

UNIVERSALITÀ DEL DIRITTO NATURALE E GUERRA GIUSTA NEL DIBATTITO FRA SEPÚLVEDA, VITORIA E LAS CASAS

Giuseppe Tosi*

*MONTEZUMA: Per noi, invece, l'ordine del mondo consisteva nel donare.
Donare perché i doni degli dèi continuino a colmarci,
perché il sole continui a levarsi ogni mattino abbeverandosi del sangue che sgorga...*

*IO: - Il sangue, Montezuma! Non osavo parlarvene,
e sei tu che lo nomini, il sangue dei sacrifici umani...*

*MONTEZUMA: Ancora... ancora.... Perché voi invece, ... facciamo il conto,
delle vittime della vostra civiltà e della nostra....*

[...]

*MONTEZUMA: Che bisogno avremmo avuto, altrimenti, di fare le guerre?
Le nostre guerre erano gentili e festose, un gioco, in confronto con le vostre.*

*Ma un gioco con uno scopo necessario:
stabilire a chi toccasse coricarsi supino sull'altare
nelle feste del sacrificio e offrire il petto al coltello di ossidiana
brandito dal Grande Sacrificatore.*

Questa sorte poteva capitare a qualsiasi persona per il bene di tutti.

Ma le vostre guerre a che servono?

I motivi allegati ogni volta sono dei pretesti banali: la conquista e l'oro.

Italo Calvino, Montezuma¹

Nel film *Elizabeth, the Golden Age* di Shekhar Kapur, interpretato egregiamente da Kate Blanchett, il consigliere della regina, Francis Walsingham, s'inginocchia davanti a Lei e chiede perdono per aver offerto un pretesto di guerra alla spedizione punitiva dell'*Invencible Armada* di Filippo II: «Il re di Spagna – afferma il consigliere – è un principe molto religioso e devoto e non avrebbe mai mosso guerra senza che ce ne fosse un giusto motivo, ed io che ho consigliato a Vostra Maestà la condanna a morte di Maria Stuarda per alto tradimento, gliene ho offerto l'occasione»².

Alla fine del secolo XVI (1588) la guerra aveva ancora bisogno di giustificazioni teologiche per essere dichiarata senza che ne andasse di mezzo la salvezza dell'anima immortale del sovrano e i teologi avevano un compito cruciale nel definire la legittimità e legalità della guerra³. Il dibattito sulla conquista non fa eccezione, anzi trova nella

* Professore del Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale della Paraíba, Brasile.

¹ Calvino, I. *Prima che tu dica 'pronto'*, Oscar Mondadori, 1993, p. 182-183.

² Secondo la lettura filo-protestante degli avvenimenti che il film adotta, il motivo valeva più per il cattolicissimo Re di Spagna appoggiato dal Papa che per la Regina ormai affrancata da qualsiasi autorità superiore.

³ Anche se proprio nell'Inghilterra elisabettiana Alberico Gentili avrebbe fatto risuonare quel *silete theologi in munere alieno* che segnerà la fine, secondo Carl Schmitt, della dottrina della guerra giusta e l'inizio dello *jus publicum europaeum*, sacramentato dalla pace di Vestfalia. La polemica fra teologi e

guerra giusta e nei suoi motivi il suo centro di gravità verso il quale converge una serie di argomenti decisivi per la legittimità dell'impresa ultramarina⁴. Su questo tema possiamo identificare tre posizioni paradigmatiche: degli apologeti della *Conquista*, rappresentata da Juan Ginés de Sepúlveda, degli scolastici di Salamanca, in particolare Francisco de Vitoria e del *Procurador de los Indios*, Bartolomé de Las Casas.

Fra i motivi legittimi di una guerra “giusta e santa” contro gli indigeni del Nuovo Mondo ce n’era uno *potissimum*: i peccati contro natura. Il tema è interessante per gli scolastici che si trovavano ad affrontare una questione grave, che gettava un cono d’ombra sull’universalità del diritto naturale che Dio aveva messo nel cuore di tutti gli uomini creati a sua immagine, e per noi perché propone il tema della pretesa universalità dei diritti umani e della legittimità degli “interventi umanitari” promossi nel nome di tale universalità.

1. Sepúlveda e i motivi di guerra giusta.

Inizieremo con l’analisi del dialogo di Sepúlveda *Democrates Secundus, sive de justis belli causis*⁵, che difende la tesi della compatibilità della guerra con il cristianesimo⁶ e critica le posizioni pacifiste e ireniste⁷. In esso il retore di Cordova

giuristi trova in Francisco de Vitoria uno dei più decisi difensori dell’autorità dei teologi sui giuristi e, in generale, dell’autorità della teologia sui vari campi del sapere. Nel *De potestate civili* (1528) aveva scritto: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto». (F. De Vitoria, *Relecciones teologicas*, a cura di T. Urdániz, Madrid, 1960, p. 150). Nella *Relectio de indis* (1537, Quaestio I, 8) aveva ribadito che la questione del dominio legittimo degli indigeni non spettava ai giuristi (*quod haec determinatio non spectat ad jureconsultos*), perché i barbari non sono soggetti al diritto positivo (*non essent subiecti iure humano*), e gli argomenti che li riguardano non possono essere esaminati dalle leggi umane, ma dalle divine nelle quali i giuristi non sono abbastanza esperti (*res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti*). Sessant’anni più tardi (1598) Alberico Gentili avrebbe risposto a Vitoria con il suo famoso motto, che tanto piacque a Carl Schmitt (e a Michel Villey): “*Silete theologi in munere alieno!*” (A. Gentili, *De iure belli libri tres*, lib. I, cap. 12, p. 92). Vedi: P. Haggénmacher, *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un “Groziano”*, in “Quarta Giornata Gentiliana. Atti del convegno” (1991), Centro Internazionale di Studi Gentiliani, San Ginesio (Mc), Milano 1995, p. 26. Il riferimento a Gentili da parte di Schmitt si trova in: C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Traduzione e prefazione di Emanuele Castrucci. Cura editoriale di Franco Volpi, Milano 1991, pp. 105-140, a p. 141.

