



LUCA BACCELLI

*Il Filosofo e il genocidio.
Su Giuseppe Tosi, Aristóteles e o Novo Mundo*

Il Filosofo e il genocidio. Su Giuseppe Tosi, Aristóteles e o Novo Mundo.

LUCA BACCELLI

Abstract: Giuseppe Tosi's *Aristóteles e o Novo Mundo*. *A controvérsia sobre a conquista da América* introduces and comments the Spanish debate about the Conquest of America on the threshold of modernity. The main works of the leading figures – Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria and Bartolomé de Las Casas – are analyzed on the background of relevant interpretations, whose unilateralism is criticized. The Aristotelian philosophy – especially the theory of natural slavery – remained a basic reference for theologians and humanists, but for decades the debate was open and radical. This is related by Tosi to the tension between the role of Spanish and Portuguese kingdoms as the vanguard of original accumulation and the “clash of identities” lived by missionaries who had to balance loyalty to the crown and to evangelism.

Keywords: Conquest of America; Juan Ginés de Sepúlveda; Francisco de Vitoria; Bartolomé de Las Casas; Aristotle.

Giuseppe Tosi ha dedicato molto del suo percorso di ricerca alla controversia sulla conquista dell’“America” che nella Spagna del XVI secolo ha coinvolto il personale politico e impegnato umanisti, giuristi e teologi. Lo ha fatto da un punto di vista privilegiato: quello di un europeo che ha scelto di dedicare la sua vita all’impegno civile e intellettuale nell’America Latina, dalla cooperazione internazionale come volontario del MLAL in Perù alla docenza nell’Universidade Federal da Paraíba, dove è stato professore titolare di Filosofia e coordinatore dei centri di ricerca e didattica post-laurea sulla Cittadinanza e i diritti umani. Non a caso, nella produzione scientifica di Tosi



l'interpretazione dei testi della prima modernità si innesta nel dibattito contemporaneo sui diritti umani nella dimensione globale.

Per chi si occupa di questo temi il volume di Tosi *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*¹ è stato un punto di riferimento imprescindibile. Il volume brasiliano *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América*² riprende quello studio integrandolo con le ricerche successive. Ne risulta un testo che riesce a tenere insieme un'introduzione a un dibattito teorico che segna l'inizio della modernità nell'incontro con l'altro e la sua distruzione – in una esposizione chiara, comprensibile ai non addetti ai lavori, adatta anche a un'utilizzazione didattica – all'interpretazione teorica. Tosi accompagna per mano il lettore, chiarisce ogni passaggio senza presupporre approfondite conoscenze storiche e filosofiche, e nello stesso tempo propone una chiave di lettura radicale del significato di quel dibattito, elaborata nel confronto con la storiografia di ispirazione marxista e cattolica, con le analisi antropologiche sulla scoperta dell'“altro”, con l'approccio della teologia e della filosofia della liberazione latinoamericana.

1. Il contesto e le interpretazioni

La controversia sulla conquista si è sviluppata dall'inizio del secondo decennio del XVI secolo – i *termini a quo* sono le lezioni del teologo John Mair, che nel 1510 applica ai nativi americani la teoria aristotelica della schiavitù naturale e l'omelia pronunciata all'Hispaniola nel dicembre 1511 da Antonio da Montesinos a nome dei confratelli domenicani – al 1573, quando Filippo II la dichiara chiusa; essa ha investito la corte e coinvolto i vari attori in campo, dai *conquistadores* ai coloni, alle varie magistrature preposte al governo delle Indie, alla Chiesa in tutte le sue articolazioni, a cominciare dai

¹ G. Tosi, “La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573) ‘Veri domini’ o ‘servi a natura’”, *Divus Thomas*, 105 (2002), 3, pp. 9-258.

