche riduceva in parti più piccole le membra spezzate. E così alcuni erano strangolati con corde, altri decapitati, altri fatti a pezzi, altri scorticati, altri trucidati. Cos'altro? Tutto era madido di sangue umano” (OC 13, p. 242). È una descrizione sintetica – contenuta nel frammento lascasiano del 1546 *Sobre la destrucción de los indios* – delle violenze perpetrate dagli spagnoli nel Nuovo Mondo, fin dalla “scoperta”. Cfr. Anche le *Doce dudas* (OC 11.2, pp. 80-85).

²⁴ OC 5, p. 2076.

²⁵ Ivi, p. 1779

²⁶ Ivi, p. 1780.



diventeranno mai,²⁷ mentre è emblematico il caso di Domingo de Betanzos, che da padre domenicano si era impegnato a lungo per la conversione dei nativi all'Hispaniola; divenuto vescovo, teorizza la ferinità degli indiani e della loro refrattarietà al cristianesimo. Sul letto di morte finirà per ritrattare queste tesi.²⁸ Ma ancora nel 1585 Pedro de Gante li definirà “animali senza ragione, indomabili, che non possiamo portare in seno alla Chiesa”.²⁹

Tuttavia nessuno dei più importanti intellettuali che hanno partecipato alla controversia ha sostenuto la tesi della non umanità degli indiani. Per trovare un equilibrio fra le differenti e contrastanti istanze relative alla legittimazione della conquista e dell'asservimento nel lavoro coatto, dell'evangelizzazione, della sottomissione ai sovrani di Castiglia come “liberi vassalli” la tradizione del pensiero occidentale offriva d'altra parte un potente dispositivo teorico: l'antropologia aristotelica e in particolare la dottrina della schiavitù naturale, ripresa e cristianizzata nella filosofia scolastica.

Il testo aristotelico presenta significative ambivalenze: l'umano, il subumano e il ferino si articolano in modo non sempre coerente, ciò che ha permesso l'utilizzazione della teoria aristotelica in epoche e contesti molto diversi. L'ambivalenza si è così rivelata una paradossale risorsa, e il fatto stesso che la teoria sia passata attraverso successive elaborazioni offriva la possibilità di modulare e declinare i concetti impiegati. La radicale brutalità della *Politica*, che considera gli schiavi strumenti animati, assimila schiavo e barbaro, attribuisce ai barbari la bestialità³⁰ e considera l'arte della cattura degli schiavi come una sottospecie dell'arte venatoria, era stata attenuata nella traduzione medievale di Guglielmo di Moerbeke e nella ricezione da parte di

²⁷ Cassi cita il domenicano Tomás Ortíz, che nel 1524 definisce i nativi di Chribichi “come asini” e “come animali bruti” (A.A. Cassi, *Ius commune*, cit., p. 260; *Ultramar*, cit., p. 104); decenni dopo, il gesuita Acosta userà l'espressione “a mala pena uomini” e “uomini a metà” per alcune popolazioni del Nuovo Mondo (ivi, pp. 104-105).

²⁸ Le insistenti sollecitazioni di Las Casas, di cui Betanzos era stato padre spirituale ai tempi della seconda conversione, hanno probabilmente giocato un ruolo significativo (cfr. L. A. Clayton, *Bartolomé de las Casas. A Biography*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 344-45).

²⁹ A.A. Cassi, *Ius commune*, cit., p. 259; *Ultramar*, cit., p. 103.

³⁰ Cfr. Aristotele, *Politica* 1252 a- 1255 b, 1260 a, 1334 a, 1338 b; *Parti degli animali* 637 a; *Problemi* 910 b-911 a; *Etica nicomachea* 1148 b, 1149 a; *Ricerche sugli animali* 688 b.



Tommaso d'Aquino,³¹ ma poi filologicamente restituita dalla versione di Leonardo Bruni. D'altra parte *servus*, che traduce il greco *doulos*, indicava anche forme di lavoro coatto differenti da quelle che a partire dal medioevo vengono indicate anche con il neologismo *sclavus*. E il termine *humanitas* connotava sì la mera appartenenza alla specie umana, ma aveva ereditato dall'antichità il significato più denso di civilizzazione, *paideia* (e comunque sostenere che un non civilizzato, un "barbaro" è *inhumanus* getta giocoforza un'ombra anche sulla sua mera umanità biologica).³²

La teoria era stata applicata alla questione delle Indie già nel 1510 dal teologo e filosofo John Mair. Citando il *Tetrabiblos* di Tolomeo Mair afferma che i popoli delle Indie, in quanto vivono al di sotto dell'equatore, sono *ferini* e vivono *bestialiter*. Dunque, in base all'autorità di Aristotele, *natura sunt servi* e possono venire legittimamente sottomessi e governati.³³ Questa idea viene ripresa e sviluppata nella *junta* di Burgos nel 1512. I teologi e i giuristi non avrebbero potuto negare che gli indiani fossero liberi. Tuttavia il loro parere viene utilizzato a sostegno del *repartimiento*. Fra gli altri, Bernaldo de Mesa sostiene che "gli indiani non si possono chiamare servi, anche se per il loro bene devono essere diretti *con alguna manera di servidumbre*"³⁴ ed è bene che siano ripartiti. D'altronde, come tutti gli abitanti delle isole, sono lunatici; e dimostrano scarsa predisposizione ad accogliere la fede e sviluppare la virtù.³⁵ Da parte sua, il *licenciado* Gregorio sostiene che per le nazioni barbare delle Indie è giusto il principato dominico o dispotico, "id est tirannico" adatto secondo Aristotele a "quelli che naturalmente sono servi e barbari, che sono quelli che mancano di giudizio e intelletto, come sono questi indiani, che, secondo quello che dicono tutti, sono come animali che parlano".³⁶ Le Leggi di Burgos del 1512, basate sul

³¹ Tommaso comunque trattava della "scienza predativa", che riguarda l'utilizzazione degli animali naturalmente sottoposti agli uomini così come di coloro che sono *naturaliter servi*, verso i quali "bellum sit iustum secundum naturam" (Thomas Aquinae, *Explanatio in Aristoteles Politicorum siue de Republica Libri Octo*, f. 9r [lib. 1, lectio 6], cit. in J.A. Cárdenas Bunsen, *Escritura y Derecho Canónico*, cit., p. 256).

³² Cfr. l'ottimo contributo di S. Pietropaoli, "Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto", in M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Firenze, Le Lettere, 2015, pp. 255-279. La tesi è che la nozione di umanità ha di fatto sempre escluso alcuni appartenenti alla specie umana e che d'altra parte non ha mai avuto una definizione giuridica.

³³ J. Maior, *In secundum librum Sententiarum*, Distinctio 44, [f. clxxvi, Paris 1519].

³⁴ OC 5, p. 1785.

³⁵ Ivi, pp. 1783-87.

³⁶ Ivi, p. 1799.



presupposto che gli indiani, come si legge nel prologo, sono “inclinati all’ozio e a pessimi vizi”,³⁷ sembrano ispirate anche a una sorta di paternalismo evolutivo: con il tempo, si legge, la conversazione con i cristiani renderà gli indiani “tanto politici e tanto istruiti [*entendidos*] e tanto capaci e predisposti a divenire cristiani che saranno capaci di governarsi e vivere e servire come qui fanno gli altri cristiani”.³⁸ Per tutta la durata della controversia, la teoria aristotelica costituirà un ineliminabile punto di riferimento – in positivo o in negativo – per i principali teorici.

Vitoria: diritti universali e indiani-bambini

Il massimo teologo cattolico della prima metà del Cinquecento non sembra mostrare alcun dubbio sull’umanità degli indigeni. La prima questione che si pone nella *Relectio de Indis* del 1539 è relativa alla titolarità del *dominium* – della proprietà privata e del potere pubblico – da parte dei “barbari” che vivono nelle Indie occidentali³⁹ e la conclusione è che le loro proprietà sono legittime e che hanno governanti legittimi: “sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani”.⁴⁰ Vitoria argomenta che né il peccato mortale, né l’eresia, né tanto meno l’infedeltà revocano il *dominium*. Ma soprattutto ricollega il *dominium*, nell’accezione di “facoltà di utilizzare le cose in conformità a iura o leggi razionalmente istituite”⁴¹ a quella di diritto soggettivo. Infatti, professando fedeltà all’opera dell’Aquinata, Vitoria in realtà sollecita la nozione di *ius* fino ad attribuire a essa un significato soggettivo che in realtà assente: interpreta il tomistico “lex est ratio iuris” come se significasse “*ius* è ciò che è lecito per legge”, che il diritto definisce una sfera di diritti soggettivi, e rimodula la definizione di Summenhart, ripresa da Gerson, inserendo un riferimento alla “legge” al posto di quello originale alla “retta ragione”: “Conrad [Summenhart] fornisce una definizione più ampia della parola diritto [...]. Dice che diritto è un potere o una facoltà che perviene a chiunque in base alle leggi”.⁴² Tuttavia, a differenza di Gerson e Summenhart – secondo i quali ogni ente è titolare di *ius* – per Vitoria solo gli esseri

³⁷ Ivi, p. 1805.

³⁸ Ivi, p. 1826

³⁹ F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, Bari, Levante, 1996, p. 12

⁴⁰ Ivi, p. 30.

⁴¹ F. de Vitoria, *De iustitia*, q. LXII, a. 1.8, ed. R.P.V. Beltrán de Heredia, Madrid, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, 1934, I, p. 67.