⁴ «Fu la “guerra giusta” il vero principio, il valido titolo giuridico sul quale si fondarono le conquiste del Nuovo Mondo». A. A. Cassi, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre e oro nel diritto della conquista (1492-1680)*, Milano, 2004, p. 373.

⁵ J. G. De Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, a cura de A. Losada, Madrid 1984 (1951). Esistono due edizioni latino/italiano del *Democrate*. J. G. de Sepúlveda, *Democrate secondo o della giusta causa della guerra contro gli indios*, a cura di Giuseppe Patisso, Galatina (Le), Congedo Ed., 2008; J. G. de Sepúlveda, *Democrate Secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura e con un saggio di Domenico Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009 (Utilizzeremo questa edizione modificando in alcuni casi la traduzione).

⁶ Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) aveva affrontato per la prima volta la questione della compatibilità della guerra con il cristianesimo nel 1535 in un dialogo intitolato *Democrates primus, sive*

riprende la dottrina tradizionale secondo cui la guerra, per essere giusta, esige un'autorità legittima che la proclami, la buona intenzione di chi la promuove, la rettitudine nel suo sviluppo e l'esistenza di cause giuste che sono fondamentalmente tre: la vendetta/riparazione contro un'ingiustizia sofferta (*repellere iniuriam*), il recupero del bottino ingiustamente sottratto, l'imposizione del giusto castigo a chi ha commesso l'offesa (*iniuria*)⁸. Senza tali premesse la guerra non sarebbe giusta ma si trasformerebbe in un grande latrocinio (*magna latrocinia*), parafrasando la famosa affermazione di Sant'Agostino⁹.

A differenza delle guerre combattute durante il lungo periodo della *Reconquista*, che erano *ipso facto* “giuste e sante”, alla guerra che gli spagnoli avevano mosso agli *indios* mancavano le giuste cause: gli *indios*, infatti, vivevano da millenni nei loro territori, erano stati invasi dagli spagnoli, i quali per questo non avevano nessuna *iniuria* da riparare, né bottino da recuperare e nemmeno un giusto castigo da infliggere¹⁰. Non si trattava perciò semplicemente di applicare la dottrina tradizionale sulla guerra, ma di

de convenientia militaris disciplinae cum christiana religione, qui inscribitur Democrates, Romae, apud Antonium Bladum, MDXXXV. Nel 1545, dopo aver conosciuto personalmente Hernán Cortès, aveva ripreso gli argomenti del dialogo applicandoli alla conquista dell'America nell'opera intitolata *Democrates Secundus* (o *Alter*), seu *de justis belli causis apud Indos*. Presentò il manoscritto al Consiglio delle Indie che gli negò l'*imprimatur*. Lo inviò poi al Consiglio Reale, ma, proprio in quell'anno era ritornato definitivamente dall'America Bartolomé de Las Casas che fece di tutto perché il libro non fosse pubblicato. L'imperatore decise di inviarlo alle Università di Salamanca e di Alcalá de Henares per un giudizio dei teologi, che fu largamente negativo. Il dialogo rimase inedito e solo alla fine del XIX secolo fu dato alle stampe dallo storico spagnolo Menéndez Pelayo. Non riuscendo nel suo intento di far pubblicare il *Democrates Secundus*, Sepúlveda darà alle stampe a Roma, nel 1550, a un'Apologia *pro libro de justis belli causis* che ripresenta gli argomenti del *Democrates Alter* non più in forma di dialogo, ma *more scholastico* (México, Fondo de Cultura Económica, 1996). L'opera però non ottenne il permesso di circolare in Spagna. Sepúlveda ritornò sul tema in un opuscolo polemico contro Las Casas, nel quale denunciò le tesi del domenicano come “temerarie ed eretiche”. Scrisse anche una cronaca della conquista spagnola, ispirata alle gesta di Hernán Cortès dal titolo *De Orbe Novo*. Vedi: A. Losada. *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “Epistolario” y nuevos documentos*. Madrid, CSIC, 1973. Noi prenderemo qui in considerazione solo il *Democrates Secundus*.

⁷J. G. de Sepúlveda, *Democrate Secondo*, cit., pp. 7-19. Egli dichiara che il suo libro è diretto contro gli “eretici moderni” secondi i quali tutte le guerre sono proibite per legge divina, in un'evidente allusione a Erasmo, con il quale aveva già polemizzato in una sua precedente opera. Cf. M. Bataillon, *Erasmo y España*, México 1991 (1950), pp. 632-633 e 421-425. Contro i tentativi di presentare Sepúlveda come un “umanista” in opposizione ai “controriformistici” teologi di Salamanca, cfr. Henri Mèchoulan, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du ‘Democrates primus’*, Mouton, Paris-La Haye, 1974. Cfr anche: G. Tosi, *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 164 (2005-2006), Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 547-585.

⁸*Democrate secondo*, cit. pp. 21 e 27,28.

⁹ *Idem*, p. 27. S. Agostino, *De Civitate Dei* 4.4.1: “Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?”.

¹⁰ *Democrate secondo*, cit., p. 27. Per una ricostruzione storica del concetto di guerra giusta vedi: A. A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in A. Calore (a cura di) “Guerra Giusta? Le metamorfosi di un concetto antico”, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 101-158. Vedi anche: J. Verhoeven, *Les grandes étapes de l'évolution du droit de la guerre*, in AA. VV. *500 anni di solitudine. La conquista dell'America e il diritto internazionale*, introduzione di François Rigaux, Tribunale Permanente dei Popoli, Verona, Bertani, 1994. pp. 143-177.

trovare, come dice Sepúlveda, altre cause di guerra giusta (*aliae justae belli causae*) che corrispondessero al diritto naturale e alla dottrina dei filosofi¹¹. Esse sono fondamentalmente quattro: lo stato di servitù naturale e quindi d'inferiorità in cui gli indios si trovavano e che giustificava la loro sottomissione da parte di popoli superiori come lo spagnolo¹²; i peccati contro natura che questi barbari commettevano, come i sacrifici umani, il cannibalismo, l'idolatria e la sodomia¹³; la difesa delle vittime innocenti dei sacrifici umani e di altre pratiche contrarie al diritto naturale e al diritto delle genti tipiche della loro «empia religione»¹⁴; la necessità dell'evangelizzazione che richiedeva una loro previa sottomissione per permettere l'annuncio dell'evangelo¹⁵. Ci soffermeremo sulla seconda causa: i peccati contro natura, e indirettamente sulla terza, la difesa della vita degli innocenti.