² G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2021, pp. 456.



domenicani e dai francescani impegnati nell'evangelizzazione dei "barbari". Il volume di Tosi si focalizza sui principali esponenti teorici del dibattito: l'umanista, giurista e cortigiano Juan Ginés de Sepúlveda, "intellettuale organico" dei *conquistadores* e dei coloni, i teologi dell'Università di Salamanca Domingo de Soto e Francisco de Vitoria con le loro posizioni più equilibrate, il *Defensor de los Indios* Bartolomé de Las Casas. Più specificamente, si concentra sull'analisi dei testi più importanti e pertinenti: il *Democrates secundus* del primo, la *Relectio de dominio* del secondo, le *Relectiones De Indis* e *De iure belli* del terzo e le *Brevísima Relación, Apologia* e *De Regia Potestate* dell'ultimo.

L'analisi dei testi è preceduta dalla ricostruzione del contesto storico e concettuale, a partire dalla questione della continuità e della discontinuità fra *Reconquista* cristiana della Penisola Iberica e conquista delle Indie occidentali. In entrambe la violenza fisica si collega alla violenza simbolica: il rogo delle quattromila opere in arabo consumato a Granada nel 1492 si riverbera su quello dei codici Maia a Maní nel 1562: "Per dominare definitivamente i corpi e conquistare le menti fu necessario distruggere la memoria collettiva del passato che dava identità ai popoli pre-colombiani"³. Emerge il carattere intrinsecamente religioso dello Stato spagnolo, sancito dal *Padronado*, cioè dal controllo esercitato dai sovrani iberici sulla Chiesa nelle Indie, laddove "uniformare, unificare e dominare erano momenti dello stesso processo e di un'unica volontà di dominio che richiedeva, per imporsi, di distruggere la diversità, assimilare l'alterità"⁴.

Tosi segue le diverse fasi della conquista, dai primi atti all'intervento dei teologi di Salamanca, alle *Leyes Nuevas* del 1542, al dibattito di Valladolid del 1550-51, alla "pacificazione" di Filippo II – in sostanza "la legittimazione e giustificazione dello *status quo* imposto dai grandi *encomenderos*"⁵ – e ne offre fra l'altro un'utilissima cronologia sinottica⁶. Sottolinea che va riconosciuta l'ampiezza, l'apertura e la profondità del

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁶ *Ibid.*, pp. 349-377.



dibattito spagnolo, sconosciute ad altre potenze coloniali come Olanda, Francia e Inghilterra, e la sua influenza di lunga durata sulle generazioni di missionari che si impegneranno in forme di evangelizzazione alternativa. Segue un profilo dei protagonisti della controversia, in particolare di Las Casas, della cui opera si rileva opportunamente “il valore teorico e l’originalità filosofica e teologica”⁷ accreditando comunque il carattere sostanzialmente autodidatta della sua formazione⁸.

Sono poi passate in rassegna le interpretazioni della controversia, a cominciare dalla critica dell’approccio apologetico di autori spagnoli come Venancio Carro (secondo il quale la Spagna non ha mai avuto colonie e Las Casas difendeva la stessa causa sostenuta dalla “vera Spagna”), Antonio-Enrique Pérez Luño, Luciano Pereña (coordinatore editoriale del *Corpus Hispanorum de Pace*). Critica d’altra parte Quentin Skinner che schiaccia De Soto e Vitoria nella prospettiva controriformista mentre valorizza l’approccio antropologico di Antony Pagden, che tuttavia incorre in un *misunderstanding* della visione vitoriana degli indiani come bambini. Tvezan Todorov applica la categoria levinasiana di alterità, ma per Tosi interpreta Las Casas attraverso un criterio di valore esterno al dibattito, cogliendo una contraddizione fra la sua permanenza in un’ottica colonialista e la finale assunzione di un approccio “prospettivistico” in base al quale abbandonerebbe la teologia. Tosi ha buone ragioni per sottolineare che “Las Casas realizza il principale e sconcertante tentativo, mai realizzato in tutta l’epoca moderna, di comprensione e approssimazione a questa ‘alterità assoluta’” ma d’altra parte “non abbandona la fede nella sua religione come veritiera”⁹. La “lettura marxista” di Giuliano Gliozzi ha il merito di indagare gli interessi in gioco nella controversia ma nel vedere Sepúlveda come ideologo dei *conquistadores* focalizzati sull’arricchimento economico – che pone le basi dell’accumulazione originaria del capitale – e Las Casas come

⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁸ Alcuni interpreti, in particolare J. A. Cárdenas Bunsen (*Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, / Frankfurt a. M., Vervuert, 2011), hanno invece insistito sulla consistenza della sua formazione giuridica all’Università di Salamanca, poi integrata dall’approfondimento dei temi teologici successiva all’ingresso nell’Ordine dei Frati Predicatori.

⁹ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., pp. 88-89.



espressione dell’“ideologia missionaria” arriva a sostenere che la dottrina del primo aveva un carattere “progressista”, mentre il secondo restava irretito nel sistema feudale espresso dalla corona. Tosi mette in questione questi ruoli (l’ideologia feudale era ben presente fra i *conquistadores* che aspiravano a titoli nobiliari e fra gli *encomenderos* che lottavano per la trasformazione delle loro aziende in feudi ereditari mentre tendenze assolutistiche “moderne” si affacciavano nella corte castigliana) e nell’affermare che ciò che era in gioco era “la possibilità di un incontro o di un disaccordo di civiltà che permettesse di preservare la vita, la cultura, la struttura sociale di popoli e individui”¹⁰. Si potrebbe forse aggiungere che Las Casas è stato anche il primo critico della violenza strutturale insita nell’accumulazione originaria e dello sfruttamento del lavoro sotto l’apparenza di rapporti giuridicamente equi.

Nella controversia fra gli studiosi cattolici Michel Villey e Brian Tierney, Tosi prende opportunamente le parti del secondo, che contesta la tesi secondo la quale la teoria dei diritti soggettivi ripresa e sviluppata dalla Scuola di Salamanca distruggerebbe l’autentica concezione del diritto. Soto e Vitoria (e Las Casas) non abbandonano la concezione oggettiva del diritto ma la arricchiscono con una nuova concezione dei diritti naturali soggettivi, che peraltro non implica né l’individualismo ontologico né quello etico-politico. Riguardo alla posizione di Las Casas rispetto all’alterità, Tosi concorda con Enrique Dussel che, nel vedere nella conquista – il più grande genocidio della storia – l’atto di fondazione della modernità e nella controversia teorica su di essa la nascita della filosofia politica moderna, attribuisce a Las Casas “il massimo di coscienza critica possibile”. Tesi condivisa da chi scrive, anche se Tosi lo accosta a Nestor Capdevila nel rilevare nel pensiero di Las Casas una tensione e un’ambiguità (*rectius*: un’ambivalenza che si risolve in un paradosso) fra il riconoscimento del valore e della dignità dell’altro e la vocazione per la conversione a una verità assoluta.

¹⁰ *Ibid.*, p. 97.



2. Humanitas, homuncoli, veri domini

L'esame delle posizioni dei protagonisti è articolata in tre parti dedicate ai temi antropologici, alla filosofia politica e alla teoria della guerra e della pace. Tosi presenta molto efficacemente la filosofia aristotelica della servitù naturale e la sua riscoperta nel medioevo in un complesso intreccio con l'agostinismo politico, sullo sfondo della contrapposizione fra teologi curialisti e teorici del primato dell'imperatore. La questione della piena umanità degli schiavi per natura si pone già nei testi aristotelici e diviene decisiva quando John Mair, Bernardino de Mesa e il *lincenciado* Gregorio, fra il 1510 e il 1512, argomentano la legittimità della sottomissione degli indiani al lavoro coatto in quanto barbari e dunque *natura servi*.