⁴² Ivi, p. 64.



umani lo sono. Infatti solo gli esseri umani possono subire *iniuria*⁴³ (si noti che qui *iniuria* significa esattamente la negazione di un diritto); animali non umani ed esseri inanimati non possono subire *iniuria*, e quindi non sono titolari di *iura*;⁴⁴ “solo la natura razionale è capace di dominio. Solo l’uomo è pertanto padrone [*dominus*] dei propri atti e delle proprie membra, non anche gli esseri bruti”. Dunque “non si arreca *iniuria* alle pietre rompendole, né alle piante tagliandole né agli animali bruti uccidendoli” perché non sono “padroni di sé”.⁴⁵ Chi toglie la preda al lupo o al leone, l’erba al bue o al cervo, o chiude la finestra impedendo alla luce del sole di entrare non commette *iniuria*. Solo l’essere razionale, dotato di discernimento, ha “*dominium sui actus*”⁴⁶ e dunque può essere titolare di uno *ius*. D’altronde il *dominium naturale*, così come quello *civile*, proviene da Dio ed è donato all’uomo in quanto è “immagine di Dio per sua natura, vale a dire per le facoltà razionali”,⁴⁷ e le facoltà razionali non si perdono neppure a causa del peccato mortale. Per questo motivo gli stessi *amentes* possono essere *domini*: “*possunt pati iniuriam, ergo habent ius*”.⁴⁸ Gli indiani, per quanto barbari “*non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis*”;⁴⁹ sono esseri razionali, anche se la loro è una forma di razionalità minore. Infatti essi hanno città, istituzioni, leggi, attività produttive e commerciali, una forma di religione, e tutto ciò richiede l’uso della ragione.

La conquista – la sottrazione ai titolari di quelli che erano legittimi *dominia* – deve dunque essere giustificata, ma per Vitoria alcuni degli argomenti più accreditati non sono validi e la stessa argomentazione della bolla *Inter caetera* è implicitamente messa in questione: l’imperatore non è *dominus mundi* e la giurisdizione temporale del papa non si estende agli infedeli.⁵⁰

Il principio aristotelico della umana socievolezza, la *naturalis societas et communicatio*, fonda tuttavia una serie di diritti soggettivi universali validi per il diritto

⁴³ Ivi, q. LVIII, a. 1.2, p. 21.

⁴⁴ Cfr. ivi, q. LXII, a. 1, pp. 70-71.

⁴⁵ Ivi, q. LXIV, a. 1.3, p. 267; cfr. L. Milazzo, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, Pisa, ETS, 2012.

⁴⁶ F. de Vitoria, *De Indis*, cit., p. 27. “Non enim dicimus aliquem esse dominum, nisi eius quod situm est in sua facultate. Ita enim loquimur: non est in mea facultate, non est in mea potestate, quando non sum dominus” (ivi, p. 28).

⁴⁷ Ivi, p. 18.

⁴⁸ Ivi, p. 28.

⁴⁹ Vitoria, *De Indis*, cit., p. 29.

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 32-75.



delle genti, che rimanda al diritto naturale: lo *ius peregrinandi et degendi*, lo *ius commercii*, lo *ius communicationis*, il diritto a diventare cittadini; a essi si aggiunge il diritto a predicare e annunciare il Vangelo. Se questi diritti vengono negati, si commette una *iniuria*, che è giusta causa di guerra. Come si vede il nesso *ius*-*iniuria* è ripreso e connesso alla teoria della guerra giusta: “una sola iusta causa belli est, scilicet iniuria accepta”.⁵¹

Giustamente si considera Vitoria come uno dei fondatori della teoria dei diritti umani⁵² e altrettanto giustamente si rileva il carattere “vistosamente asimmetrico” e “concretamente diseguale di questi diritti astrattamente universali”.⁵³ Ciò non toglie che è appunto l’universalità, il fatto che si tratti di diritti *umani*, a legittimare la titolarità dei diritti da parte degli spagnoli e la possibilità di esigerne il rispetto da parte dei nativi fino ad imporlo con la guerra di conquista. Gli indiani, per quanto barbari, sono inseriti nel circuito della comunicazione naturale, espressione della socievolezza essenziale alla natura umana.

D'altronde, il quinto titolo legittimo della conquista si basa proprio sull'idea che gli stessi nativi sono titolari di diritti. Mentre non è legittimo far guerra ai barbari per punire i loro peccati contro natura, lo è per difendere il loro diritto a non essere uccisi per sacrifici rituali o antropofagia. Lo è in quanto si tratta dell'uccisione – che configura *iniuria* – dell'innocente, insomma della difesa del diritto, naturale e universale, alla vita. La guerra di conquista delle Indie è dunque giusta in quanto intrapresa per difendere i diritti degli spagnoli, ma non solo: è giusta la guerra per difendere i diritti degli indiani stessi qualora i loro governanti siano tiranni o – come è il caso dei sacrifici umani e dell'antropofagia – vigano leggi disumane. Qui, si noti, non conta la volontà delle vittime: in questo non sono *sui iuris*; “nessuno può dare a un altro il diritto di ucciderlo, né quello di divorarlo o di immolarlo in sacrificio”.⁵⁴

⁵¹ F. de Vitoria, *De iure belli*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 30.

⁵² Cfr. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino 1997.

⁵³ L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 15-16.

⁵⁴ Ivi, p. 110.



La prospettiva teologico-giuridica di Vitoria si allarga a prefigurare un “mondo” che appare come un’entità giuridica,⁵⁵ popolato da un’umanità titolare di diritti naturali universali. I confini dei territori delle giurisdizioni hanno un valore relativo rispetto alla titolarità di determinati diritti. In Vitoria quello che molti teorici e militanti radicali oggi rivendicano – il diritto universale di migrare – è un diritto naturale, così come lo *ius soli* integrale è un principio inviolabile (i figli di coloro che sono immigrati hanno diritto di diventare cittadini), tutti hanno diritto alla partecipazione ai beni comuni e le navi possono attraccare in tutti i porti.⁵⁶ Gli indiani, per quanto barbari, sono inseriti in questa prospettiva universalistica, nella “*naturalis societas et communicationis*”,⁵⁷ fanno parte di questa umanità senza confini titolare di diritti. Loro malgrado.

Questa partecipazione all’universale umanità non esclude comunque una sua declinazione, come se si fosse uomini a diversi livelli di razionalità e di civilizzazione. Il Filosofo afferma che coloro che si dimostrano *parum mente validi* sono comunque titolari del *dominium* e non possono essere considerati schiavi (“in numero servorum civilium”). È però opportuno che siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti.⁵⁸ E quando Vitoria introduce, in forma dubitativa, l’ultimo possibile titolo legittimo, ipotizza che i barbari “benché non siano, come si è detto, del tutto incapaci di giudizio, tuttavia sono poco distanti dagli esseri amenti, per cui sembra che non siano idonei a costituire e amministrare uno Stato legittimo e ordinato in termini umani e civili”.⁵⁹ Data questa inferiorità “naturale”, un’amministrazione dei sovrani spagnoli attraverso governatori e prefetti potrebbe essere *pro utilitate eorum*, e non solo. Ciò “potrebbe fondarsi perfino nel precetto della carità, una volta ammesso che quelli sono nostro prossimo, e noi siamo obbligati a procurar loro il bene”. Dalla parabola del Buon Samaritano, la nozione di “prossimo” ha subito significative metamorfosi e la ritroveremo più avanti, ma continua a esprimere il senso cristiano della comune appartenenza all’umanità. E senza soluzione di continuità – ma con molti problemi di coerenza con la precedente argomentazione – Vitoria arriva a ipotizzare che

⁵⁵ Vitoria, *De iure belli*, cit., p. 40.

⁵⁶ Ivi, pp. 81-82; “per diritto naturale sono beni comuni a tutti l’aria, l’acqua corrente e il mare, i fiumi e i porti; e per diritto delle genti le navi possono attraccare in tutti i porti” (ivi, p. 79).

⁵⁷ Ivi, p. 77.

⁵⁸ Ivi, p. 31.

⁵⁹ Ivi, p. 97.



i nativi siano “*natura servi*”; infatti tali sembrano essere tutti questi barbari che in parte potrebbero essere governati come servi”.⁶⁰

Secondo la classica interpretazione di Anthony Pagden, le evidenti tensioni nell’argomentazione di Vitoria trovano una composizione nella visione degli indiani come bambini. I loro limiti nell’uso della ragione, “il fatto che a noi sembrano tanto insensati e ottusi” dipende, “per la maggior parte, dalla loro cattiva e barbara educazione, giacché anche fra di noi vediamo molti contadini [*rusticorum*] che ben poco si differenziano dagli animali bruti”⁶¹. E nell’ultimo titolo si ipotizza che gli indiani siano “poco distanti agli esseri amentis”, incapaci di governarsi “quasi come le fiere e le bestie” e dunque per la loro utilità i principi di Spagna sarebbero obbligati a prendersi carico del loro governo “allo stesso modo che si trattasse di bambini [*sicut si omnino esset infantes*].”⁶²

In questa ottica gli indiani sono visti come uomini non completamente sviluppati, nei quali gli elementi della natura umana compiuta sono ancora in potenza e dunque potranno essere sviluppati attraverso l’incivilimento.⁶³ Questo permetterebbe forme di asservimento e di lavoro coatto, a cominciare dall’*encomienda*. Gli indiani sono il nostro prossimo e sono titolari di diritti – il loro essere titolari di diritti, d’altronde, legittima la conquista – ma la loro inferiorità li rende assoggettabili, e rende l’assoggettamento un bene per loro stessi.

Non solo Vitoria fonda sull’universalità dei diritti la legittimità della guerra di conquista; l’affermazione dell’universalità dei diritti si coniuga con la tesi dell’inferiorità naturale – o culturale – di alcuni titolari di essi.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 98.

⁶¹ F. De Vitoria, *Relectio de Indis*, cit, p. 30; seguendo Pagden ho modificato la traduzione di Ada Lamacchia di *rusticorum* con “uomini rozzi”.

⁶² *Ivi*, p. 97.

⁶³ Cfr. A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, trad. it. *La caduta dell’uomo naturale. L’indiano d’America e le origini dell’etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 68-140. Cassi mette in luce gli effetti perversi della stessa legislazione spagnola a tutela degli indiani: “lo stato di ‘minorità’ dell’indigeno, per una sorta di *feedback*, era a sua volta l’effetto di una scrupolosa e articolata disciplina che indugiava sulle debolezze fisiche e morali dei *naturales* e le ratificava come loro condizione standard” (A.A. Cassi, *Ultramar*, cit., p. 142).