Afferma Sepúlveda che la prova più evidente della loro condizione di barbarie e d'inferiorità va cercata nella loro empia religione che permette e promuove i “nefandi sacrifici umani”, aprendo il petto delle vittime, strappandogli il cuore e offrendolo nelle loro nefaste are per placare gli dèi. Tali pratiche manifestano la natura bestiale di questi popoli, e Sepúlveda, lettore e traduttore di Aristotele identifica gli indigeni non solo con gli schiavi naturali di Aristotele, ma con i *barbari simpliciter* dell'esegesi medievale della *Politica* nei quali prevale il carattere di bestialità e mostruosità¹⁶:

Ho parlato del loro ingegno e dei loro barbari costumi, che dovrei dire della loro empia religione e dei nefandi sacrifici? Visto che, coltivando un demonio al posto di dio, ritenevano di non poterlo placare con sacrifici migliori di quelli dei cuori umani. Cosa che sarebbe verissima se ci si riferisse alle sane e pie menti degli uomini; questi tuttavia prendono quel detto non per “vivificare lo spirito”, per usare le parole di Paolo, ma alla lettera per ucciderlo e interpretandolo stoltamente e barbaramente, ritenevano di sacrificare vittime umane sveltendo i cuori dai petti lacerati degli uomini e, offertili su nefande are, credevano di placare gli dèi offrendo sacrifici secondo i riti, mentre essi stessi si nutrivano delle carni degli uomini uccisi. Questi delitti, poiché superano ogni umana malvagità, i filosofi li rubricano tra le infamie immani e feroci¹⁷.

¹¹ *Democrate secondo*, cit. p. 31

¹² *Ibidem*, pp. 31-59.

¹³ *Ibidem*, pp. 59-93.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 93-97.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 97-121.

¹⁶ G. Fioravanti, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in “Annali della Scuola Normale Superiore”, XI, 2 (1981), pp. 399-429.

¹⁷ *Democrate Secondo*, p. 59. «Dixi de ingenio et moribus barbarorum, de impia vero ipsorum religione et nefariis sacrificiis quid dicam? Qui cum daemonia pro Deo colerent, hunc nullis sacrificiis aequae placari putabant, ac cordibus humanis. Quod quamquam verissimum est, si sanas et pias hominum mentes intelligas; isto tamen dictum, non ad vivificantem spiritum (ut verbis utar Pauli), sed ad occidentem litteram referentes et stultissime, ac barbare interpretantes victimis humanis litandum putabant, et hominum pectoribus ereptis corda divellebant, et his ad nefandas aras oblatis, rite sese litasse atque deos

Per questa pratica Sepúlveda ha parole di condanna durissime: la considera il «crimine più grave più turpe e maggiormente contrario alla natura umana», il genere d'idolatria «vergognosissimo», praticato da coloro che, «non hanno affatto religione, né alcuna conoscenza di Dio», che «venerano il ventre e le più turpi parti del corpo come Dio, e per religione e virtù la voluttà del corpo, come se mai avessero ammirato il cielo, sempre a terra, proni secondo l'abitudine dei porci»¹⁸. Tali crimini *per se* costituiscono una causa molto giusta di guerra.

Leopoldo, un luterano tedesco interlocutore del dialogo, cita il parere di teologi «molto rinomati» che negavano che l'infedeltà e la pratica di crimini contro la natura fossero causa sufficiente per promuovere la guerra, perché su di essi non potevano vantare giurisdizione né il Papa né l'Imperatore:

Leopoldo. – Come, dunque, è potuto venire in mente ad alcuni teologi di grande fama di negare che ai principi cristiani fosse permesso di sottomettere i pagani, che abitano regioni dove non sia mai penetrato né il nome di Cristo, né quello dell'Impero Romano? La mancanza di fede, come essi dicono, non costituisce, infatti, una causa sufficiente per condurre senza torto una guerra e spogliare gli infedeli dei loro beni. Né in verità m'impressiona l'autorità di quest'uomo dottissimo, quanto piuttosto la testimonianza dell'apostolo Paolo, che con queste parole nega che appartenga alla cura e alla potestà apostolica giudicare i pagani: "Tocca forse a me giudicare quelli di fuori?"¹⁹.

Il *vir doctissimus* era ovviamente Francisco de Vitória.

2. Vitoria: *peccata contra legem naturae non sunt justi belli causae*.

placasse putabant ipsique mactatorum hominum carnibus vescebantur. Quae scelera, cum omnem humanam pravitatem excedant, inter fera et immania flagitia a philosophis numerantur». La citazione di Aristotele si riferisce a quei passaggi dell'*Etica Nicomachea* sui costumi bestiali (*terioideis*) di alcuni popoli barbari (VII, 6 1148b 18-30). Nel testo pubblicato da Giuseppe Palisso che utilizza più di un'edizione del *Democrates*, appare il famoso "homunculos tam barbaros, tam incultos, tam inumanos" che fu ritirato da Sepúlveda nell'ultima edizione manoscritta. J. G. de Sepúlveda, cit., pp. 122-123.