Sepúlveda, da raffinato umanista, ritorna al testo greco di Aristotele ed estende l'applicazione della sua antropologia della disuguaglianza dall'*oikos* alla comunità politica. L'essere i barbari delle Indie schiavi per natura è una delle specifiche "giuste cause" della guerra per conquistarli che sono argomentate nel *Democrates secundus*. Sepúlveda ipotizza che gli indiani – *homunculi* che vivono *more ferarum* – una volta sottomessi ed evangelizzati possano apprendere dai cristiani l'*humanitas*. Ma secondo Tosi questa visione – che anticipa il filone paternalistico delle ideologie coloniali poi sviluppato nei secoli successivi – non prefigura una futura emancipazione degli indiani che rimarranno "perennemente subordinati ai *sapientiores*"¹¹. E dunque in questo "aristotelismo 'fondamentalista' [...] il pensiero del *Filosofo* è collocato a servizio del progetto imperiale di Sepúlveda in maniera acritica"¹².

I teologi domenicani di Salamanca hanno invece l'obiettivo di restaurare il tomismo contro le visioni nominaliste, ma fanno propria un'innovazione introdotta da queste ultime nella teologia giuridica: la concezione dello *ius* (anche) come *dominium*, *facultas*, *potestas*, dunque la teoria dei diritti soggettivi. Soto reinterpretava la teoria aristotelica in una modalità più favorevole al servo, fino a dichiarare di "non sapere" se la conquista è

¹¹ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 170.

¹² *Ibid.*, p. 173.



legittima. Vitoria applica agli indiani la nozione di diritto soggettivo, fino a sostenere la tesi radicale che essi, prima della conquista “erant publice et privatim ita veri domini, sicut cristiani”. Tosi enfatizza il radicamento di questa tesi nell’ “umanesimo cristiano, che riconosce in tutti gli uomini senza eccezione l’*imago Dei*”¹³, nella linea di una lunga tradizione che considera la teoria di Vitoria ancora tutta interna al discorso teologico. A me sembra che alcuni suoi argomenti siano invece specificamente giuridici, perché il termine *iniuria* va inteso non tanto in senso etico, come un’offesa alla dignità umana, ma nel senso della negazione di uno *ius*¹⁴, Il test per verificare se un soggetto è titolare di uno *ius* consiste nel domandarsi se subisce una *iniuria* nel caso gli venga sottratto un bene o impedita un’azione. Bambini e *amentes* subiscono una *iniuria*, animali non umani ed esseri inanimati no e dunque non sono titolari di *ius* (e su questo Vitoria si distingue dagli autori da cui ha ripreso la concezione soggettivistica dello *ius* come Gerson e Summenhart). Infine, Vitoria ammette la possibilità che agli indiani si applichi la teoria della servitù naturale, interpretata non nel senso del dominio dispotico ma appunto in quello del dominio paterno. Questo approccio, letteralmente paternalistico, apre lo spazio per la giustificazione dell’*encomienda*, che rende “evidente in Vitoria un’oscillazione quanto allo status umano dei popoli appena scoperti”¹⁵.

Las Casas, che nel 1519 contro l’utilizzazione della teoria della schiavitù naturale aveva esclamato che “il Filosofo era pagano e sta bruciando all’inferno”¹⁶, approfondisce via via il pensiero aristotelico che diviene una riserva di argomenti nella sua battaglia in difesa dei nativi americani. Nell’*Apologia* – il testo della sua relazione nella controversia di Valladolid che lo contrappose a Sepúlveda – distingue quattro accezioni di “barbaro” (introducendone una ulteriore rispetto alla tripartizione già proposta da Tommaso) per

¹³ *Ibid.*, p. 198.

¹⁴ Cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997, trad. it. *L’idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 365-77; L. Milazzo, *La teoria dei diritti di Francisco de Vitoria*, Pisa, ETS, 2012 e il mio *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 3-11, 16-20.

¹⁵ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 203.