Sepúlveda: disavventure del “prossimo”

La più famosa delle *juntas* o *congregaciones* – commissioni di teologi e giuristi convocate dai sovrani – che scandiscono il dibattito sulla conquista è quella che si tiene a Valladolid nel 1550-51. Carlo V ha sospeso le conquiste e chiede un parere definitivo sulla loro legittimità. Campioni dei due schieramenti sono, per i difensori degli indiani, il padre domenicano e vescovo Bartolomé de Las Casas, per la parte dei coloni l’umanista e cronista reale, Juan Ginés de Sepúlveda. Quest’ultimo è considerato la figura più eminente nella schiera di *conquistadores*, viceré, cosmografi, umanisti, giuristi, teologi che hanno avanzato dubbi sulla stessa umanità degli indigeni. La mia tesi è che siamo qui di fronte a qualcos’altro, probabilmente assai più inquietante: a un esempio della “dialettica spesso sorprendente” connessa all’idea di umanità.⁶⁴

Oggetto della disputa è la legittimità delle guerre di conquista nelle Indie e la strategia argomentativa di Sepúlveda consiste nella ripresa e nella radicalizzazione della teoria tomistica della guerra giusta, ricollegata alla filosofia aristotelica che assume la stessa autorità delle scritture e delle opere di teologi e padri della Chiesa. Alle ordinarie giuste cause di guerra – autodifesa dall’aggressione, recupero del bottino ingiustamente sottratto, punizione dell’*iniuria* – se ne aggiungono altre, di applicazione meno generale e frequente. In particolare, per legge di natura è giusta la guerra ai barbari *natura servi* se rifiutano di obbedire. Per dimostrare la condizione servile degli indiani Sepúlveda utilizza la nozione di *humanitas* sottoponendola a un raffinato gioco di scomposizione e ricomposizione: da un lato distingue livelli diversi di umanizzazione/civilizzazione, dall’altro lato fa riferimento alla comune condizione umana, che implica obblighi reciproci, inclusa la responsabilità di sottomettere coloro per i quali è bene essere sottomessi.

La schiavitù naturale di cui parlano i filosofi, nota Sepúlveda, esprime una “congenita ottusità e costumi inumani e barbari”. Le varie forme di *imperium* – del padre sui figli, del marito sulla moglie, del padrone sugli schiavi, dei magistrati sui cittadini, del re sul popolo – risalgono al principio di diritto naturale per cui ciò che è

⁶⁴ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950, trad. it. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, Milano, Adelphi, 1991, p. 107.



perfetto domina ciò che imperfetto, il forte il debole, la virtù il vizio.⁶⁵ Come i maschi hanno *imperium* sulle femmine, gli adulti sui fanciulli, i padri sui figli, così i signori lo hanno sui servi per natura. I primi “valgono per prudenza ed ingegno, ma non per la forza del corpo”; i secondi sono “gli stupidi e gli sciocchi, ma validi per il corpo ad addossarsi le necessarie prestazioni [...] e tali sono le genti barbare ed inumane, aborrenti la vita civile e costumi più miti”. Non solo la loro *servitus* è giusta; per genti con queste caratteristiche è bene essere sottoposte ai più virtuosi *humaniores*, “affinché [...] deposta la loro natura selvaggia, siano ricondotte ad una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù”.⁶⁶

La guerra ai barbari del Nuovo Mondo avviene dunque “secondo la legge di natura con grande utilità di coloro che sono vinti, affinché *apprendano dai cristiani l’umanità* [ut a christianis humanitatem discant], si assuefacciano alle virtù, preparino gli animi con sana dottrina e pii ammonimenti ad accogliere liberamente la religione cristiana”.⁶⁷ La guerra dei cristiani è, letteralmente, una guerra umanitaria e il dominio dei cristiani costituisce la condizione perché i barbari apprendano la (superiore) umanità dei cristiani. Gli indiani non sono invece titolari della giusta causa in nessuna circostanza, e la loro non ha neppure la dignità di guerra, va piuttosto chiamata *latrocinium*; così come essi non hanno la dignità di *hostes*, ma sono qualificati come “latrunculi vel praedones”.⁶⁸

Tutto questo vale a maggior ragione nella guerra di conquista degli spagnoli contro i barbari del Nuovo Mondo, dato che li superano in *humanitas* come gli adulti superano i bambini, i maschi le femmine, i *mitissimi* i *saevi et immanes*, i prudenti ed i temperanti gli uomini straordinariamente intemperanti.⁶⁹ Le virtù degli spagnoli rifulgono rispetto a “quegli omuncoli nei quali a stento potrai trovare vestigia d’umanità”. L’inferiorità degli indigeni sul piano culturale – particolarmente significativa è l’assenza di una storia scritta – giuridico, religioso, morale, militare è evidente. Essi “erano invischiati in ogni genere di intemperanza e di disonesta libidine”

⁶⁵ Ioannes Genesius Sepulveda *Democrates secundus, sive de iustis bellis causis*, in *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura di D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. 30-33.

⁶⁶ Ivi, pp. 34-35.

⁶⁷ Ivi, pp. 42-43, corsivo mio.

⁶⁸ Ivi, p. 46-47.

⁶⁹ Ivi, pp. 50-53.



e molti di loro erano dediti all'antropofagia; in guerra "la vittoria sembrava loro nulla se non avessero saziato la loro prodigiosa fame con la carne dei nemici."⁷⁰

L'esistenza di sistemi sociali, politici e culturali ben più complessi di quelli degli abitanti delle Antille non spinge Sepúlveda a nessun distinguo. Rileva che gli stessi messicani, considerati i più prudenti e valorosi, sono stati sconfitti da Cortéz con un manipolo di uomini. L'apparente ingegno di alcuni di loro "non è un argomento del possesso di una più umana prudenza, dato che alcune bestiole le vediamo fabbricare certe opere, come le api e i ragni, che nessuna industria umana saprebbe sufficientemente imitare". E "l'avere case, un qualche criterio di vivere in comune e commerci, ai quali induce la necessità naturale, che argomento è se non che quelli non sono orsi o scimmie e che non sono completamente privi di ragione?"⁷¹

Sepúlveda, per rimarcare il basso livello di civilizzazione e l'inferiorità morale degli indiani, usa frequentemente metafore relative alla loro ferinità. In questo senso, particolarmente probante dell'inferiorità e della barbarie sono la religione *impia* e gli empi sacrifici umani. Ciò significa vivere *bestiarum more*, rivolgersi, anziché al cielo, alla terra *more porcorum*. Dunque gli spagnoli differiscono dagli indiani "quantum pene homines a belluis".⁷²

Ma si tratta, appunto, di metafore. L'umanità, o la mera umanità, degli indiani non può essere in discussione, altrimenti sarebbe messa a repentaglio la giustificazione della conquista basata sul compito dell'evangelizzazione, della civilizzazione, della stessa punizione dei peccati contro natura (di cui non sarebbero più colpevoli). Non solo: Sepúlveda parla dell'umanità come condivisione di un destino comune che comporta reciproche responsabilità. Allontanare i pagani da crimini e idolatria "per essere condotti a probi ed umani costumi e alla vera religione" è fare la volontà di Dio, che vuole tutti gli uomini salvi. Il motto di Terenzio "Homo sum, nihil humanum a me alienum puto" per Sepúlveda significa "che l'uomo deve aver cura dell'uomo e che appartiene al suo dovere e alla umanità di ciascuno concedere ciò che può senza suo danno".⁷³ I barbari sono "homines socios ac proximos nostros", ed è per questo che i

⁷⁰ Ivi, pp. 54-55.

⁷¹ Ivi, pp. 56-57.

⁷² Ivi, pp. 58-59.

⁷³ Ivi, pp. 90-91.



cristiani hanno il dovere di conquistarli allo scopo di offrire loro la possibilità di essere redenti.

La condizione umana è dunque compatibile con la declinazione dell'umanità in differenti livelli. Si tratta insomma di gradi di umanità, mentre i riferimenti alla comune appartenenza fondano il *dovere* dell'intervento umanizzatore⁷⁴ e della guerra per impedire i peccati contro la legge di natura, come testimoniano la parabola del Buon samaritano ed *Ecclesiastico* 17,12. Ciò che rende la conquista “guerra santa [*bellum sacrum*]”.⁷⁵ D'altra parte difendere gli innocenti che vengono immolati è un obbligo di diritto naturale.⁷⁶ Infine gli infedeli non possono venire costretti a credere, ma la forza, l'assoggettamento ed il terrore creano le condizioni favorevoli alla predicazione.⁷⁷ È infatti irrealistico, sostiene Sepúlveda, pensare che i pagani possano abbandonare una religione tradizionale, sostenuta dall'opinione dei *maiores*, attraverso la mera esortazione. Adempiere al compito affidato da Alessandro VI ai sovrani spagnoli adempiere ai doveri che gli uomini hanno verso i loro simili

essendo tutti gli uomini in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chiamandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli, molti sono i doveri che gli uomini – solo per questo, perché sono uomini – sono obbligati a rispettare nei confronti degli uomini dalla legge divina e da quella di natura, che è racchiusa soprattutto in un precetto come insegnano gli uomini più prudenti: che qualunque cosa senza detrimento sia possibile dare, quella si dia anche a chi non si conosce, cosa che significa dapprima non solo mostrare a chi erra la via quando la chiede, ma anche strappare chi non lo voglia dal precipizio in cui sta cadendo, se ciò possa farsi senza nostro danno.⁷⁸

Per gli uomini civilizzati [*humani*] e pienamente razionali è adatto l'*imperium* civile; ai barbari, deficienti in *humanitas*, si confà l'*imperium herile*. Tuttavia questa differenza si attenuerà per effetto del governo paternalistico degli Spagnoli. Una volta che siano diventati *humaniores* e la religione cristiana si sia affermata, gli indigeni saranno trattati in modo più liberale.⁷⁹

⁷⁴ Ivi, pp. 60-61.

⁷⁵ Ivi, pp. 92-93.

⁷⁶ Ioannes Genesius Sepulveda, *Apologia pro libro De iustis bellis causis*, ed. A. Moreno Hernández, trad. A. Losada, in Id., *Obras completas*, vol. III, Excmo, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, p.202.

⁷⁷ Ioannes Genesius Sepulveda, *Democrates secundus*, cit., pp. 110-11; cfr. *Apologia*, cit., p. 202.

⁷⁸ Ioannes Genesius Sepulveda, *Democrates secundus*, cit., pp. 120-23, corsivo mio.

⁷⁹ Ivi, pp. 178-81.