¹⁸ *Ibidem*, p. 59: «Nam quod quaedam eorum nationes nullam omnino Religionem nullam Dei cognitionem habere dicuntur, hoc quid aliud est, quam Deum esse negare, et vitam bestiarum more transigere. Quo quid gravius, quid foedius, quid magis ab humana natura alienus excogitari possit, non video. Est enim foedissimum genus idolatriae ventrem, turpissimas corporis partes pro Deo colentium, et pro religione et virtutibus corporeas voluptates, quasi nunquam coelum aspexerint, semper in terram pronos more porcorum assectantium».

¹⁹ *Ibidem*, pp. 67: «Leopoldo: Quid igitur quibusdam magni nominis theologis in mentem venit negare, Christianis principibus esse permissum, ut paganos in ditionem redigant, si quis reperiantur regiones inhabitantes, quo numquam imperium Romanorum, nec Christi nomen penetravit? Infidelitas enim, ut ipsi loquuntur, non satis habet causae, ut bellum citra iniuriam inferatur, et infideles bonis suis spolientur. Neque vero me tantum monet huius viri doctissimi auctoritas quantum Pauli apostoli testimonium, qui ad apostolicam curam et potestatem pertinere negat de paganis iudicare illis verbis: "Quid enim pertinet ad me de iis qui foris sunt iudicare?" (I Cor. 5, 12) ».

Era, infatti, dottrina consolidata fra i teologi salmanticensi che i peccati contro la legge naturale non fossero *per se* motivo di guerra giusta perché il Papa non aveva giurisdizione su chi li commetteva e perché pratiche peccaminose contro natura esistevano anche fra i cristiani, ma ciò non giustificava che l'autorità religiosa o secolare li potesse rendere schiavi e privarli dei loro beni²⁰.

Vitoria non ha dubbi nel confutare l'infedeltà come giustificazione della perdita del *dominium*, richiamandosi alla dottrina di Tommaso che riprende letteralmente: «Similmente per l'argomento di Tommaso, secondo il quale la fede non toglie il diritto naturale, né quello umano. Pertanto, se i beni appartengono al diritto naturale o al diritto positivo, allora non si perdono i beni per mancanza di fede»²¹.

Aggiunge che questo è così vero che non è lecito sottrarre agli ebrei o ai saraceni o agli altri infedeli i loro beni, *qua* infedeli, «per se loquendo, id est, quia infideles sunt. Sed est furtum vel rapina, non minus quam christianis»; per cui la conclusione è molto chiara:

«Né il peccato d'infedeltà, né altre colpe mortali impediscono agli indios di essere veri signori e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente quanto privatamente, e i cristiani non possono a tal titolo appropriarsi dei beni dei territori di quelli, come insegna estesamente e correttamente il Gaetano»²².

²⁰ Cf.: VITORIA, F. *Relectio de Indis*. La questione degli indios. Testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Levante Editori, Bari, 1996.

²¹ *Ibidem*, I, I, 4, p. 20. «Item ratione S. Thomae, quia fides non tollit nec ius naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano, ergo non tolluntur dominia per defectum fidei». S. Thomas *Sum. Theol.*, II II 10, 10: «Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium ex iure divino. Ius autem divinum non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles».

²² *De Indis*, I, I, 10, p. 25. «Quod barbari nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis, non impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim, nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona terrae illorum, ut late et eleganter deducit Caietanus». Il *Caietanus* (1469-1534), nel suo commento alla *Secunda Secundae*, (quaestio 66, art. 8) aveva ripreso ed esplicitato l'argomento tomastico: «Quidam autem infideles nec de iure nec de facto subsunt secundum temporalem iurisdictionem principibus christianis, ut si inveniuntur pagani qui nunquam imperio romano subditi fuerunt, terras inhabitare in quibus christianum numquam fuit nomen; horum namque domini, quamvis infideles, legitimi sunt sive regali, sive politico regimine gubernentur. Nec sunt propter infidelitatem a dominio suorum privati, cum dominium sit ex iure positivo, et infidelitas ex divino iure, quod non tollit ius positivum [...]. Contra hos nullus Rex, nullus Imperator, nec Ecclesia Romana potest movere bellum ad occupandas terras eorum aut subiicendum eos temporaliter: quia nulla subest causa iusti belli cum Iesus Christus, *Rex Regum*, cui data est omnis potestas in coelo et in terra (Apoc., XVII, 14; XIX, 16, et Mat., XXVIII, 18) miserit ad capiendam possessionem mundi *non milites armatae militiae, sed sanctos praedicatores, sicut oves inter lupos* (Math., X, 16; Luc., X, 3). [...] Unde gravissime peccaremus si fidem Christi Iesu per hanc viam ampliare contenderemus: nec essemus legitimi domini illorum, sed magna latrocinia committeremus et teneremur ad restitutionem, utpote *iniuste debellatores aut occupatores*. Mittendi essent ad hos *praedicatores* boni viri, qui *verbo et exemplo* converterent eos ad Deum: et non qui eos opprimant, spolient, scandalizent, subiiciant, et duplo gehennae filios faciant, *more phariseorum* (Mt., XXVI, 16)». In: V. Carro, *La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951, pp. 299-308.

Gli interventi di Vitoria, che dirigeva la cattedra più prestigiosa di Spagna e del *Caietanus*, uno degli ecclesiastici e teologi più autorevoli del suo tempo, sono un sostegno molto importante per le tesi dei maestri di Salamanca e di Las Casas, di cui dovrà occuparsene anche Sepúlveda, che per un certo tempo era stato collaboratore del cardinale²³.

Se i barbari non possono essere puniti per la loro infedeltà, lo potranno però per i peccati che da essa derivano, soprattutto quelli commessi contro la legge naturale, come aveva ripetutamente affermato Sepúlveda nel *Democrate Secondo*. Vitoria si muove coraggiosamente anche contro quest'opinione così diffusa e apparentemente solida.