¹⁶ B. de Las Casas, *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989-1999 (d’ora in avanti OC), 5, p. 2413.



negare che gli indiani siano barbari in senso proprio e dunque appartengano a quella – esigua – categoria di esseri umani che sono servi per natura. La comprensibile scelta di Tosi di concentrarsi sui testi teoricamente più incisivi non gli permette di riferirsi ad altre parti dell’opera lascasiana in cui si trattano temi antropologici ed emerge un altro Aristotele rispetto al partner dei teorici della conquista. In particolare, nell’*Apologética historia sumaria* sono proprio le categorie aristoteliche ad essere utilizzate per affermare il valore dell’indole, dei costumi, delle società, degli ordinamenti giuridici, delle istituzioni politiche e delle stesse espressioni religiose dei popoli indigeni.

Tosi sottolinea il rilievo del tentativo lascasiano di “penetrare nell’universo simbolico e culturale” e “tentare di comprendere la logica interna dei comportamenti” dei popoli ‘altri’ sforzandosi di tradurli in categorie comprensibili per la sua cultura. Questa “operazione di etnologia comparata”¹⁷ non può essere rubricata sotto le categorie del relativismo morale e culturale; per Las Casas la religione cattolica è l’unica autentica e – aggiunge Tosi – “per diritto naturale” tutti i popoli vi devono aderire. Si tratta piuttosto del riferimento “ai principi fondamentali dell’umanesimo cristiano”¹⁸ e su questa base Las Casas è il padre fondatore della filosofia e della teologia della liberazione latino-americana. Il dibattito sulla conquista si volge in un contesto “eminente giuridico” e avviene dentro al potere, all’interno dei gruppi dominanti. Tosi concorda con Gustavo Gutierrez e Enrique Dussel – “Las Casas si colloca nella prospettiva dell’oppresso” – ma anche con Nestor Capdevilla: “non dà la parola alle vittime di questo processo, ciò che implica la mancanza del loro riconoscimento come soggetti politici con voce propria”¹⁹. Un’affermazione legittima, che tuttavia dovrebbe essere integrata facendo riferimento ai luoghi innumerevoli in cui Las Casas esalta non solo la moralità, il coraggio e il valore militare, ma anche la raffinata politicità degli indiani, fino a proporre nella *Apologética historia sumaria* l’impero Inca come modello di ottima repubblica. E anche alla tesi

¹⁷ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 58.

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.



secondo la quale la politicITÀ degli indiani è deperita per effetto del sistema di sfruttamento: l'*encomienda* “impedisce che ci sia repubblica”²⁰.

3. Fra paternalismo e autonomia

Nella II e III parte della *De Indis* Vitoria confuta sia l'idea – rilanciata dagli intellettuali della corte di Carlo V – che l'imperatore è *dominus totius orbis* sia la tesi curialista che il Papa è titolare di un potere temporale universale. Ridicolizza lo *ius inventionis* e contesta che l'evangelizzazione sia una giusta causa di guerra, il tutto senza nessuna “parola di elogio alle gesta dei *conquistadores* e al loro ruolo di portatori della civiltà”²¹. Tuttavia, utilizza la sua concezione soggettivistica dello *ius* per individuare una serie di diritti naturali e universali – di viaggiare, risiedere, commerciare, annunciare il Vangelo – la cui violazione è causa di guerra giusta per chi la subisce. A questo si aggiunge la difesa delle vittime innocenti dei sacrifici umani e l'ipotesi che i barbari delle Indie siano quasi-*amentes* bisognosi di tutela paterna. Interpreti come Pagden e Gutierrez colgono in questo titolo la legittimazione del fatto compiuto, ma Tosi vi vede “un'alternativa totalmente ipotetica alla conquista e abbastanza innocua; un estremo tentativo di trovare un compromesso che mettesse in sintonia gli interessi della corona con la morale cristiana e lo *ius gentium*”²². Pur concedendo queste attenuanti generiche a Vitoria, non si può negare che egli fornisce la più efficace e innovativa legittimazione della conquista – basata sull'eguale titolarità dei diritti naturali, diritti umani *ante litteram* – riuscendo a tenerla insieme con l'affermazione di una naturale inferiorità e minore razionalità dei nativi.

