

¿Estos no son hombres? La sorprendente dialettica dell’umanità nella controversia sulla conquista dell’America

di Luca Baccelli

«¿Estos no son hombres? non hanno un’anima razionale?» è la domanda che il domenicano Antonio de Montesinos pone alla fine del 1511 durante un’infuocata omelia all’attenuta comunità dei coloni dell’Hispaniola, accusata delle violenze e dello sfruttamento estremo che stanno conducendo i nativi all’estinzione¹. È l’inizio di quella controversia sulla legittimità della conquista dell’America che investirà la Spagna per sette decenni.

1. Liberi vassalli e servi per natura

È un luogo comune che i conquistatori considerassero non umani i nativi, ma i protagonisti della “scoperta” non sembrano avere avuto dubbi sull’appartenenza degli esseri che hanno via via incontrato alla specie umana, pur se così differenti dai cristiani europei o dai mori islamici. Questo è senz’altro il caso di Cristoforo Colombo, che sottolinea la mitezza degli indigeni e ipotizza che saranno adatti e ben disposti all’evangelizzazione² e d’altra parte non dimostra dubbi neppure sulla legittimità della loro sottomissione e riduzione in schiavitù³; i nativi, dichiarerà, costituiscono una delle grandi risorse naturali delle Indie⁴. Come già è avvenuto sulle coste africane, l’incontro con l’altro è fin dall’inizio carico di violenza e orientato allo sfruttamento, ma la sua appartenenza alla specie umana non sembra messa in questione; piuttosto nei primi tempi si enfatizzano le qualità dei nativi che li rendono docili soggetti di sfruttamento e li predispongono ad essere “imbevuti” della religione cristiana.

Considerazioni analoghe valgono per i percorsi di legittimazione della conquista, a cominciare dalla bolla *Inter caetera divinae* di papa Alessan-

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

2. Cfr. OC 3, pp. 551-90, 600-1, 615-8, 621-2, 628; OC 4, pp. 830-1. Su Amerigo Vespucci, cfr. OC 4, pp. 1178-82.

3. Cfr. OC 3, pp. 561, 588-90, 666-70; OC 4, pp. 871-73, 886-90, 1050.

4. Cfr. OC 4, pp. 119-20, 1440.

dro VI del maggio 1493, dove si dà per scontata non solo la mera umanità degli indiani, ma anche un certo livello di civilizzazione (*humanitas*) e di politicità. 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 fin dal 1500 la regina Isabella dichiara *vasallos libres de la Corona de Castilla*. La bolla papale *Sublimis Deus* del 1537 sembra chiudere la questione proclamando «che gli indiani sono veri uomini», la loro naturale libertà e la loro attitudine ad accogliere la fede cristiana.

Ma se queste sono le disposizioni ufficiali, oltreoceano gli effettivi comportamenti degli spagnoli segnano una progressiva ferinizzazione dei nativi⁵. Un processo di disumanizzazione, materiale e simbolica, che Bartolomé de Las Casas analizza nella *Historia de las Indias*. Siamo nei primi anni del XVI secolo; sotto il viceré Francisco de Bobadilla 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 sono trattati assai peggio dei cani⁶. Ma non solo gli indiani sono trattati come «bestie irrazionali»: vengono anche considerati tali e le infamie diffuse dai coloni «furono causa del fatto che si mettesse in dubbio [...] se erano uomini o animali». L’idea che gli indiani erano “incapaci della fede cattolica” rimandava alla tesi che «avevano bisogno di tutori, come i bambini, perché non si sapevano governare»⁷. Come si vede, il discorso infamante sugli indiani è pervaso da ambiguità e ambivalenze: al paradigma dell’animalità se ne sovrappone un altro: quello dei bambini bisognosi di tutela.

Il processo di degradazione è parallelo all’*escalation* della violenza nelle spedizioni di conquista e nella pratica quotidiana della sottomissione

5. Nei suoi volumi *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)* (Giuffrè, Milano 2004, p. 249; cfr. pp. 243-334) e *Ultramar. L’invenzione europea del Nuovo Mondo* (Laterza, Roma-Bari 2007, p. 23; cfr. pp. 92-122), di grande rilievo per l’analisi della dimensione giuridica della Conquista, Aldo Andrea Cassi sostiene che «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). A me pare invece che al momento del contatto l’attribuzione agli indiani dell’*humanitas* non sia stata messa in dubbio; sul piano teorico (teologico, giuridico, geografico) l’umanità verrà piuttosto declinata e modulata, attribuendo agli indiani uno *status di minorità*.