«Vi sono, dicono, alcuni peccati che non vanno contro la legge naturale, ma soltanto contro la legge divina positiva, e per questi non si può fare guerra agli indios. Vi sono invece altri peccati che vanno contro la legge di natura, come il cibarsi di carni umane, mantenere relazioni sessuali con la madre e le figlie e fra uomini; per questi si può fare loro guerra e obbligarli affinché desistano da tali crimini»²⁴.

Vitoria se manifesta contrario all'opinione di rinomati teologi, fra i quali il Papa Innocenzo IV, che nella glossa alle *Decretali* aveva affermato: «Credo, inquit, quod si gentiles, qui non habent nisi legem naturae, contra legem naturae faciant, possunt per Papam puniri»²⁵. Per Vitoria, invece i re cristiani non possono obbligare con la forza i barbari a lasciare i loro costumi contro natura²⁶, perché il Papa non possiede la giurisdizione per farlo e perché i peccati contro natura non sono solo quelli che attentano contro la legge naturale (*contra legem naturae*), citati in precedenza, ma anche quelli che attentano contro l'ordine naturale delle cose (*contra ordinem naturalem*) (come insegna S. Tommaso nella II, II, quaest. 144, art. 11 e 12). In questo secondo senso anche l'omicidio è un peccato grave contro l'ordine naturale, come pure lo è la bestemmia. Nonostante ciò, non è lecito muovere guerra a chi commette questi peccati e

²³ Las Casas, nell'*Apologia*, fa riferimento alla posizione del Caietanus, «secondo il quale nessun peccato degli infedeli, nessuna idolatria e nessun peccato contro natura sono motivi di guerra contro gli infedeli» (*quod dicit nulla infidelium peccata, nullam idolatriam, nulla peccata contra naturam effecisse ut bellum infidelibus inferretur*) e che questa dottrina «è stata approvata anche dal *doctissimus Frater Franciscus Victoriensis* nella *Relectio de Indis*», citando il passo che qui abbiamo commentato. Ver. B. de Las Casas. *Apologia*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 494 (Obras Completas, Vol. 9).

²⁴ F. de Vitoria, *De indis*, I, 2, 21, p. 67: «Dicunt enim quod, cum sint aliqua peccata, quae non sunt contra legem naturae, sed solum contra legem divinam positivam, pro his barbari non possunt infestari bello; alia autem sunt contra naturam, ut esus carnis humanae, concubitus indifferens cum matre et sorore, et cum masculis; et pro his possunt infestari bello et cogi ut ea relinquunt».

²⁵ *Ibidem*, p. 68.

²⁶ *Ibidem*, p. 89: «Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire».

privarlo degli averi, perché essi sono commessi anche fra i cristiani. Vitoria lo fa rilevare con ironia e sarcasmo ricorrendo a un argomento di reciprocità:

«In modo analogo non è lecito al Papa fare la guerra ai cristiani se sono impudichi, furfanti e nemmeno se sono sodomiti; né per queste cause può sottrarre loro i territori propri e darli ad altri principi. Se così non fosse, essendoci per ogni dove molti peccatori, si potrebbero assai spesso cambiare i loro re. Ciò è confermato dal fatto che questi peccati sono più gravi fra i cristiani, i quali già sanno che sono peccati, che tra gli indios che lo ignorano»²⁷.

Sepúlveda risponderà a quest'argomento osservando però con ragione che non si tratta qui di peccati contro l'ordine naturale commessi da individui, ma proibiti dai costumi e dalle leggi della società, ma di peccati commessi da interi popoli e permessi e incoraggiati dai loro costumi e dalle loro leggi... *ergo*, l'argomento di Vitoria non procede. Vediamo in dettaglio la replica di Sepúlveda.

3. La replica di Sepúlveda.

Sepúlveda risponde a Vitoria con un discorso abbastanza lungo e articolato che trae i suoi argomenti allo stesso tempo da una lettura "fondamentalista" di Aristotele e dai *loci communi* dell'agostinismo politico²⁸.

In primo luogo, attacca (indirettamente) il principio tomista che fondava tutto il discorso degli scolastici, ossia la distinzione fra legge naturale e divina; per Sepúlveda invece i precetti della legge naturale s'identificano con quelli della legge divina positiva contenuti nel Deuteronomio e nelle prescrizioni di Yahvè al popolo ebreo²⁹.

«Sebbene questi precetti siano per i figli di Israele, tuttavia Dio stesso dichiarò che essi costituissero una legge naturale obbligatoria per tutte le genti, affermando che per i medesimi crimini Egli avrebbe distrutto le genti peccatrici. [...] Alle quali parole aggiunse la legge universale riguardante tutti gli uomini: «Chiunque compirà qualcuna di queste abominazioni sarà eliminato di mezzo al suo popolo», il che equivale a dire che chiunque avrà commesso i crimini ricordati, che attengono al culto degli idoli e ai sacrifici delle vittime umane,

²⁷ *Ibidem*, I, 2, 22, p. 71: «Item non licet Papae inferre bellum christianis, quia sunt fornicarii aut fures, immo etiam quia sunt cinaedi; nec ideo potest publicare terras illorum et dare aliis principibus. Hoc enim modo, cum in omni provincia sint multi peccatores, quotidie posset mutare regna. Et confirmatur: graviora enim peccata sunt haec apud christianos, quia sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, qui ignorant esse peccata».

²⁸ Sul tema rimane ancora fondamentale: H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge*, Paris, Vrin, 1955.

²⁹ J. G. de Sepúlveda, *Democrate secondo*, cit., p. 41.

deve essere punito con la morte secondo quanto, con insegnamento considerevole, dichiarò Mosè, ottimo interprete della volontà divina»³⁰.

Se la legge naturale è identica alla legge divina positiva, i Sommi Pontefici possiedono la giurisdizione sufficiente per concedere ai principi cristiani di muovere guerra «ai pagani per castigarli e correggerli nel caso ci fosse qualche popolo che non rispettasse la legge naturale»³¹. L'esempio delle guerre bibliche - che gli scolastici avevano considerato come un'eccezione ammessa da Dio per suo diretto intervento - viene invece qui giustificato come modello da seguire: gli ebrei, nella terra promessa, con il consentimento divino, avevano distrutto e annientato interi popoli a causa della loro infedeltà e dei crimini contro la legge divina e naturale da essi commessi.