Nel *De Regia Potestate* – che Tosi ha il merito di avere curato e tradotto in italiano²³ – Las Casas afferma la libertà originaria degli esseri umani, distingue *dominium* e

²⁰ OC 4, p. 2350.

²¹ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 242.

²² *Ibid.*, p. 257.

²³ B. de Las Casas, *De regia potestate*, a cura di G. Tosi, prefazione di D. Zolo, Roma-Bari, Laterza, 2007.



iurisdictio, afferma che il potere sovrano deriva del consenso del popolo, che preesiste alla costrizione dello Stato, consenso che deve essere rinnovato ogni volta che ci sono cambiamenti nella titolarità del potere e nella struttura istituzionale (su questi due punti si misura la distanza dal contrattualismo hobbesiano), teorizza il governo della legge e i differenti gradi di intensità dell'appartenenza alla città e al regno. In una sintesi delle sue tesi politiche, Tosi sostiene che Las Casas “assume una posizione radicalmente contraria alla teoria aristotelica della differenza originaria fra gli uomini: alcuni destinati a comandare, altri a essere comandati [...] estendendo a tutti gli uomini le caratteristiche che Aristotele riserva ai cittadini liberi”²⁴. Non c'è dubbio che l'idea che gli uomini siano intrinsecamente liberi – peraltro argomentata sulla base di riferimenti a Tommaso²⁵ – collide con l'antropologia aristotelica della disuguaglianza nelle capacità intellettuali, che si esprime in rapporti di sovraordinazione e subordinazione. Ma Las Casas non rifiuta mai esplicitamente la teoria aristotelica e torna anzi ad utilizzarla a più riprese nei suoi testi. Da un lato essa gli permette di sostenere che anche gli indiani avevano i loro “signori naturali” e dunque le loro giurisdizioni erano legittime; dall'altro lato può rimanere sul terreno teorico dei suoi avversari e avvantaggiarsi dall'utilizzare i loro stessi riferimenti. Perché, come Tosi mostra nel libro fin dal titolo, la teoria aristotelica della schiavitù naturale è una delle più potenti risorse per la legittimazione della conquista lungo tutto lo svolgimento della controversia.

Anche la tesi che Las Casas “ammette il potere temporale dell'Imperatore e il potere spirituale del Papa sul mondo intero”, mentre questa universalità era stata messa in questione da Vitoria, è corretta ma andrebbe specificata: Carlo V è stato un prezioso interlocutore della battaglia lascasiana e in certe fasi enfatizzare l'universalità della sua giurisdizione ha avuto un'importante funzione tattica; tuttavia nelle opere più mature Las Casas tratta del potere “quasi imperiale” dei sovrani spagnoli come una sorta di benevola giurisdizione che riconosce le autonomie dei governi e dei popoli ed è comunque

²⁴ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 54.

²⁵ Cfr. B. de Las Casas, *De regia potestate*, cit., pp. 4-7.



subordinata al loro consenso, espresso esplicitamente dalla libera e unanime sottoscrizione di un contratto²⁶. L'enfasi sul potere universale del papa ha assunto toni quasi teocratici ma si colloca nella fase in cui il vescovo del Chiapas tentava di ricondurre sotto la giurisdizione della Chiesa gli indiani, in quanto "poveri", svincolandoli da governatori e coloni, mentre finalizzava alla loro protezione la politica confessionale.