6. OC 4, p. 1285

7. OC 4, p. 1286.

e dello sfruttamento⁸. Si arriverà a uccidere «quei cani che servivano il diavolo»⁹ in modo da utilizzare il loro grasso per curare le piaghe dei piedi. L'idea della loro incapacità alla conversione si fa strada con il progredire delle conquiste. 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 violenza e allo sfruttamento, finisce per diffondersi anche fra uomini di Chiesa, come i vescovi Juan de Quevedo e Domingo de Betanzos¹⁰. Ancora nel 1585 Pedro de Gante li definirà «animali senza ragione, indomabili, che non possiamo portare in seno alla Chiesa»¹¹.

Tuttavia nessuno dei più importanti intellettuali che hanno partecipato alla discussione sulla conquista 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 un potente dispositivo teorico: l'antropologia aristotelica e in particolare la dottrina della schiavitù naturale, ripresa e cristianizzata nella filosofia scolastica. Il fatto stesso che la teoria sia passata attraverso successive elaborazioni offriva la possibilità di modular e declinare i concetti impiegati; d'altra parte il termine latino *servus*, che traduce il greco *doulos*, indica anche forme di lavoro coatto differenti da quelle che a partire dal medioevo sono state indicate anche con il neologismo *sclavus*. E il termine *humanitas* aveva ereditato dall'antichità il significato più denso di civilizzazione (d'altra parte sostenere che un non civilizzato, un «barbaro», è *inhumanus* getta gioco forza un'ombra anche sulla sua mera umanità biologica)¹².

La teoria era stata applicata alla questione delle Indie già nel 1510 dal teologo e filosofo John Mair e venne ripresa e sviluppata nella *junta* di Burgos nel 1512 per conciliare lo *status* formalmente libero degli indiani con l'asservimento nel lavoro coatto e al principato dominico o dispotico, «*id*

8. Per una sintesi delle violenze cfr. OC 13, p. 242; OC 11.2, pp. 80-5.

9. OC 5, p. 2076.

10. Cassi cita il domenicano Tomás Ortíz, che nel 1524 definisce i nativi di Chribichi «come asini» e «come animali bruti» (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. 104-5).

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

12. Cfr. l'ottimo testo di S. Petropoli, *Il concetto giuridico di umanità. Breve storia di un non-detto del diritto*, in M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 255-79. 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.

est tirannico» adatto 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»¹³. Si apre anche una prospettiva di paternalismo evolutivo nell'idea che 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»¹⁴.

2. Il prossimo: metamorfosi del Buon Samaritano

Che gli indiani siano esseri umani, legittimi titolari dei diritti naturali, non è messo in dubbio dal massimo teologo cattolico dell'epoca. Essi sono «*et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani*»¹⁵ e la titolarità del *dominium* è riservata agli esseri razionali che hanno «*dominium sui actu*»¹⁶. Gli indiani, per quanto barbari, «*non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis*»¹⁷; sono esseri razionali, anche se la loro è una forma di razionalità minore. La conquista deve dunque essere giustificata, e l'originalità di Vitoria consiste nel basare tale giustificazione sull'esistenza di una serie di diritti naturali universali: lo *ius peregrinandi et degendi*, lo *ius commercii*, lo *ius communicationis*, il diritto a diventare cittadini rimandano al principio aristotelico della *naturalis societas et communicatio*; ad essi si aggiunge il diritto a predicare e annunciare il Vangelo. Se questi diritti vengono negati, si commette una *iniuria*, la negazione di un diritto, che per Vitoria costituisce la sola giusta causa di guerra¹⁸.