Nell'argomentazione di Sepúlveda è decisivo che gli indigeni siano umani; altrimenti non sarebbero evangelizzabili e non varrebbe il dovere di civilizzarli; che invece vige *quia homines sunt*. Per citare Cassi: “il concetto odiernamente acquisito di un’‘unica’ umanità e, appunto, un concetto *storicamente* acquisito”.⁸⁰ Per l’acquisizione di questo concetto, la teoria della Conquista e della guerra giusta di Vitoria e di Sepúlveda, che coniugano l’antropologia politica aristotelica e l’idea cristiana della comune umanità, hanno dato un importante contributo.

Las Casas: dal paternalismo all’autonomia politica

Bartolomé de Las Casas è stato per dodici anni un padrone *umano* di indiani asserviti nell’*encomienda*.⁸¹ Da cappellano della spedizione di “pacificazione” di Cuba ha assistito direttamente alle stragi, allo sfruttamento e alle sue conseguenze devastanti. Ma nel 1514 avviene la svolta: il chierico restituisce al governatore i suoi servi, predica a sua volta contro la tirannia e crudeltà degli spagnoli e stringe rapporti molto stretti con l’ambiente dei domenicani, tanto che Pedro de Córdoba lo invia in Castiglia insieme a Montesinos. Qui si impegna a fondo per acquistare credito presso la corte, finché Carlo V gli affida la redazione di diversi progetti per la riforma del governo delle Indie. I rapporti di forza inducono Las Casas a compromessi, fino ad autentici patti con il diavolo, e il suo tentativo di colonizzazione-evangelizzazione pacifica a Cumaná si risolve nel 1522 in una catastrofe. Ma qual è la visione dell’umanità degli indiani in questa fase riformista nell’opera di quello che nel frattempo è stato ufficialmente nominato *Protector de los indios*?

Il documento più significativo è il *Memorial de remedios* del 1516. L’obiettivo “è la salvezza di quegli indiani”,⁸² i quali “sono liberi”,⁸³ ma in base al progetto essi continueranno a servire ed essere soggetti pur se in modo diverso, “che potranno sostenere meglio, e [...] non ne moriranno ma vivranno”.⁸⁴ Gli indigeni verranno uniti

⁸⁰ A.A. Cassi, *Ultramar*, cit., p. 97.

⁸¹ Nel suo resoconto Las Casas dichiarerà di essere sempre stato “umano, caritatevole, pio, essendo di natura compassionevole e anche a motivo di ciò che comprendeva della legge divina”. Ma se si preoccupava del buon trattamento dei corpi degli indiani, tutto ciò che riguardava le loro anime era e dimenticato (*OC* 5, pp. 1892-93; cfr. p. 2081).

⁸² *OC* 13, p. 40.

⁸³ *Ivi*, p. 47.

⁸⁴ *Ivi*, p. 26.



in modo da formare una rete di villaggi intorno alle città coloniali. Saranno stabiliti limiti ai tempi e ai carichi di lavoro, sarà loro vietata la convivenza finché non si sposino e verrà loro insegnato “a mangiare a tavola come uomini”.⁸⁵ Inoltre saranno inviati virtuosi contadini spagnoli che dovranno lavorare *insieme* ai nativi, in un rapporto di collaborazione anche se non esattamente su un piano di parità. I cristiani infatti “saranno come loro tutori che li indurranno al lavoro, ed essi vedendo che i cristiani lavorano lo faranno più volentieri”. I coloni avranno dunque un ruolo di disciplinamento – si direbbe in termini foucaultiani – il cui potenziale per la prosperità delle Indie è esaltato; si ipotizza anche un effetto di incivilimento dell’economia monetaria: con il possesso e l’uso del denaro “acquisiranno informazioni, diventeranno sottili e aguzzeranno il loro ingegno”. Ma il chierico va oltre, immagina una mescolanza fra i due popoli attraverso matrimoni misti, ipotizzando che con il procedere del tempo “gli indiani diventeranno capaci di vivere autonomamente e governarsi”⁸⁶ e servire i sovrani di Castiglia come vassalli. L’indiano non è ancora uno *zoon politikon* a tutto tondo; potrà forse diventarlo grazie all’azione di meccanismi di assoggettamento che sembrano anticipare i dispositivi biopolitici. A ciò si aggiunge che i nativi dei luoghi non interessanti per la colonizzazione e quelli “che sono come selvaggi” continueranno a essere deportati, anche se non più nelle violente modalità della tratta fino ad allora attuate; e dopo un anno di catechismo verranno inseriti nel nuovo sistema di colonizzazione. Evidentemente la prospettiva coloniale e imperiale è tutt’altro che superata. Il progetto di una riforma che permetterebbe uno sfruttamento razionale delle risorse umane e renderebbe possibile un’evangelizzazione effettiva e non (troppo) violenta presuppone la minorità culturale e morale dei nativi e ammette il ricorso a forme di coazione e pratiche di deportazione.⁸⁷

Dopo la “seconda conversione” e l’ingresso nell’ordine dei Frati Predicatori le posizioni di Las Casas si fanno via via teoricamente più salde e politicamente più

⁸⁵ Ivi, p. 39.

⁸⁶ Ivi, pp. 25-26.

⁸⁷ Il successo a corte delle tesi di Las Casas può essere letto nelle istruzioni relative al progetto di riforma affidato ai frati gerolamini – poi insabbiato –, che prescrivono la riorganizzazione della popolazione indigena in villaggi di trecento abitanti, vedono con favore i matrimoni misti, stabiliscono limiti al lavoro e determinano l’istruzione religiosa e una serie di norme di comportamento (per esempio andare vestiti, dormire nei letti, il divieto della poligamia e di mangiare per terra) (cfr. OC 5, pp. 2126-28).



radicali e la sottesa questione dell'*humanitas* degli indiani viene di fatto reimpostata. Il suo primo trattato, *De unico vocationis modo*, teorizza che l'unica forma legittima di evangelizzazione è quella pacifica. Più specificamente: il modo "persuasivo dell'intelletto attraverso argomenti razionali e soavemente attrattivo ed esortativo della volontà".⁸⁸ La dottrina tomista, approfondita del neodomenicano negli anni di ritiro in convento, esalta la dimensione cognitiva della fede e dunque la natura razionale dei potenziali convertiti.

Ritornato all'azione, nel 1531 Las Casas propone nuovi *remedios* alla distruzione delle popolazioni indiane. Ora, almeno per l'Hispaniola spopolata, richiede l'effettiva liberazione degli indiani.⁸⁹ Tuttavia l'obiettivo rimane la *ponderosa carga* [il fardello, *the burden*⁹⁰] di una forma di governo che promuova la gloria di Dio nelle Indie e la salvezza degli indiani. Las Casas ha già elaborato lo schema eziologico che attribuisce la distruzione delle Indie, da un lato, alle guerre di conquista, dall'altro lato al governo tirannico e allo sfruttamento, ma l'enfasi cade sulla missione evangelizzatrice, più meritoria che cento pellegrinaggi a Gerusalemme: una missione degna degli apostoli, di Giuseppe e di Salomone. Las Casas parla ancora di "bárbaras nasçiones";⁹¹ in conseguenza della loro "tanto antica barbarie e cecità" gli indiani sono *pecore* smarrite in deserti "aridi e sterili di grazia", irretite nell'idolatria e nei peccati, dunque bisognose di essere condotte all'ovile della Chiesa.⁹²

Nel 1542 un *Memorial de remedios* riafferma che la colonizzazione [*población*] degli spagnoli è necessaria "para la conversión y policía de los Indios"⁹³ oltre che per finanziare la corona e il commercio è visto come occasione di comunicazione e fattore di fiducia reciproca, in definitiva di civilizzazione. Nei diciotto *remedios* dello stesso periodo, accanto al definitivo bando di tutte le "guerras y conquistas y entradas y rancherías" e all'incorporazione di tutti gli indiani nella Corona come liberi vassalli, si propone che a gruppi di religiosi sia affidato il compito di *apaziguar* gli indiani, di

⁸⁸ OC 2, p. 16.

⁸⁹ OC 13, p. 79.

⁹⁰ Ivi, p. 66. Cfr. ovviamente R. Kipling, "The White Man's Burden: The United States and The Philippine Islands", *New York Sun*, 5 febbraio 1899; per una recente riproposizione del concetto cfr. M. Ignatieff, "The Burden", *The New York Times Magazine*, 5 gennaio 2003.

⁹¹ OC 13, p. 71.

⁹² Ivi, p. 67.

⁹³ Ivi, p. 115.



convincerli ad accettare l'imperatore come signore universale e a versargli il tributo. I compiti affidati ai religiosi sono definiti nei dettagli – dall'insegnamento di metodi di allevamento più redditizi all'introduzione della birra – in un progetto di umanizzazione che sta ancora tutto entro il paradigma della colonizzazione pacifica. Il tema del consenso e dell'autonoma giurisdizione degli indiani divengono sempre più rilevanti, e si afferma che l'evangelizzazione presuppone l'esistenza di popoli composti di individui liberi che vivono insieme ("pueblo y libertad juntamente" ⁹⁴). Tuttavia si precisa che solo una volta che i popoli si siano convertiti si potrà "introdurre la vita politica razionale",⁹⁵ L'accettazione del cristianesimo e della giurisdizione spagnola sono considerati un progresso nell'incivilimento; ma non solo: quella politicità che nei testi più maturi verrà considerata già pienamente posseduta dagli indiani deve essere ancora acquisita e l'evangelizzazione costituisce una condizione necessaria.

Divenuto vescovo del Chiapas Las Casas cerca di massimizzare le possibilità offerte dalla sua nuova condizione in favore degli indiani, fino ad assumere posizioni molto radicali. Afferma che in conseguenza delle violenze e della tirannide che hanno subito gli indiani sono le persone più miserabili, oppresse e afflitte del mondo. In quanto poveri – "myserables y muy myserables"⁹⁶ – rientrano sotto la protezione della Chiesa e la competenza della giurisdizione ecclesiastica. Prossimi a ricevere la fede, occorre difenderli e aiutarli "come bambini appena nati";⁹⁷ per questo i giudici ecclesiastici sono certamente più adatti di quelli secolari. La posizione è, letteralmente, paternalistica; anche se la condizione di "poveri" che richiede la protezione del vescovo non deriva da un difetto naturale nell'*humanitas* degli indiani ma dalle violenze e dallo sfruttamento che hanno subito dopo la conquista; e l'obiettivo è attivare un potente strumento giuridico per ricondurli alla competenza della giurisdizione ecclesiastica, cioè ai vescovi stessi.