Inoltre, Sepúlveda attacca frontalmente l'argomento di Vitoria concernente i peccati contro natura commessi fra i cristiani. Di nuovo è Leopoldo che si fa portavoce delle obiezioni dei maestri di Salamanca:

LEOPOLDO. «Non capisco bene, Democrito, cosa tu intenda in questo caso per legge di natura, a meno che forse tu intenda dire che osservano la legge naturale coloro che si astengono soltanto dall'infame lussuria e da altre turpitudini simili, nonostante commettano altri gravi reati, sebbene in questo modo troverai molti pochi popoli che la osservino. Ma io dico che sono contro la legge di natura i latrocini, gli adulteri, gli omicidi e altri grandi crimini di cui vediamo contaminarsi dappertutto anche i cristiani, né tu, se vuoi essere d'accordo con te stesso, potrai negarlo, dato che poco fa definivi la legge di natura come partecipazione alla legge eterna nella creatura capace di ragione»³².

Il retore di Cordova risponde riscontrando un evidente errore nel ragionamento di Vitoria, il quale non distingue fra le colpe individuali commesse da individui in società nelle quali esse sono condannate «dai costumi e dalle leggi» e le colpe collettive praticate e considerate legittime da interi popoli:

³⁰ *Ibidem*, p. 61: «Quae quamquam filiis Israel praecepta sunt eandem tamen legem esse non solum divinam, sed etiam naturalem, et ad omnes gentes pertinere, Deus ipse declaravit, testatus se gentes illas peccatrices os eadem scelera delevisse. [...] Quibus dictis adiicit legem universalem et ad omnes homines pertinentem: 'Omnis', inquit, 'anima, quae fecerit de abominationibus istis quidpiam peribit de medio populi sui'; id est, quicumque commemorata flagitia, quae pertinent ad cultum idolarum, et humanarum victimarum sacrificia morte plectendus est, ut maximo documento Moses optimus divinae voluntatis interpres declaravit ».

³¹ *Ibidem*, p. 45.

³² *Ibidem*, p. 86: «Quid naturae legem, Democrates, hoc in loco voces, non satis intelligo, nisi forte, qui modo absint a nefaria libidine, ac similibus flagitiis, ab eis, licet aliis gravibus criminibus implicentur, legem naturae servari dicis, quanquam ea quoque ratione perpaucae gentes sunt, quae naturae legem observent. At ego latrocinia, adulteria, homicidia, et alia magna crimina quibus etiam christianos passim contaminari cernimus, contra naturae legem esse dico, nec tu, si quidem tibi constare velis hoc possis inficiari, qui dudum naturae legem participationem esse legis aeternae in creatura rationis compote definiebas».

«Se, infatti, da parte de ciascuno, come anche da parte di tutti, singolarmente in qualche nazione si pecca contro la legge di natura, non per questo si deve dire che tutta la nazione abbia peccato contro la legge di natura, come falsamente hanno creduto i più recenti teologi; giacché una pubblica causa non deve essere esaminata negli uomini in quanto singoli, ma nei costumi e istituti pubblici, come afferma Aristotele nel III libro della *Politica*»³³.

Ben diversa è, infatti, la situazione di quelle società nelle quali sono puniti «dalle leggi e dai costumi» e peccati contro natura, da quelle che non solo non li puniscono, ma li incoraggiano: solo in questo caso avremo una disobbedienza alla legge di natura:

DEMOCRATE. «Ma se ci fosse una gente tanto barbara e inumana che non considerasse turpi, tutti o in parte, i delitti che ho esaminato, e non li punisse con le leggi e le usanze, o colpisse con pene leggere quelli più gravi e specialmente quelli che massimamente la natura detesta, e alcuni, anzi, non ritenesse affatto di punirli, questa a ragione e propriamente sarebbe detta non obbedire alla legge di natura»³⁴.

Sepúlveda inoltre mette in relazione i peccati contro natura con la legge divina positiva e la empia religione e introduce il comandamento cristiano dell'amore al prossimo:

DEMOCRATE. «Tutto ciò che è stato detto contro gli eretici, vale allo stesso modo contro i pagani: entrambi sono nostro prossimo, agli uni e agli altri la legge divina e quelle naturale ci impongono di provvedere, affinché si allontanino dalle azioni turpi e specialmente da quelle con le quali si viola e si offende maggiormente la natura e Dio, autore della natura, specialmente il culto degli idoli, il peccato più grave di tutti».³⁵

Conclude infine il suo discorso affermando che questo è un grande ed evidente motivo per proclamare non solo una guerra giusta ma anche una guerra santa contro gli infedeli, che vendichi non solo le offese fatte agli uomini ma quelle fatte a Dio, le quali “per la sua maggiore gravità sono maggiormente degne di essere vendicate”, come insegna Agostino:

³³ *Ibidem*, p. 86: «Nec enim si a quibusdam ut etiam ab omnibus sigillatim in aliqua natione peccatur in leges naturae, idcirco tota natio legem naturae non servare dicenda est, ut quidam iuniores Theologi falso putaverunt. Quoniam publica causa non in singulis hominibus spectari debet, sed in publicis moribus, et institutis acta enim civitatis ut libro tertio *De republica* (c. 1) docet philosophus».

³⁴ *Ibidem*, p. 88: “Sed se qua gens esset tam barbara et inhumana, ut scelera quae recensui vel omnia vel aliqua in rebus turpibus non haberet nec legibus aut moribus vindicaret aut gravissima praesertim illa, quae maxime natura detestatur, levissimis poenis afficeret, quaedam prorsus puniendi non putaret, haec merito ac proprie legem naturae non servare diceretur”.