È stato opportunamente rilevato il carattere «vistosamente asimmetrico» e «concretamente diseguale di questi diritti astrattamente universali»¹⁹. Ma è proprio l'universalità a legittimare la titolarità dei diritti da parte degli spagnoli e la possibilità di esigerne il rispetto da parte dei nativi fino a 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, e sono come tali titolari di diritti: inoltre è legittima la guerra per impedire l'*iniuria* dei sacrifici rituali e dell'antropofagia, cioè per la difesa del diritto alla

13. OC 5, p. 1799.

14. OC 5, p. 1826.

15. F. de Vitoria, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, Levante, Bari 1996, p. 30.

16. Ivi, p. 27.

17. Ivi, p. 29.

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

19. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello stato nazionale*, Anabasi, Milano 1995, pp. 15-6. Cfr. I. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino 1997.

vida. La prospettiva teologico-giuridica di Vitoria si allarga a prefigurare un “mondo” che appare come un’entità giuridica²⁰, popolato da un’umanità titolare di diritti naturali universali. I confini dei territori delle giurisdizioni hanno un valore relativo rispetto all’assolutesza di determinati diritti, come il diritto universale di migrare, mentre lo *ius soli* è un principio inviolabile²¹.

Questa partecipazione dei “barbari” all’universale umanità non esclude comunque una sua declinazione. Per Vitoria è opportuno che i *parum mente validi* siano governati dai più adatti, come i figli dai genitori e le mogli dai mariti²². E si ipotizza che siano «poco distanti dagli esseri amenti, per cui sembra che non siano idonei a costituire e amministrare un’ repubblica legittima e ordinata in termini umani e civili»²³. Pertanto un’amministrazione dei sovrani spagnoli potrebbe essere *pro utilitate eorum* e rispondere al precetto della carità verso il prossimo, cioè al senso cristiano della comune appartenenza all’umanità. E Vitoria arriva a ipotizzare che siano *natura servi*²⁴.

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, l’apparente ottusità sono da ricondurre alla «loro cattiva e barbara educazione, giacché anche fra di noi vediamo molti contadini [*rusticorum*] che ben poco si differenziano dagli animali bruti»²⁵. E nell’ultimo titolo si ipotizza che gli indiani siano «poco distanti dagli esseri amenti», 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*]»²⁶. 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.

L’umanista Juan Ginés de Sepúlveda 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 piuttosto a un esempio della «dialettica spesso sorprendente»²⁷ connessa all’idea di umanità. Sepúlveda sottopone

20. de Vitoria, *De iure belli*, cit., p. 40.

21. de Vitoria, *De Indis*, cit., pp. 81-2.

22. Ivi, p. 31.

23. Ivi, p. 97.

24. Ivi, p. 98.

25. Ivi, p. 30 (trad. it. modificata).

26. Ivi, p. 97.

27. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*,

la nozione di *humanitas* 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 le genti per le quali è bene essere sottomesse ai più virtuosi *humaniores*, «affinché [...] siano ricondotte ad una vita più umana, a costumi più miti, al culto delle virtù»²⁸ e «apprendano dai cristiani l'umanità»²⁹. La guerra degli spagnoli è, letteralmente, una guerra umanitaria, dato che la loro *humanitas* rifulge rispetto a «quegli omuncoli nei quali a stento potrai trovare vestigia d'umanità».

Non conta che alcuni di loro appaiano ingegnosi, «dato che alcune bestie le vediamo fabbricare certe opere, come le api e i ragni, che nessuna industria umana saprebbe sufficientemente imitare». L'avere abitazioni, regole comuni e commerci «che argomento è se non che quelli non sono orsi o scimmie e che non sono completamente privi di ragione?»³⁰ In questo senso, particolarmente probante dell'inferiorità e della barbarie sono l'antropofagia, la religione *impia* e i sacrifici umani. Ciò significa vivere *bestiarum more*, rivolgersi, anziché al cielo, alla terra *more porcorum*. E infatti gli spagnoli differiscono dagli indiani «quantum pene homines a belluis»³¹.

Sepúlveda usa frequentemente metafore relative alla loro ferinità; ma negare la mera umanità degli indiani metterebbe a repentaglio la giustificazione della conquista – «guerra santa»³² – basata sul compito dell'evangelizzazione e la stessa punizione dei peccati contro natura. Non solo: Sepúlveda parla dell'umanità come condivisione di un destino comune che comporta reciproche responsabilità. Il motto di Terenzio «*Homo sum, nihil humanum a me alienum putto*» per Sepúlveda significa «che l'uomo deve aver cura dell'uomo»³³. Gli indiani sono «*homines socios ac proximos nostros*», ed è per questo che i cristiani hanno il dovere di conquistarli allo scopo di offrire loro la possibilità di essere redenti e civilizzati. Impegnarsi nella conquista significa adempiere ai doveri che gli uomini hanno verso i loro simili in quanto uomini, «in rapporto tra loro per una sorta di affinità e parentela, chiamandosi ora soci, ora prossimi, ora fratelli»³⁴.