All'inizio degli anni cinquanta Las Casas, accusato di aver messo a repentaglio la legittimità dei titoli dei re di Castiglia sul Nuovo Mondo con il suo trattato di *Avisos y*

⁹⁴ Ivi, p. 300.

⁹⁵ Ivi, p. 354.

⁹⁶ Ivi, p. 204.

⁹⁷ Ivi, p. 203.



reglas para los confesores,⁹⁸ enfatizza il potere spirituale e temporale del vicario di Cristo che li ha conferiti e ripropone il riferimento ai compiti che i sovrani hanno in ordine alla civilizzazione e alla politicizzazione. Condizione della conversione è il consolidamento dell’“ordine cristiano e una completa armonia politica convenienti e proporzionati al culto divino e cristiano”. Ciò è possibile “fondando e confermando giuste leggi e statuti e buoni costumi dove mancassero, e approvando e promulgando e confermando quelli che si trovino giusti e razionali, e condannando e proibendo quelli irrazionali e cattivi”.⁹⁹ L’infedeltà sembra impedire la realizzazione di comunità politiche pienamente virtuose, implica leggi ingiuste e irrazionali e costumi barbari come, si noti, l’antropofagia e i sacrifici umani.

Ancora nei *Principia quaedam* pubblicati nel 1553 si trovano considerazioni che possono far pensare all’idea della cristianizzazione come civilizzazione/umanizzazione. Si sostiene che l’ottimo governo non solo tutela la vita, i beni, la libertà e i diritti degli indiani, ma consiste anche “nel sopperire ai loro difetti, nel correggere i costumi”. I sovrani spagnoli sono pertanto tenuti impostare la loro amministrazione [*regimen*] affinché siano evitati gli impedimenti al ricevere la fede cattolica “più liberamente e più facilmente” e gli indiani “siano iniziati [*imbuanur*] ai buoni costumi”,¹⁰⁰ credano al vero Dio, possano conseguire la beatitudine eterna, fine di ogni creatura razionale.

Questo elemento paternalistico scompare nell’ultima fase della vita di Las Casas, durante la quale scrive buona parte delle monumentali *Historia de las Indias* e *Apologética historia sumaria*, che riprende nel 1552, il *De regia potestate*, la *Quaestio theologalis*, il *De thesauris* le *Doce dudas*, una serie di lettere e memoriali. Non si parla più della necessità di civilizzare gli indiani attraverso l’evangelizzazione pacifica e la colonizzazione virtuosa; piuttosto, si esaltano la razionalità, la moralità e le virtù politiche degli indigeni, che sono valorizzate nella loro specificità, mentre le organizzazioni sociali, le istituzioni e le giurisdizioni native sono viste come naturali, legittime e virtuose. Il significato politico di questo tentativo di confronto interculturale è il progetto di *restituzione* alle comunità indigene della loro autonomia.

⁹⁸ OC 12, pp. 367-93.

⁹⁹ Ivi, p. 467.

¹⁰⁰ OC 10, p. 580.



Nell'interpretazione che Las Casas ha elaborato del mandato di evangelizzazione, infatti, il re di Castiglia potrà essere investito di una suprema potestà imperiale (o “quasi-imperiale”, come scrive in alcuni testi) sopra i legittimi “signori naturali” solo dopo che gli indiani si siano convertiti liberamente al cristianesimo e a condizione che venga sottoscritto un trattato che garantisca la loro libertà, i loro domini, le loro norme e ordinamenti. Infatti – afferma ora Las Casas – è *falso* che spagnoli sarebbero necessari agli indiani “para su policía [...], espeçialmente para la religión”. Anzi, riguardo al governo temporale la Spagna è in condizione peggiore rispetto al buon governo e alla *buena policía* delle Indie prima della conquista. Al contrario, affinché gli indiani possano “ricostituirsi nelle loro forme di vita civile [*polizías*] non dovrebbe rimanere nessuno spagnolo nelle Indie”.¹⁰¹

Il diritto derivante dal consenso popolare è più potente e più importante del mandato papale, perché costituisce “fondamento naturale e causa efficiente”, senza il quale l'*exercitium regiae potestatis* rimane un mero *ius ad rem*. In assenza di tale consenso, la giurisdizione del papa e di conseguenza quella che ne deriva del re di Spagna rimane *in habitu*.¹⁰² E tale consenso deve essere unanime, venire espresso sia dai governanti che da tutto il popolo, e formalizzato a ogni eventuale cambiamento o trasferimento di giurisdizione, come viene chiarito nel *De regia potestate*. Peraltro, anche una volta abbracciata la fede, i popoli indiani non hanno l'obbligo di sottomettersi. Anzi, avrebbero l'autorità giuridica e una giusta causa razionale per *negare* tale consenso.¹⁰³ Non è neppure possibile dimostrare agli indiani in modo completo ed esauriente con valide argomentazioni giuridiche che tale istituzione è stata fatta dal papa né che il papa ne avesse il potere. D'altra parte il timore che i nativi dimostrano è razionale date le esperienze terribili passate nell'incontro con gente dall'aspetto inquietante, dai costumi assai differenti,¹⁰⁴ appartenenti a “nazioni *prima*

¹⁰¹ OC 13, p. 299.

¹⁰² OC 11.1, p. 326.

¹⁰³ “Quelle genti o quei popoli, dopo la loro conversione, negando tale consenso e non accettando l'istituzione papale riguardo ai nostri Re, fanno e omettono ciò con una causa giusta e razionale, e dunque con l'autorità del diritto” (OC 11.1, p. 258).

¹⁰⁴ Ivi, p. 282.



facie barbare e feroci”:¹⁰⁵ l’alterità e l’apparente barbarie *degli spagnoli* giustifica la diffidenza degli indiani.

Solo con la sottoscrizione di un trattato che stabilisce i limiti del “quasi impero” dei re di Spagna, funzionale all’evangelizzazione, e garantisce la libertà, l’autonoma giurisdizione e l’autogoverno dei nativi, il potere dei re di Spagna diverrà un effettivo *ius in re*.¹⁰⁶ Fino ad allora “i nostri re non hanno nessuna giurisdizione”.¹⁰⁷ Tutte le conquiste sono state illegittime, così come le *encomiendas* e il governo sono stati tirannici: “i popoli nativi di tutte le parti delle Indie che abbiamo occupato sono titolari del diritto acquisito di muoverci guerra giustissima e di estirparci dalla terra e questo diritto rimarrà loro fino al giorno del Giudizio”;¹⁰⁸ perché “*todos los reynos de las Indias tenemos usurpados*”.¹⁰⁹

I nativi non sono più considerati in una condizione di minorità, come barbari o infedeli bisognosi del governo spagnolo e dell’evangelizzazione per divenire *humaniores*, ma come esseri umani compiutamente razionali, con capacità sociali e politiche pienamente sviluppate, organizzati in comunità rette da ordinamenti legittimi.

Las Casas era già arrivato ad attribuire ai nativi la titolarità della giusta causa di guerra nel 1531 e l’idea che *tutte* le guerre di resistenza degli indiani sono state giustissime e *tutte* le guerre di conquista degli spagnoli sono state diaboliche percorre le sue opere successive, fra cui spicca la *Brevísima relación*: “so per scienza certa e infallibile che le guerre degli indiani contro i cristiani furono sempre giustissime, mentre nemmeno una di quelle intraprese dai cristiani contro gli indiani lo è stata. Ché anzi furono tutte diaboliche e ingiustissime, ben più di quelle mosse da qualsiasi tiranno di tutti i tempi”.¹¹⁰ Nelle opere successive la prospettiva della giusta causa degli indiani si allunga via via, dal primo contatto al giorno del giudizio;¹¹¹ e si allarga a tutte le vittime di conquiste illegittime, a cominciare dagli africani sottomessi dai portoghesi.¹¹²

¹⁰⁵ OC 11.2, p. 68.

¹⁰⁶ OC 11.1, p. 316.

¹⁰⁷ Ivi, p. 410.

¹⁰⁸ OC 11.2, p. 218.

¹⁰⁹ Ivi, p. 217.

¹¹⁰ OC 10, p. 40 / BR, pp. 41-42.

¹¹¹ OC 5, p. 2002.

¹¹² OC 3, p. 467.



Il carattere inumano, barbaro e bestiale del comportamento degli spagnoli nelle *conquistas* è denunciato negli interventi militanti mentre le opere storiche presentano un’agghiacciante fenomenologia dell’orrore: nelle stragi, così come nella pratica quotidiana delle relazioni con i nativi, si consumano mutilazioni, sgozzamenti, affogamenti, roghi a fuoco lento, impalamenti, di uomini, donne gravide, vecchi e bambini; i prigionieri sono dati in pasto ai cani da guerra o utilizzati per nutrire le truppe ausiliarie.¹¹³ L’escalation di violenza appare insensata ma ha un significato letteralmente *terroristico*: fa sì che gli spagnoli siano temuti come se fossero diavoli e ciò permette di minimizzare i rischi inevitabilmente connessi alla sproporzione numerica con i nativi, dunque inibisce la resistenza e le sollevazioni. Ma non solo: la violenza efferata, l’azione *extrañamente crudele*, è parte di una strategia di disumanizzazione e di annichilamento della dignità delle vittime, per spingerli a pensare che “non sono uomini”.¹¹⁴

La guerra è condotta in modo disumano e disumanizza, ma non solo. In alcune opere teoriche la guerra – “multorum homicidium commune et latrocinium”¹¹⁵ è vista come un’attività che contraddice la natura umana razionale: “la civiltà [*humanitas*] è messa in ridicolo” e la guerra è una condizione inadeguata per la riflessione razionale e per esercitare la libera volontà.¹¹⁶ si oppone insomma alla libertà e alla ragione, naturali negli esseri umani, e dunque non è adatta per attrarre le genti nella Chiesa.