Peraltro, l'affermazione che Las Casas rifiuti l'alleanza fra croce e spada e la connessione fra conquista materiale e spirituale sembrerebbe contraddetta da quella che non intendesse "abbandonare o delegittimare la dominazione spagnola del Nuovo Mondo", ammettendo una forma di protezione degli ingenui e deboli indiani dalla malizia e dalla crudeltà dei *conquistadores*, insomma "la necessità di un certo tipo di potere o di autorità 'paternalista'"²⁷. Non c'è dubbio che gli scritti del protettore degli indiani abbiano a lungo mantenuto un approccio paternalista, fin dal primo, il *Memorial de remedios* del 1516. Per connotare la missione di evangelizzazione/cristianizzazione Las Casas ha utilizzato l'espressione *ponderosa carga*²⁸, un "fardello" che non può non far pensare al *White Man's Burden* teorizzato quattro secoli più tardi da Ruyard Kipling²⁹. Ma questi tratti sono completamente superati negli scritti degli ultimi anni, dalla lettera a Carranza del 1555, al *De Thesauris*, alle *Doce Dudas*, alle ultimissime pagine. L'argomento per cui i cristiani sarebbero necessari agli indiani "para su policía [...], espeçialmente para la religión" è dichiarato *fallace*: Al contrario, affinché gli indiani potessero "ricostituirsi nelle loro forme di vita civile [*polizías*] non dovrebbe rimanere nessuno spagnolo nelle Indie"³⁰. E, come si è detto, il consenso libero e unanime, sancito da un trattato fra i popoli indigeni e il sovrano spagnolo, sarebbe la condizione necessaria perché quest'ultimo potesse esercitare una giurisdizione rispettosa del loro autogoverno³¹. In assenza di tutto

²⁶ Cfr. OC 13, p. 297, OC 11.2.

²⁷ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 57.

²⁸ OC 13, p. 66.

²⁹ 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.

³⁰ OC 13, p. 299.

³¹ Cfr. OC 13, p. 297; OC 11.1, in part. pp. 64, 68, 112, 142, 300, 326.



questo, scrive Las Casas al Consiglio delle Indie, “todos los reynos de las Indias tenemos usurpados”³².

4. Guerre giuste e diritti degli altri

Il dibattito sulla conquista è anche l’occasione per il rilancio della teoria della guerra giusta, in uno scenario che si sta modificando con la crisi delle autorità universali del medioevo. Sepúlveda, come già accennato, oltre ai casi generali di giusta causa ne individua alcuni specifici per la conquista delle Indie. Fra questi la punizione dei peccati contro natura, la difesa delle vittime innocenti del cannibalismo e dei sacrifici umani. Sul primo punto Sepúlveda, pur senza citarlo, attacca direttamente gli argomenti di Vitoria. Sul secondo punto Las Casas replica utilizzando la teoria aristotelica degli *endoxa* per sostenere che con la guerra è impossibile sradicare pratiche risalenti a tempi antichi e unanimemente approvate da coloro che sono ritenuti più saggi. D’altra parte i sacrifici umani sono un’espressione di religiosità: gli indiani, come tutti gli uomini, hanno istillata dal Creatore una nozione del divino e la conoscenza dell’obbligo di onorarlo mediante sacrifici, ma in assenza della rivelazione ignorano che il sacrificio autentico è quello dell’Eucarestia e dunque sacrificano a quelli che per loro sono gli dei ciò che ha più valore, appunto la vita umana.

Confrontandosi con le letture di Carl Schmitt e di Luigi Ferrajoli, Tosi ricostruisce le novità apportate da Vitoria alla teoria della guerra giusta in un contesto che si fa globale. Las Casas rovescia il senso politico della teoria, considerando “giuste” tutte le guerre di resistenza degli indiani e “diaboliche” tutte le conquiste dei cristiani. La radicalità della sua posizione è evidente nella Lettera al Consiglio delle Indie scritta poco prima della morte: “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

³² OC 11.2, p. 217.



rimarrà loro fino al giorno del Giudizio”³³. Il “pacifismo soprattutto giuridico e istituzionale”³⁴ di Las Casas non abbandona mai la teoria della guerra giusta. Avrebbe forse valso la pena, però, di citare quei passi della *Apologia* in cui sembra mettere in questione il paradigma, enfatizzando ad esempio la difficoltà di distinguere i combattenti dai non combattenti e contestando l’analogia fra guerra e procedimento giudiziario teorizzata da Vitoria. Del resto, già nel *De Unico Vocationis Modo* Las Casas aveva definito la guerra *multorum homicidium commune et latrocinium*³⁵.