Duncker & Humblot, Berlin 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 1991, p. 107.

28. J. G. de Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 34-5.

29. Ivi, pp. 42-3.

30. Ivi, pp. 56-7.

31. Ivi, pp. 58-9.

32. Ivi, pp. 92-3.

33. Ivi, pp. 90-1.

34. Ivi, pp. 120-3.

3. L'umanità plurale di Las Casas

Bartolomé de Las Casas non sembra avere mai messo in dubbio l'umanità degli indiani, ma per una fase significativa della sua battaglia per salvarli dalla distruzione e dallo sfruttamento non ha abbandonato l'idea di una loro minorità in termini di civiltà.

Nel suo primo progetto di riforma delle Indie, il *Memorial de remedios* del 1516, si afferma che gli indiani sono liberi³⁵ e si stabiliscono norme per rendere il lavoro sostenibile. Ma rimane la sottomissione, la dislocazione in una rete di villaggi funzionale allo sfruttamento ottimale delle risorse, la deportazione dei nativi di luoghi non interessanti per la colonizzazione e di quelli «che sono come selvaggi». Virtuosi contadini spagnoli «saranno come loro tutori che li indurranno al lavoro»³⁶, ipotizzando che con il procedere del tempo «gli indiani diventeranno capaci di vivere autonomamente e governarsi»³⁷. La piena capacità politica dei nativi americani qui è vista come un *obiettivo* da perseguire attraverso dispositivi biopolitici di assoggettamento. Si delinea un modello coloniale, imperiale e disciplinare che presuppone una inferiore civiltà degli indiani.

Dopo la “seconda conversione” nel 1522 e l’ingresso nell’ordine domenicano le posizioni di Las Casas si fanno via via teoricamente più salde e politicamente più radicali. Nel 1531 propone l’effettiva liberazione degli indiani. Tuttavia l’obiettivo rimane la *ponderosa carga* [il fardello, *the burden*³⁸] di una forma di governo che promuova la gloria di Dio nelle Indie e la salvezza degli indiani, e Las Casas parla ancora di *bárbaras nasções*, *pecore smarrite in deserti* «aridi e sterili di grazia», irrette nell’idolatria e nei peccati, dunque bisognose di essere condotte all’ovile della Chiesa³⁹. L’accettazione del cristianesimo e della giurisdizione spagnola sono visti come un progresso nell’incivilimento; ma non solo: quella «*vita politica razionale*» che nei testi più maturi verrà considerata già pienamente acquisita dagli indiani deve essere ancora introdotta.

Divenuto vescovo del Chiapas, Las Casas cerca di massimizzare le possibilità offerte dalla sua nuova condizione in favore degli indiani. Dichiara che sono «*myserables y muy myserables*» e rientrano sotto la competenza della giurisdizione ecclesiastica, che può difenderli e aiutarli «come bam-

35. OC 13, p. 47.

36. OC 13, p. 25.

37. OC 13, pp. 25-6.

38. OC 13, p. 66. Cfr. un classico dell’imperialismo e del colonialismo: R. Kipling, *The White Man’s Burden: The United States and the Philippine Islands*, in “New York Sun”, 5 Feb. 1899.

39. OC 13, p. 67.

bini appena nati»⁴⁰. La condizione di “poveri” non deriva da un difetto naturale nell’*humanitas* ma dalle violenze e dallo sfruttamento che hanno subito, tuttavia la posizione è, letteralmente, paternalistica. E l’idea che il governo dei re di Castiglia permetterà la politicizzazione degli indiani, affinché «siano iniziati [*imbuantur*] ai buoni costumi»⁴¹, è presente ancora in testi pubblicati all’inizio degli anni Cinquanta.