Se Thomas More aveva definito il *bellum* un’attività belluina, nei testi di Las Casas la guerra umanitaria appare ontologicamente impossibile. La nozione stessa di guerra giusta sembra così svuotata di significato. Ma Las Casas non rinuncia ad utilizzarne tutte le potenzialità: negli scritti degli ultimi anni gli spagnoli sono in tutto e per tutto *iniciu hostes*: non hanno neppure diritto alla guerra difensiva, possono solo cercare di sfuggire ai nativi che li cacciano dalle loro terre *optimo iure*. Gli indiani sono

¹¹³ Cfr. OC 13, p. 242, OC 10 pp. 36-37, 56 / BR pp. 35, 76.

¹¹⁴ OC 4, p. 1322. Meriterebbe un studio approfondito l’uso delle metafore animali da parte di Las Casas. Per esempio, gli indiani sono rappresentati come *corderos* (OC 5, pp. 1884, 2497), ma nel combattimento si comportano “como leones pero desnudos en cueros” (Ivi, p. 2015; anche p. 2308); “como leones bravos” (Ivi, p. 2026). Per contro, gli spagnoli “non combattevano come uomini ma come animali feroci” (Ivi, p. 2032). In particolare “uccidere le donne è segno che si è uomini abominevoli, crudeli e bestiali” (Ivi, p. 2075). Gli indiani sono uccisi come se fossero cimici, mentre gli spagnoli si macchiano di crudeltà peggiori che se fossero tigri, orsi o leoni feroci (Ivi, p. 2389).

¹¹⁵ OC 2, p. 380.

¹¹⁶ Ivi, pp. 380-84.



infatti titolari della pienezza dei diritti riservati ai combattenti che hanno dalla loro la giusta causa: resistere agli invasori con ogni mezzo necessario, espellerli, punirli in modo da restaurare la giustizia, vendicare “le *iniuriae* e i danni subiti da noi, occupando i nostri beni [...] e prendendo e trucidando le persone”; cui si aggiunge, si noti, il diritto di ridurle in servitù, come stabilisce il diritto delle genti per coloro che cadono prigionieri di chi combatte una guerra giusta. Gli indiani sono così titolari di tutti i poteri spettanti al principe in una guerra giusta¹¹⁷ e del diritto di esercitare la giurisdizione attraverso la guerra, cioè di sanzionare l’*iniuria* subita¹¹⁸ in quanto “nostri giudici legittimi”.¹¹⁹

Las Casas assume la teoria della guerra giusta nella riformulazione di Vitoria – giusta causa è la risposta a una *iniuria* – ma, rovesciando la posizione del soggetto titolare della giusta causa, ne sovverte completamente il significato, in modo tale che non può più svolgere quella funzione di legittimazione delle guerre dei cristiani per la quale è stata concepita fin dai tempi di Ambrogio e Agostino. E nonostante i riferimenti espliciti e impliciti all’opera del maestro di Salamanca, Las Casas mette in questione il nucleo teorico della sua argomentazione: la legittimazione della conquista sulla base dei diritti umani universali. Se dalla “società e comunicazione naturale” Vitoria deriva una serie di diritti che finiscono per legittimare la presenza degli spagnoli in America, l’appropriazione dei beni comuni, la loro pretesa di commerciare, risiedere stabilmente e riprodursi, per Las Casas i *veri domini* e i legittimi signori naturali – gli indiani – hanno diritto a impedire, o a regolamentare, la presenza di stranieri sulle loro terre, fatti salvi i doveri naturali di ospitalità e assistenza. Anche i principi pagani hanno il diritto di difendere i confini delle loro comunità, perché “la loro giurisdizione riguardo a ciò non è meno naturale della giurisdizione dei principi cristiani”.¹²⁰ Il territorio è in funzione dello *ius imperandi* e la *respublica* deve essere *sibi sufficiens*. La suddivisione delle giurisdizioni è naturale e funzionale al bene comune: “Ciascuna provincia o regno del mondo naturalmente esige [*desiderat*] la sua giurisdizione”, la quale “esige il suo

¹¹⁷ OC 11.1, p. 380.

¹¹⁸ OC 11.2, p. 136.

¹¹⁹ OC 11.1, p. 386.

¹²⁰ OC 9, p. 180.



proprio territorio”.¹²¹ La naturale politicità degli uomini rimanda alla spazializzazione delle giurisdizioni e l’*humanitas* si articola in una pluralità di popoli. Se dunque lo *ius peregrinandi et degendi* è messo in questione, lo stesso vale per lo *ius communicationis*: è legittima la resistenza alla semplice presenza dei cristiani.¹²² Infatti “ogni popolo, città, municipio o regno [...] può proibire a qualsiasi persona forestiera, straniera o di qualsiasi altro regno l’ingresso per qualsiasi motivo: per esercitare il commercio, cambiare, comprare, vendere o stabilire la residenza”:¹²³ qui c’è una citazione quasi puntuale dei diritti “umani” che Vitoria deriva dalla società di comunicazione naturale; l’effettiva difesa dei diritti dei nativi passa dalla contestazione dell’astratto universalismo di Vitoria, in realtà unilaterale e asimmetrico. È anzi dovere dei popoli e dei governanti impedire l’ingresso di stranieri che costituiscano un pericolo, non solo in senso fisico ma anche in quanto rappresentino una minaccia per i costumi condivisi e l’ordine pubblico. Di conseguenza lo “*ius communicandi et acquirendi, et fruendi*”¹²⁴ verrà *acquisito* dagli spagnoli solo dopo un lungo periodo di convivenza civile e pacifica che non rechi danni ai nativi in modo da conquistarne la simpatia. Las Casas contesta anche che lo *ius annuntiandi Evangelium* costituisca una giusta causa. La missione evangelizzatrice della Chiesa non comporta che “noi possiamo costringere gli infedeli ad ascoltare il Vangelo”. Di conseguenza non è legittima neppure la guerra agli indiani che resistono alla predicazione, neanche violentemente¹²⁵ e infatti gli episodi in cui sono stati uccisi predicatori inermi sono giustificati a causa dell’ignoranza degli indiani e dell’impossibilità di distinguerli dai “nemici pubblici *truculentissimi*”.¹²⁶ L’uso imperialistico della teoria della guerra giusta, che si evolverà nella guerra umanitaria, è così reso impraticabile.

Accanto alle guerre diaboliche, anche l’altra causa della distruzione degli indiani è un potente fattore di disumanizzazione. La conquista dell’America dà un impulso potentissimo a quel rilancio del lavoro schiavile e della tratta degli schiavi che

¹²¹ Ivi, p. 426.

¹²² OC 5, pp. 2172-73, 2273.

¹²³ OC 11.1, p. 148.

¹²⁴ Ivi, p. 396.

¹²⁵ OC 9, pp. 332-48.

¹²⁶ Ivi, p. 350; cfr. OC 10, p. 68 / BR, p. 100; OC 5, pp. 1900, 1445-46, 2456-62.



caratterizzerà l'avvento della modernità, fino al XIX secolo, e che era stato inaugurato dalle deportazioni portoghesi dall'Africa. Las Casas non mette in questione il già citato principio di diritto delle genti, universalmente accettato in base al quale è legittima la riduzione in schiavitù del nemico sconfitto in una guerra giusta ma contesta la legittimità di ogni riduzione in schiavitù degli indiani, siano stati catturati in guerra (dato che tutte le guerre di conquista sono state ingiuste) o acquistati a vario titolo. E, dopo un'iniziale accondiscendenza, a partire dalla fine degli anni quaranta sarà fra i primi critici della riduzione in schiavitù degli africani. Inoltre, fin dalla disputa con Quevedo del 1519 esclude l'applicabilità agli indiani della teoria della schiavitù naturale. Da un lato il cristianesimo è universale, accoglie tutti i popoli "e a nessuno toglie la sua libertà né i suoi domini, né sottomette in servitù".¹²⁷ Dall'altro lato il Filosofo non intende che tutti coloro che per natura sono più prudenti e più intelligenti siano signori "di coloro che meno sanno".¹²⁸ Se così fosse, dato che in molte regioni delle Indie ci sono forme di *humana policía* più razionali di quelle della Castiglia gli spagnoli sarebbero *natura servi* e gli indiani avrebbero il dominio su di loro. Questo rovesciamento ritorna nel *De unico*, dove è stigmatizzato come "insania e insolenza" il giudizio secondo cui gli indiani mostrano deficit di razionalità e vengono considerati "bestie o quasi bestie", oggetto di sottomissione o preda di caccia. Al contrario molti di loro potrebbero "dominarci con la loro ragione naturale, come dice il Filosofo a proposito dei greci e dei barbari nel libro I della *Politica*".¹²⁹

Nell'*Apologia* – il testo del suo intervento a Valladolid – Las Casas non nega che esistano barbari *natura servi* ma limita drasticamente l'applicabilità della teoria aristotelica attraverso una sorta di decostruzione della nozione di barbarie. Distingue quattro modalità di barbarie: (1) tutti gli uomini crudeli, che in conseguenza dell'ira o della propria natura si allontanano tanto dalla ragione da risultare "inumani" e perpetrare crimini tipici degli animali feroci;¹³⁰ (2) coloro il cui idioma non dispone di un sistema di scrittura ma anche quelli che hanno una lingua differente;¹³¹ (3) quelli che a causa del loro "intelletto empio e pessimo" o per cause ambientali sono "saevi,

¹²⁷ Ivi, p. 2413.

¹²⁸ Ivi, p. 2421.

¹²⁹ OC 2, p. 350.

¹³⁰ OC 9, p. 80.

¹³¹ Ivi, p. 86.



feroces, stolidi, stupidi, a ratione alieni”; (4) i non cristiani. Le categorie (1), (2), e (4) includono persone che sono definite “barbare” in modo improprio, *ex accidenti*, *secundum quid*. È solo (3) a includere i barbari in senso proprio uomini che per cause ambientali o psichiche non presentano gli elementi tipici della natura umana compiuta, che vivono isolati nei boschi e sui monti, incapaci di forme sviluppate di socialità [*amicitia*], di rapporti coniugali stabili e ritualizzati, di *humanum commercium*. Non hanno elaborato né gli istituti del diritto privato né norme pubbliche, né istituzioni politiche.¹³² È questo genere di barbari che il Filosofo considera servi per natura. Si tratta di una categoria rara di esseri umani ed è impossibile che l’intera popolazione di una vasta parte del mondo sia composta di individui “mostruosi” in senso letterale. Comunque Las Casas a un certo punto si congeda da Aristotele: anche sono barbari, questi uomini “sono creati a immagine di Dio [...] e redenti dal preziosissimo sangue di Cristo”:¹³³ non possono certo essere cacciati come animali selvatici, non è legittima né l’uccisione indiscriminata né la cattura dei barbari per sottoporli a lavori iniqui.