In definitiva “Vitoria critica impietosamente i titoli tradizionali e fonda la legittimità della conquista su altre basi totalmente nuove e ‘moderne’”, mentre “Las Casas rimane legato a categorie medievali, ma arriva a conclusioni più radicali che finiscono per delegittimare la conquista”³⁶. Forse Vitoria, più che moderno, è postmoderno: la sua legittimazione della guerra di conquista basata sul riferimento a diritti “umani” assoluti ricorda l’ideologia contemporanea della “guerra umanitaria” e dell’esportazione della democrazia in assenza di autorità universali riconosciute. Las Casas, d’altra parte, seleziona i materiali della filosofia pratica aristotelica, delle scritture, della Scolastica, del diritto canonico e civile per costruire un edificio proiettato ben oltre la tradizione del giusnaturalismo medievale, verso una critica che intuisce alcune delle fondamentali aporie della modernità.

Nelle conclusioni Tosi riconduce l’apertura e la radicalità della controversia al contesto storico: “all’inizio dell’espansione europea i giochi erano ancora aperti, e la coscienza dell’Europa come centro del mondo ancora in formazione”³⁷. In questo “scontro di civiltà” Spagna e Portogallo rappresentavano l’avanguardia dell’accumulazione originaria del capitale, mentre i missionari vivevano un “conflitto di identità” fra la fedeltà agli interessi della corona e quella all’evangelizzazione. Vitoria è l’interprete più lucido della nuova situazione, intravede un “nuovo ordine internazionale

³³ OC 13, p. 218.

³⁴ G. Tosi, *Aristóteles e o Novo Mundo*, cit., p. 333.

³⁵ OC 2, p. 380.

³⁶ Ivi, p. 223.

³⁷ Ivi, p. 336.



fondato sullo *jus peregrinandi et degendi* e lo *jus commercii*, dal quale (subordinatamente) deriva lo *jus praedicandi evangelium* [...]. In questo modo, Vitoria inaugura una nuova epoca del diritto internazionale delle potenze europee, apparentemente universalista, ma profondamente asimmetrico fra paesi centrali e periferici³⁸. La teoria dei diritti soggettivi di Vitoria e Las Casas va letta per Tosi alla luce dell'interpretazione di Tierney, che rifiuta la sua riconduzione all'"individualismo atomista" e ne coglie la radice nelle visione cristiana della dignità umana. Una concezione che sarà oscurata dal pensiero controriformista e antimoderno del cattolicesimo fino al Concilio Vaticano II. Ma, rispetto a Vitoria, Las Casas applica rigorosamente la reciprocità dei diritti fra "noi" e "gli altri", tanto da meritarsi il titolo di "primo filosofo della liberazione latinoamericano".

Rimane, anche nelle pagine di Las Casas, l'assenza della voce dei vinti. I subalterni, come nel saggio di Gayatri C. Spivak³⁹, non possono parlare. E allora vale la pena di concludere citando uno dei pochi luoghi in cui la parola degli indiani è direttamente citata. In una pagina della *Historia de Las Indias* si racconta che, alla lettura del *Requerimiento*, i cacicchi del Cenú hanno replicato che:

quando riferiva che c'è un solo Dio e che governa in cielo e in terra ed è signore di tutto, sembrava loro che fosse giusto e che doveva essere così; ma al punto in cui sosteneva che il papa è signore di tutto l'universo al posto di Dio e che aveva fatto dono di quella terra al re di Castiglia, replicavano che il papa doveva essere ubriaco quando lo ha detto, perché donava ciò che non era suo; e il re che richiedeva e riceveva tale dono doveva essere matto, dato che pretendeva quello che appartiene ad altri; e se fosse stato lì per prenderselo gli avrebbero tagliato la testa e l'avrebbero infilata in cima a un palo⁴⁰.

Luca Baccelli

Università di Camerino

luca.baccelli@unicam.it

³⁸ Ivi, p. 337.

³⁹ G. C. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in L. Grossberg, C. Nelson, a cura di, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, The University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

⁴⁰ OC 5, p. 2020.