³⁵ *Ibidem*, p. 92: «Quod contra hereticos dictum valet etiam contra paganos; utrique enim proximi nostri sunt utrisque consulere iubemur lege divina et naturali, ut a flagitiis deterreantur, iis praesertim, quibus, natura auctorque naturae, Deus plurimum violatur et offenditur, in primisque ab idolorum cultu peccatorum omnium gravissimo”.

DEMOCRATE. «Quanto a ciò che all'inizio, Leopoldo, ci hai opposto, che sembrasse ingiusta questa guerra con cui gli spagnoli perseguono qui barbari che nulla per sé di male hanno meritato, guardando, come penso alla dottrina agostiniana delle guerre giuste, come "quelle che colpiscono i torti" si deve comprendere che con una guerra sacra, che è inferta dai pii agli idolatri, si vendicano non tanto le offese fatte agli uomini, quanto quelle fatte a Dio che sono molto più gravi».³⁶

Mentre l'argomento della schiavitù naturale si fonda sull'autorità di Aristotele, l'argomento dei peccati contro natura trova la sua giustificazione in una lettura estrema dell'agostinismo politico, nelle sue forme più radicali espresse dai teologi curialisti come l'Ostiense³⁷.

La questione posta da Sepúlveda è chiara: se il diritto naturale è identico alla legge positiva rivelata da Dio e scolpita nel cuore di tutti gli uomini, delle due una: o vale l'universalità del diritto naturale, e allora i barbari peccano contro la legge naturale e divina e sono passibili di guerra giusta e santa; o cade l'idea del diritto naturale, in questo caso «si salvano» i barbari, ma il prezzo a pagare è molto alto. Gli scolastici sarebbero stati disposti a pagare questo prezzo? Il dilemma stava posto. Sepúlveda lancia ai teologi di Salamanca una sfida di difficile soluzione, che Las Casas accetta coraggiosamente.

4. Bartolomé de Las Casas e la giustificazione dei peccati contro natura.

Las Casas diede la sua risposta nell'*Apologia*³⁸ scritta in latino e letta durante vari giorni davanti ai giurati di Valladolid nel 1550, che creò tanto impatto che gli stessi decisero di sospendere e aggiornare la sessione all'anno seguente³⁹.

A Sepúlveda che giustificava la guerra come giusto castigo per i crimini commessi dagli indios contro la legge naturale, Las Casas risponde puntualmente,

³⁶ *Ibidem*, p. 92: «Quod igitur initio, Leopoldo, opposuisti, bellum hoc, quo Hispani barbaros nihil de se male meritos persequuntur, iniustum videri, ad illud scilicet, ut opinor, spectansque iusta bella, auctore Augustino, definiri solent: 'Quae iniurias ulciscuntur', intelligendum est *bello sacro*, quod a piis infertur idolorum cultoribus, non tam hominum, quam Dei iniurias, quae multo graviores sunt, vindicari».

³⁷ Enrico de Susa, cardinale di Ostia (1210-1271) nella *Summa Aurea* aveva difeso il *dominium totius orbis* del Papa e dell'Imperatore e la tesi di che, con l'avvento di Cristo, ogni giurisdizione e dominio erano stati sottratti agli infedeli e trasferiti ai cristiani. Hostiensis. *Summa aurea*. Lugduni 1568. Tit. *De praescriptionibus rerum immobilium*, n.3 f.168b, col. a. Vedi la critica alle posizioni dell'Ostiense in: B. de Las Casas. *De regia potestate*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 17-19.

³⁸ B. de las Casas, *Apologia*, edición de Angel Losada, Madrid: Alianza Editorial, 1988 (Obras Completas, vol 9). Testo latino con traduzione spagnola (la traduzione italiana è mia).

³⁹ Sul dibattito vedi il classico: L. Hanke, *Aristotle and the American Indians. A study in Race prejudice in the modern world*, London-Chicago, Illinois 1959. Idem. *All Mankind is One. A study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1974. Vedi anche: B. de Las Casas-J. G. de Sepúlveda. *La controversia sugli indios*, a cura e con un'introduzione di Saverio Di Liso, Bari, Edizioni di Pagina, 2007.

minuziosamente e prolissamente con una lunga e farraginosa serie di “argomenti, ragioni, casi, risposte, obiezioni, modi” che possiamo dividere in due tipi: quelli in cui riprende e radicalizza le ragioni teologiche e giuridiche dei maestri di Salamanca, e quelli in cui va oltre, si addentra in una terra inesplorata, nella quale nessuno aveva avuto il coraggio e l’audacia di penetrare, per “giustificare l’ingiustificabile” e suscitando lo scandalo dei contemporanei (ma anche la perplessità di alcuni illustri interpreti moderni)⁴⁰.

Primo. Riprende l’argomento dei teologi di Salamanca secondo i quali i principi cristiani e la Chiesa non hanno giurisdizione per imporre tale castigo. Diversa, infatti, è la situazione dei giudei, dei maomettani, degli eretici e degli indios. I giudei e i maomettani, quando vivono nei regni cristiani, sono sottoposti alle loro leggi e quindi possono essere castigati solo nel caso di violazioni delle leggi civili. Rispetto alla religione e alla celebrazione dei loro riti, essi non sono sottoposti alla Chiesa e nemmeno ai principi cristiani e non possono essere da loro castigati perché non hanno giurisdizione in materia. Nessuna giurisdizione esiste poi verso quegli infedeli che non vivono nei regni cristiani, ma in territori sottomessi all’autorità di principi infedeli⁴¹.

Gli indios sono infedeli che non hanno mai abbracciato la fede di Cristo e che, al contrario dei mussulmani, non hanno mai condotto guerre contro i cristiani, né occupato i loro territori. Non hanno dato quindi motivo per condurre verso di loro una guerra giusta e non possono essere considerati sudditi dei cristiani e castigati né dalla Chiesa né dai principi per nessun crimine, per quanto atroce possa essere.