Ma questi tratti paternalistici scompaiono nell’ultima fase della vita e dell’imponente produzione letteraria di Las Casas. Al discorso sulla necessità di civilizzare gli indiani attraverso l’evangelizzazione pacifica e la colonizzazione virtuosa subentra quello sulla libertà, la razionalità, le virtù e le capacità politiche degli indigeni, riconosciute nella loro specificità in un autentico primo tentativo di confronto interculturale. Che costituisce la base per l’affermazione della piena legittimità delle istituzioni, dei poteri, delle giurisdizioni native e del progetto di *restituzione* della loro autonomia politica.

Nell’interpretazione che Las Casas ha elaborato del mandato di evangelizzazione, infatti, il re di Castiglia potrà essere investito di un potere «quasi imperiale» sui «signori naturali» degli indiani solo dopo che i popoli si saranno spontaneamente convertiti al cristianesimo e avranno liberamente sottoscritto un trattato che garantisca la loro libertà, le loro giurisdizioni, le loro norme e ordinamenti, il loro autogoverno. Ora Las Casas afferma che è falso che gli spagnoli sarebbero necessari agli indiani «para su polícia [...], especialmente para la religión», dato che la Spagna è governata peggio delle Indie prima della conquista⁴².

Il diritto derivante dal consenso popolare è più potente e più importante del mandato papale, perché senza di esso la giurisdizione del re di Spagna costituisce un mero *ius ad rem* e rimane *in habitu*⁴³. Peraltro, anche una volta abbracciata la fede, i popoli indiani non avranno l’obbligo di sottomettersi. Anzi, avrebbero l’autorità giuridica e una giusta causa razionale per *negare* tale consenso⁴⁴ a «nazioni prima facie barbare e feroci»⁴⁵. Non ci troviamo più di fronte a barbari, né a infedeli bisognosi del governo spagnolo e dell’evangelizzazione per divenire *humaniores* e attuare forme di vita pienamente sociali e politiche, e neppure a individui miserevoli bisognosi di una protezione paternalistica. Si tratta di popoli organizzati in comunità politiche legittime, cui i cristiani devono chiedere il permesso

40. OC 13, pp. 203-4.

41. OC 10, p. 580.

42. OC 13, pp. 298-9.

43. OC 11.1, p. 326.

44. OC 11.1, p. 258.

45. OC 11.2, p. 68.

di entrare ed entrare in punta di piedi, cercando passo dopo passo di avvicinare e persuadere gli infedeli. L'assunzione del mandato apostolico da parte del re di Castiglia arriva alla fine ed è condizionata dal consenso delle popolazioni, che deve essere espresso ad ogni passaggio e ratificato con un contratto formale che ne definisce i limiti. Fino ad allora «*todos los reynos de las Indias tenemos usurpados*»⁴⁶.

Di conseguenza gli indiani «sono titolari del diritto acquisito di muoverci guerra giustissima e di estirparci dalla terra e questo diritto rimarrà loro fino al giorno del Giudizio»⁴⁷. L'idea che *tutte* le guerre di resistenza degli indiani sono state giustissime e *tutte* le guerre di conquista degli spagnoli sono state diaboliche è un *topos* ricorrente delle opere lascasiane e la prospettiva si allarga a tutte le vittime di conquiste illegittime, a cominciare dagli africani sottomessi dai portoghesi⁴⁸. 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'orrore⁴⁹. La violenza efferata, l'azio-ne *extrañamente cruele*, è parte di una strategia di disumanizzazione e di annichilimento della dignità delle vittime, per spingerli a pensare che «non sono uomini»⁵⁰.

Nella guerra – *multorum homicidium commune et latrocinium* – «la civiltà [humanitas] è messa in ridicolo»⁵¹. Essa si oppone 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. Ma egli non rinuncia ad utilizzare in favore degli indiani tutte le potenzialità offerte dalla teoria della guerra giusta; negli ultimi anni arriva a sostenere che gli spagnoli non hanno neppure diritto alla guerra difensiva, mentre gli indiani, titolari della pienezza dei diritti riservati ai combattenti che hanno dalla loro la giusta causa, possono espellerli, punirli per vendicare «le *iniuriae* e i danni subiti da noi, occupando i nostri beni [...] e prendendo e trucidando le persone»⁵²; fino al diritto di ridurli in servitù, come stabilisce lo *ius gentium* per coloro che cadono prigionieri di chi combatte una guerra giusta. Nella pienezza dei poteri spettanti al principe giusto essi sono «nostri giudici legittimi»⁵³.