Gli indiani non rientrano nella barbarie in senso proprio: tutt’altro che *homunculi*, hanno sviluppato società e ordinamenti complessi: “regni illustri, grandi moltitudini di uomini che vivono politicamente e socialmente, re, giudici, leggi”, attività economiche e istituzioni di diritto privato¹³⁴. D’altra parte, assumendo una prospettiva transculturale, Las Casas rileva che con il pretesto della superiorità intellettuale ogni popolo potrebbe muovere guerra ad ogni altro, e gli stessi spagnoli, che hanno afflitto i miti indiani con stragi degne dei tartari, potrebbero venire definiti barbari.¹³⁵

In testi successivi Las Casas propone tesi che appaiono incompatibili con la teoria della schiavitù naturale. Nei *Principia quaedam* e nel *De regia potestate* considera un principio universale la sottomissione *de iure naturali* degli enti inferiori ai superiori ma anche la libertà originaria degli esseri umani, che “sono nati originariamente liberi in virtù della loro natura razionale”.¹³⁶ La quale, come sostiene

¹³² Ivi, p. 88.

¹³³ Ivi, p. 98.

¹³⁴ Ivi, p. 104.

¹³⁵ Ivi, p. 112.

¹³⁶ OC 12, p. 34 / DRP, p. 4



Tommaso, non è subordinata ad altro: “la libertà è un diritto insito negli uomini per necessità e per sé dall’inizio della natura razionale, e perciò per diritto naturale”.¹³⁷

La disumanizzazione degli indiani è denunciata e contestata durante tutta la battaglia pluridecennale contro l’*encomienda*. Las Casas nota, fra l’altro, che gli indiani vengono deportati a lunga distanza in grandi capanne di paglia, simili a stalle od ovili, separando i nuclei familiari “né più né meno che se fossero stati animali”¹³⁸, “come se gli uomini fossero pecore o vacche”.¹³⁹ E rileva che nella pratica effettiva l’evangelizzazione – addotta come uno dei motivi che legittimerebbero il *repartimiento* degli indiani – si riduce alla recitazione di preghiere “né più né meno come se addestrassero pappagalli”.¹⁴⁰ Viene denunciata l’*inhumanidad* del lavoro delle donne nelle miniere¹⁴¹ e nel trattamento dei nativi di Cuba;¹⁴² si sono viste “commettere le crudeltà più grandi y más inhumanas mai commesse nel corso delle generazioni da uomini crudeli né da barbari irrazionali”,¹⁴³ mentre i servi sono chiamati “piezas [...] de la misma manera que se fueran ganado”.¹⁴⁴ Si noti l’uso della coppia semantica umano/disumano: i nativi sono esseri umani che vengono trattati in modi disumani e disumanizzati, i cristiani spagnoli sono effettivamente inumani.

Ma soprattutto Las Casas rileva che la servitù quotidiana, l’oppressione e i continui maltrattamenti fanno degenerare “anche gli animi degli uomini più saggi e più generosi”, tanto che “si dimenticano di essere uomini, non potendo elevare il loro pensiero ad altro se non alla vita infelice, dolorosa e amara che vivono”.¹⁴⁵ E ancora, l’effetto dei tormenti, del terrore, delle uccisioni non può che essere “immensa pusillanimità, profondo scoramento, annichilazione della propria autostima di essere umano” fino a “dubitare di se stessi se erano uomini o erano gatti”.¹⁴⁶ Un processo di disumanizzazione, in senso letterale, che anticipa gli orrori della modernità, fino al

¹³⁷ Ivi, pp. 34-36 / DRP, pp. 5-7; cfr. OC 10, p. 562.

¹³⁸ OC 5, p. 1813.

¹³⁹ OC 9, p. 1812. Cfr. anche la descrizione delle condizioni dei pescatori di perle, che finiscono per subire una metamorfosi che li trasforma in una sorta di mostruosi animali marini (OC 10, pp. 70-71 / BR, pp. 103-04).

¹⁴⁰ OC 5, p. 1814.

¹⁴¹ Ivi, p. 1818.

¹⁴² Ivi, p. 2078.

¹⁴³ Ivi, p. 1411.

¹⁴⁴ Ivi, p. 1863.

¹⁴⁵ OC 4, p. 1287.

¹⁴⁶ OC 4, p. 1288.



Novecento e oltre e che Las Casas considera integrale a una strategia politica. Anche la costituzione naturalmente nobile degli indiani degenera; diventano pusillanimi e servili e finiscono per “dubitare se sono uomini o animali o a credere di essere stregati”; tutto ciò, commenta, “è naturale negli oppressi e in quelli che sono nati e cresciuti sotto una dura servitù”.¹⁴⁷

Sembra che il male maggiore dell'*encomienda* sia l'effetto di spoliticizzazione: essa, letteralmente “impedisce che ci sia repubblica”: “lì tutto si confonde e si risolve nella più bassa e ordinaria occupazione della repubblica, lo zappare. Chi ha mai visto una così grande repubblica tutta di zappatori [*república cavadora*]?”.¹⁴⁸ L'*encomienda*, “intrinseca mala”, “indorum policias turbaverit”,¹⁴⁹ distruggendo il loro governo, le loro istituzioni e le loro forme sociali. Le moltitudini sono lasciate senza governanti, regole, leggi, fino a impedire loro di vivere la condizione di esseri razionali intrinsecamente connessa alla socialità politica.¹⁵⁰ Mi sembra che qui emerga un punto teorico importante. Una linea di pensiero, da Aristotele a Hannah Arendt e ai suoi epigoni, sostiene che la prassi politica autentica presuppone la liberazione dal lavoro, se non l'esclusione dei lavoratori dalla cittadinanza.¹⁵¹ Per Las Casas, invece, sono il lavoro servile e lo sfruttamento intenso a distruggere la *policía*, lo spazio pubblico dell'agire autentico e delle relazioni sociali, fino a rendere impossibile lo sviluppo delle facoltà umane. Dunque non è l'insufficiente razionalità a rendere *natura servi*; è la servitù – innaturale usurpazione della libertà naturale – a impedire l'esercizio pieno della razionalità.

L'umanità plurale

In tutta la sua produzione teorica e militante Las Casas insiste sulla comune razionalità degli esseri umani e sulla piena inclusione degli indiani nell'*humanitas*. Nel corso del tempo acquisisce una peculiare attenzione per le differenze fra i popoli tanto da essere considerato un precursore dell'etnografia e dell'antropologia culturale. In particolare, nei tre volumi della *Apologética historia sumaria* si impegna nella comparazione dei

¹⁴⁷ OC 6, p. 452.

¹⁴⁸ OC 5, p. 2350.

¹⁴⁹ OC 13, p. 290.

¹⁵⁰ Ivi, p. 288.

¹⁵¹ Cfr. Aristotele, *Politica* 1278 a, 1328 b – 1329 a.



modi di vita, dell'economia, delle istituzioni politiche, delle norme giuridiche e morali, della religione e delle capacità e tecniche militari espresse dalle varie popolazioni indigene con quelle degli ebrei, dei greci, dei romani e dei popoli "barbari" dell'antichità per dimostrare che non sono meno razionali o meno virtuosi di altri popoli altrettanto ignari della rivelazione e sono perfettamente adatti, oltre che ben disposti, ad accogliere il messaggio della salvezza. Tutto ciò viene misurato in base ai parametri forniti dal paradigma aristotelico-tomistico, che rimanda a un modello antropologico, a una visione sociopolitica, a un universo di valori etici e ovviamente a una verità assoluta.

Las Casas, cioè, utilizza gli stessi riferimenti teorici sulla base dei quali era stato elaborato il discorso sulla minorità degli indiani, inquadrati nella barbarie e ascritti a un livello inferiore di *humanitas*, per sostenere tesi opposte. Le condizioni geografiche e climatiche delle Indie occidentali, così come la costituzione fisica dei nativi, sono presentate come pienamente adeguate per lo sviluppo delle forme più civilizzate di società, dato che soddisfano sempre il criterio aristotelico della *mesotes*. E soprattutto per Las Casas gli indiani sono dotati delle tre forme di prudenza che Aristotele considerava necessarie per perseguire il bene cui gli esseri umani sono naturalmente inclinati: la prudenza politica che riguarda "il bene e l'utilità comune della città e del regno", la quale presuppone la prudenza economica, finalizzata al bene e al governo virtuoso della famiglia o casa, che a sua volta presuppone la prudenza monastica, riferita alla capacità dell'individuo di governare se stesso.¹⁵² Las Casas mostra che nelle diverse comunità delle Indie sono presenti le funzioni, gli ordini e le classi sociali necessari secondo Aristotele perché le comunità politiche siano autosufficienti e perfette. La religione – vista da Las Casas come un universale culturale, funzione della razionalità umana – è praticata in forme almeno altrettanto virtuose che nei popoli celebrati dell'antichità, e le pratiche perverse sono assenti o comunque assai più rare.¹⁵³ E le comunità indiane soddisfacevano l'ulteriore requisito della repubblica bene ordinata, riferito ai governanti, ai giudici e alla giustizia. La virtù civile e la politicità

¹⁵² OC 6, p. 465; cfr. OC 2, p. 350.

¹⁵³ Per una sintesi OC 7, p. 896; cfr. p. 793.



delle comunità indiane è enfatizzata, fino all'esaltazione dell'Impero Inca come ottima repubblica.

Gli indiani riescono dunque a superare tutti i test aristotelici di razionalità, virtù e politicità per essere inclusi a pieno diritto nell'*humanitas*. Ma Las Casas deve affrontare un argomento che è stato avanzato lungo tutto il dibattito sulla conquista, secondo il quale la presenza delle Indie dell'antropofagia e la grande diffusione di sacrifici umani rituali costituirebbero un'ulteriore testimonianza della minorità dei nativi in termini di *humanitas*. Si tratta di una sorta di *experimentum crucis* nell'affrontare il quale la visione egualitaria dell'umanità elaborata da Las Casas si apre al pluralismo e al contestualismo. Tali pratiche non vengono giustificate né accettate, costituiscono con tutta evidenza una violazione del settimo comandamento – se si preferisce, del diritto alla vita – e rappresentano una forma di idolatria; Las Casas sostiene che antropofagia e sacrifici umani erano presenti presso tutti i popoli antichi ritenuti più civili, ebrei compresi, e precisa che non erano diffuse in tutte le regioni del Nuovo Mondo, ma non solo: aggiunge che gli indigeni non erano nella condizione di rendersi conto di commettere un atto illecito.