46. OC 11.2, p. 217.

47. OC 11.2, p. 218.

48. OC 3, p. 467.

49. Cfr. ad esempio OC 13, p. 242; OC 10, pp. 36-7, 56.

50. OC 4, p. 1322.

51. OC 2, pp. 380-4.

52. OC 11.1, p. 380.

53. OC 11.1, p. 386.

Rovesciando la posizione del soggetto titolare della giusta causa, Las Casas sovverte il significato della teoria della guerra giusta, inibendo quella funzione di legittimazione delle guerre dei cristiani/*humaniores* per la quale essa è stata concepita fin dai tempi di Ambrogio e Agostino e che riemergerà nelle contemporanee visioni della “guerra umanitaria”. E mette in questione il nucleo teorico dell’argomentazione di Vitoria: la legittimazione della conquista sulla base dei diritti umani universali. Per Las Casas gli indiani hanno il diritto di difendere i confini delle loro comunità, in funzione del bene comune: «ciascuna provincia o regno del mondo naturalmente esige [desiderat] la sua giurisdizione», che a sua volta «esige il suo proprio territorio»⁵⁴ e l’*humanitas* si articola in una pluralità di popoli. 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»⁵⁵. Qui c’è una citazione quasi puntuale dei diritti universali che Vitoria deriva dalla società di comunicazione naturale e si contesta anche che lo *ius annuntiandi Evangelium* costituisca una giusta causa. Di conseguenza non è legittima neppure la guerra agli indiani che resistono alla predicazione, neanche se lo fanno violentemente⁵⁶.

Anche il lavoro servile è un potente fattore di disumanizzazione. Las Casas contesta la legittimità di ogni riduzione in schiavitù degli indiani (e, dalla fine degli anni Quaranta, degli africani), siano stati catturati in guerra – in quanto tutte le guerre di conquista sono state ingiuste – o acquistati a vario titolo. Inoltre, esclude l’applicabilità della teoria della schiavitù naturale. Da un lato, il cristianesimo è universale, accoglie tutti i popoli e nessuno «sottomette in servitù»⁵⁷. Dall’altro lato, dato che in molte regioni delle Indie ci sono forme di *humana policia* più razionali di quelle della Castiglia, noi saremmo *natura servi* e loro avrebbero il dominio su di noi⁵⁸.

Las Casas distingue quattro accezioni della nozione di barbarie; in tre di esse si usa il termine in senso improprio, *ex accidenti, secundum quid*. Barbari in senso proprio, e dunque servi per natura, sono solo quegli uomini *a ratione alieni* che vivono isolati nei boschi e sui monti, incapaci di forme sviluppate di socialità e di *humanum commercium*, privi di istituzioni politiche⁵⁹. Si tratta di una categoria rara di esseri umani ed è impossibile

54. OC 11.1, p. 426.

55. OC 11.1, p. 148.

56. OC 9, pp. 332-48. Cfr. OC 9, p. 350; OC 5, pp. 1900, 1445-6, 2456-63; OC 10, p. 68.

57. OC 5, p. 2413.

58. OC 5, pp. 1781, 2422.

59. OC 9, p. 88.

che l'intera popolazione di una vasta parte del mondo sia composta di individui "mostroosi" in senso letterale; comunque, *pace* Aristotele, anche se sono barbari, questi uomini «sono creati a immagine di Dio [...] e redenti dal preziosissimo sangue di Cristo»⁶⁰; non possono certo essere cacciati come animali selvatici. In ogni caso gli indiani non rientrano nella barbarie: hanno sviluppato società e ordinamenti complessi, attività economiche e istituzioni di diritto privato.

In testi successivi Las Casas propone tesi che appaiono *tout court* incompatibili con la teoria della schiavitù naturale, affermando che gli esseri umani «sono nati originariamente liberi in virtù della loro natura razionale»⁶¹, perché la natura razionale non è subordinata ad altro⁶². Qui la schiavitù per natura è esclusa in base ad argomentazioni di tipo filosofico sulla comune razionalità che rimandano al diritto romano, senza bisogno del riferimento alla *imago Dei*.