Secondo il Filosofo nell'ambito pratico non si può attingere la verità apodittica; perché un principio sia fondato *moraliter* è sufficiente che venga approvato “da tutti gli uomini o dalla maggior parte dei sapienti o da quelli la cui sapienza è più considerata”.¹⁵⁴ Ma nelle regioni dove sono diffusi, rileva Las Casas, i sacrifici umani costituiscono pratiche religiose risalenti a tempi immemorabili, che esprimono una cultura tradizionale e sono giustificate dall'autorità degli uomini ritenuti più saggi “E tale consuetudine inveterata non può essere immediatamente estirpata. [...] Infatti questo errore può avere origine nella ragione naturale probabile”.¹⁵⁵ E mentre non è possibile dimostrare agli indigeni attraverso la ragione naturale che non è lecito immolare vittime ai loro dei, per la stessa ragione naturale essi potrebbero dimostrare che hanno il *dovere* di farlo. Infatti la cognizione della divinità è istillata in tutti gli esseri umani da Dio stesso alla creazione dell'anima e tutti gli uomini sono obbligati dal diritto naturale “per *excellentiora ac meliora Deum honorare ac de melioribus*

¹⁵⁴ OC 9, p. 4-22.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 454-56.



sacrificium offerre”;¹⁵⁶ tuttavia la scelta su cosa immolare è *de iure humano*.¹⁵⁷ Quella degli indiani riguardo ai sacrifici umani è dunque un’ignoranza non colpevole e invincibile. Essi, “presupposto l’errore” per cui i falsi dei sono scambiati per il vero Dio, “non soltanto hanno giusto o, per meglio dire, probabile motivo di difendere la loro religione, ma sono anzi tenuti a farlo per diritto naturale, al punto che se non lo facessero fino a perdere, se necessario, la vita per difendere i loro idoli e dei peccherebbero mortalmente”.¹⁵⁸

Un filone della recente letteratura critica sottolinea le ambivalenze del pensiero di Las Casas, fino ad accusarlo di avere contribuito all’imperialismo ecclesiastico, se non di essere corresponsabile del *cultural othercide*.¹⁵⁹ Senza arrivare a queste valutazioni, contro le quali si potrebbe ritorcere l’accusa dell’incapacità di comprendere i contesti culturali, non si può certo negare che per Las Casas esiste un’unica verità e che la conversione al Cristianesimo è l’unica via della salvezza. Nell’elaborazione degli avversari teorici di Las Casas l’assunzione di un modello antropologico, etico e politico universale si traduce nell’affermazione dell’inferiore *humanitas* degli indiani, secondo lo schema che si riproporrà nei secoli successivi, modificando i termini: dalle opposizioni barbaro/*humanus* e infedele/cristiano a quelle selvaggio/civilizzato, sottosviluppato/sviluppato e così via. Las Casas gioca invece il riferimento a tale modello in favore dei nativi: gli indiani corrispondono al modello aristotelico dello *zoon logon echon/zoon politikon* quanto e più dei cristiani spagnoli; ma proprio questa mossa rivela di nuovo una dialettica paradossale: gli indiani sono pienamente razionali e virtuosi, dunque sono adatti ad accogliere il Vangelo. Ciò esclude la loro riduzione in

¹⁵⁶ Ivi, p. 432.

¹⁵⁷ Ivi, p. 436.

¹⁵⁸ OC 10, p. 176. Gustavo Gutiérrez nota che qui emerge una notevole innovazione sul piano teologico, con significative conseguenze su quello giuridico e politico: Tommaso aveva sostenuto che si ha il dovere di seguire la coscienza, per quanto erranea; Las Casas fa il passo successivo, riconoscendo a individui e popoli il diritto di fare rispettare le proprie convinzioni e i propri riti. E, sostiene Gutiérrez, il rispetto dei costumi degli indiani e della loro libertà religiosa si spinge fino a tentare “di comprendere dall’interno le religioni indigene” (G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas / CEO, 1992 (trad. it. *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia, Queriniana, 1995, p. 217).

¹⁵⁹ D. R. Brunstetter, *Tensions of Modernity. Las Casas and His Legacy in the French Enlightenment*, New York, Routledge, 2012, p. 92. Cfr. D. Castro, *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, Duke University Press, 2007; E. Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994.



schiavitù e il loro asservimento, ma giustifica la presenza dei cristiani nelle Indie e il mandato “quasi-imperiale” dei sovrani spagnoli. Ma Las Casas, a differenza di quanto faranno numerosi protagonisti del discorso filosofico, politico e antropologico della modernità, si impegna nel riconoscimento del valore delle differenti esperienze culturali, religiose, politiche e inaugura una visione plurale dell’umanità, e si sia spinto su questa via assai più avanti di molti intellettuali progressisti contemporanei. In altri termini: Las Casas è universalista nel senso che considera tutti gli esseri umani titolari di determinati diritti, a cominciare dalla libertà naturale. D’altro lato riconosce che i diversi popoli, nei diversi momenti della loro storia, condividono cataloghi di valori differenziati e molteplici sistemi di credenze.¹⁶⁰ Si pensi all’applicazione simmetrica del nesso *ius/iniuria* e dello *ius belli*: una forma di universalismo più conseguente rispetto, per esempio, a quello “asimmetrico” di Vitoria. Per contro, si pensi al tema dei sacrifici umani, riguardo al quale viene riconosciuta la profonda influenza dei contesti culturali nell’interpretazione dei principi, e l’impossibilità di sradicare valori condivisi, modi di vita risalenti e costumi tradizionali attraverso la guerra: è necessario un percorso di apprendimento che l’imposizione violenta non fa che ostacolare.

Negli ultimi decenni abbiamo sperimentato di volta in volta i rischi, e gli effetti perversi, dell’universalismo e del particolarismo, dell’appello all’umanità e delle pulsioni identitarie. Intorno al 1989 la “rinascita della tribù” ha mostrato l’affermazione sfrenata, quasi sempre violenta, delle appartenenze; i secessionismi si sono avviati in un’epoca di espansione economica e di liberazione politica su un’onda lunga che continua ancor oggi. Alla svolta del millennio il discorso della “guerra umanitaria” e le giustificazioni etiche basate sull’appello ai diritti umani hanno legittimato azioni contrarie al diritto internazionale se non crimini di guerra. In seguito l’idea

¹⁶⁰ Luigi Ferrajoli distingue fra universalismo ontologico, politico-culturale e giuridico. Il primo si riferisce all’“idea giusnaturalistica di un universalismo [...] dei diritti umani, concepiti quali diritti naturali o comunque inerenti alla persona o alla ragione umana”; il secondo all’ “idea consensualistica parimenti cognitivistica di un universalismo [...] dei medesimi diritti concepiti quali diritti sorretti – o che è legittimo pretendere che siano sorretti – dalla loro condivisione universale”. Mentre queste sono trattate come tesi di “carattere ideologico e illiberale” che assecondano il “fondamentalismo umanitario”, per Ferrajoli “l’universalismo dei diritti umani è [...] soltanto un universalismo giuridico, legato alla loro forma universale” (L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. II, *Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 568). Io ho distinto fra “universalismo dei titolari” e “universalismo dei fondamenti” (cfr. ancora L. Baccelli, *I diritti dei popoli*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 8-11).



dell'esistenza di valori “right and true for every person, in every society”¹⁶¹ è stata condivisa da intellettuali progressisti di spicco. E questo ha legittimato cortocircuiti fra particolarismo e universalismo, crasi fra valori – e interessi – occidentali americani e diritti umani. Ma anche chi all'epoca ha denunciato i rischi di questo umanitarismo militare assolutistico rischia di provarne nostalgia, se non altro in quanto appariva come un ipocrita tributo del vizio alla virtù. Oggi nell'erigere muri, nel definirci culturalmente ed eticamente superiori agli “altri”, nel rifiutare i diversi, nel ricacciare i profughi verso i campi di concentramento, nello sfruttare il lavoro non sembra necessario ricercare giustificazioni generali o universali; è più che sufficiente sintonizzarsi su una percezione diffusa, una paura generalizzata dell'altro, un'ostilità per il diverso che sembra riattivare antichi meccanismi di ricerca del capro espiatorio, alimentati da campagne mediatiche e da politiche che anziché affrontare i problemi dei penultimi preferiscono contrapporli agli ultimi. Senza particolari motivazioni, se non un eventuale riferimento identitario alla “nostra” cultura (e religione) e alla necessità di conservarle, oltre ad ovvie considerazioni di tipo economico.

La vicenda della nozione di umanità nell'epoca della conquista dell'America porta senza dubbio argomenti a favore del sospetto nei confronti del suo uso strumentale. Ma se Carl Schmitt ripeteva con Proudhon che “chi dice umanità cerca di ingannarti”, la stessa vicenda mostra che non sempre è così. La nozione di umanità è pericolosa, la sua dialettica è spesso sorprendente, può essere declinata in forme disciplinari e imperialistiche, fino a giustificare i genocidi. Tuttavia l'esperienza militante e la produzione teorica di Las Casas inaugurano un altro possibile approccio, simmetrico, pluralista e inclusivo, nel quale il riferimento alla comune umanità offre una risorsa cui è problematico rinunciare. E questo probabilmente vale anche per gli orrori contemporanei. Di fronte all' *Häftling* di Auschwitz Primo Levi invitava: “giudicate se questo è un uomo”. Di fronte ai bambini sfruttati per cucire palloni o costruire mattoni, alle schiave sessuali, all'ecatombe dei migranti nel Sahara e nel Mediterraneo, conserva tutta la sua potenza la domanda: “¿estos no son hombres?”

¹⁶¹ Cfr. *The National Security Strategy of the United States of America*, September 2001, <https://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>.



Luca Baccelli

Università di Camerino

luca.baccelli@unicam.it