La disumanizzazione degli indiani è denunciata e contestata lungo tutta la battaglia pluridecennale che Las Casas conduce contro l'*encomienda*⁶³. Ma soprattutto Las Casas rileva che la servitù quotidiana, l'oppressione e i continui maltrattamenti fanno degenerare gli animi dei nativi tanto che «si dimenticano di essere uomini»⁶⁴. Il male peggiore dell'*encomienda* è l'effetto di spoliticizzazione: essa, letteralmente, «impedisce che ci sia repubblica»⁶⁵. L'ideologia della servitù naturale è capovolta: non è l'insufficiente razionalità a rendere *natura servi*; è la servitù – innaturale usurpazione della libertà naturale – a impedire l'esercizio della razionalità, la prassi politica autentica e la stessa fede religiosa.

Oltre a insistere sulla comune razionalità degli esseri umani e sulla piena inclusione degli indiani nell'*humanitas*, Las Casas mostra una peculiare attenzione per le differenze fra i popoli; si impegna nella comparazione dei 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. Tutto ciò viene misurato in base ai parametri forniti dal paradigma aristotelico-tomistico: 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 *hu-*

60. OC 9, p. 98.

61. B. de Las Casas, *De regia potestate*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 4.

62. *Ivi*, pp. 5-7.

63. Cfr. ad esempio OC 5, pp. 1812-4, 1863.

64. OC 4, p. 1287; cfr. OC 6, p. 452.

65. OC 5, p. 2350.

manitas, sono utilizzati 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. E soprattutto gli indiani sono dotati delle tre forme di prudenza (politica, economica e monastica, cioè riferita al governo di se stessi) che Aristotele considerava necessarie per perseguire il bene cui gli esseri umani sono naturalmente inclinati⁶⁶. L'organizzazione sociale, la fede e i culti⁶⁷, le istituzioni, le norme, la virtù civile e la politicità delle comunità indiane sono enfatizzati fino all'esaltazione dell'Impero Inca come ottima repubblica.

Rimane la questione dell'antropofagia e dei sacrifici umani, considerati durante tutto il dibattito sulla conquista come una prova della mancanza di *humanitas* degli indiani. Las Casas non giustifica tali pratiche, pur presenti presso tutti i popoli antichi ritenuti più civili, ebrei compresi; ma sostiene che gli indiani non potevano rendersi conto di commettere un atto illecito, anzi sulla base delle informazioni a loro disposizione avrebbero potuto dimostrare di adempiere un sacro dovere nei confronti della divinità.

Si tratta infatti di rituali risalenti a tempi immemorabili, che esprimono una cultura tradizionale e sono giustificati dall'autorità degli uomini ritenuti più saggi⁶⁸; sono dunque soddisfatti i criteri della filosofia pratica aristotelica perché un principio sia fondato *moraliter*. Inoltre tutti gli uomini sono obbligati dal diritto naturale a offrire sacrifici⁶⁹; tuttavia la scelta su cosa immolare è *de iure humano*⁷⁰. Quella degli indiani riguardo ai sacrifici umani è dunque un'ignoranza non colpevole e invincibile, e se non difendessero la loro religione peccherebbero mortalmente⁷¹.

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 e a quelle selvaggio – civilizzato, sottosviluppato – sviluppato e così via). Las Casas gioca invece il riferimento a tale modello in favore dei nativi, grazie alla sua capacità di tenere insieme l'appartenenza alla comune umanità e il riconoscimento delle specificità, delle differenze e delle particolarità, attenuando, più che l'assoluzetza dei principi, la rigidità della loro messa in opera. Recentemente

66. OC 6, p. 465; cfr. OC 2, p. 350.

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

68. OC 9, pp. 454-6.

69. OC 9, p. 432.

70. OC 9, p. 436.

71. OC 10, p. 176.

Las Casas è stato accusato di essere sodale all'imperialismo ecclesiastico, se non corresponsabile del genocidio culturale⁷². Ma non si può non riconoscere che egli ha comunque iniziato un percorso di messa in discussione dell'imposizione della verità e del riconoscimento del valore delle differenti esperienze culturali in una visione plurale dell'umanità, e si sia spinto su questa via molto più avanti di quanto faranno numerosi protagonisti del discorso filosofico, politico e antropologico della modernità, fino ad alcuni nostri contemporanei.

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 difficile rinunciare. E questo probabilmente vale anche di fronte agli orrori contemporanei.

72. Cfr. D. Castro, *Another Face of Empire: Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Duke University Press, Durham 2007; E. Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1994.