Secondo. Las Casas, interpretando l’agostinismo politico in modo ben diverso da Sepúlveda, introduce un’altra distinzione che “protegge” gli indigeni dalla giurisdizione dei cristiani⁴². Gli infedeli non sono sudditi “in atto” di Cristo, ma solo “in potenza”; quindi, dato che il Papa non può esercitare un potere più ampio di quello di Cristo, essi non sono sottoposti alla giurisdizione spirituale del Papa né a quella temporale dei principi, perché il potere della Chiesa e del Vicario di Cristo si estende “in atto” solamente su quegli uomini che hanno ricevuto volontariamente il battesimo,

⁴⁰ Come Skinner: «La testimonianza fornita da Las Casas nel trattato *In difesa degli indiani* costituisce un documento impressionante ed in grande parte convincente, anche se, nella sua ansia si giustificare ogni aspetto della vita degli indigeni, egli arrivò ad includere una lunga difesa del cannibalismo e dei sacrifici umani”: Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*. Bologna, Il Mulino, 1989, p. 249.

⁴¹ *Apologia*, cit., 6, 32, p. 128. Secondo Las Casas, la situazione degli eretici è diversa perché essi, sia in ragione del domicilio sia del voto formulato di obbedienza a Dio e alla Chiesa Cattolica con il battesimo sono tenuti all’osservanza della religione cristiana e possono essere puniti se non la osservano.

⁴² Sulla dottrina di Las Casas a rispetto mi permetto di citare: B. de Las Casas. *De regia Potestate*, a cura di Giuseppe Tosi, Roma-Bari, Laterza, 2007.

cioè a tutti i fedeli che si dirigono verso la felicità eterna⁴³. Verso gli infedeli che stanno fuori della Chiesa, essa può esercitare solo una *potestas in potentia*, come afferma San Tommaso:

Che gli infedeli siano sudditi della Chiesa solo in potenza e non in atto. Lo insegna Santo Tommaso con queste parole: «Chi è infedele, sebbene non appartenga in atto alla chiesa, le appartiene in potenza». La quale si fonda in due principi: il primo e principale è in virtù di Cristo, che è sufficiente alla salvezza di tutto il genere umano, il secondo e secondario nel libero arbitrio⁴⁴.

La *potestas* della Chiesa si fonda perciò su due principi che garantiscono la libertà dell'adesione alla fede: il potere di Cristo (*in virtute Christi*) che non obbliga nessuno (*qui neminem cogit*) e il libero arbitrio dell'uomo che non può essere forzato (*quod etiam cogi non potest*).

Terzo. Offre un'interpretazione opposta a quella di Sepúlveda alle parole di Paolo, nella lettera ai Corinzi: "*Quid enim mihi de his qui foris sunt, iudicare? Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis? Nam eos qui foris sunt Deus iudicabit*". È chiaro da questo passaggio, unanimemente commentato da una lunga tradizione di dottori, che il giudizio degli infedeli non compete alla Chiesa, ma è rimesso all'esclusiva competenza di Dio, come anche Vitoria aveva sostenuto.

Quarto. Las Casas, rispondendo direttamente a Sepúlveda, nega che la Chiesa possa utilizzare la violenza e la coazione per sopprimere l'idolatria e castigare gli idolatri. Lo sviluppo di questa tesi si estende dal capitolo 7° al capitolo 27° (nella scansione dell'edizione spagnola)⁴⁵, e racchiude un'impressionante serie di argomenti di ragione e di autorità, come pure di esempi storici e contemporanei favorevoli all'evangelizzazione pacifica come unico modo di propagare la fede⁴⁶ e alla fine di questo lungo elenco, introduce l'undicesimo, ovvero la citazione integrale e il

⁴³ *Apologia*, cit., 6, 36, p. 136: «Unde patet quod Potestas Ecclesiae et Christi Vicarii dumtaxat extenditur ad eos homines qui sacrum baptismum voluntarie susceperunt, id est, cunctos fideles ad aeternam felicitatem tendentes».

⁴⁴ *Ibidem*, 6, 36v, p. 136: «Quod autem infideles habitu tantum non actu Ecclesiae subditi sint, docet Sanctus Thomas in III Parte, q. 8, art. 3°, ad I his verbis: *Illi qui sunt infideles, etsi actu non sunt de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesiae potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundario in arbitrii libertate*».

⁴⁵ *Ibidem*. Gli argomenti relativi ai peccati contro natura vanno dalla pagina 156 alla 359 dell'edizione delle *Obras Completas*.

⁴⁶ Las Casas adduce dieci argomenti che specificano e dettagliano la tesi della non liceità dell'uso della forza che aveva già esposto nel primo trattato da lui scritto. Cfr.: B de Las Casas. *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, Madrid, Alianza Ed., 1988 (*Obras completas*, vol. 2).

commento alla bolla *Sublimis Deus* del 1537 di Paolo III che difendeva la piena umanità degli indigeni⁴⁷.

Quinto. Confuta l'esempio della conquista ebraica della terra de Canaa, citato da Sepúlveda, affermando che Dio ordinò la distruzione dei regni pagani non a causa della loro idolatria, ma perché avevano invaso la terra promessa e arrecato gravi danni al popolo ebraico⁴⁸. Nella parte finale cita una serie di circostanze nelle quali la Chiesa potrebbe esercitare la sua giurisdizione sugli infedeli, le quali si riducono ai casi in cui gli infedeli fossero sudditi in atto della Chiesa, o praticassero l'idolatria in regioni che erano state cristiane in altri tempi, o deliberatamente ponessero ostacoli alla propagazione della fede in modo violento e aggressivo attraverso la guerra offensiva, concludendo che nessuno di questi casi si applica agli indigeni del Nuovo Mondo.

In quest'ultima parte si schiera contro le fonti dell'agostinismo politico utilizzate da Sepúlveda, criticando la dottrina di Papa Innocenzo IV che ammetteva l'intervento della chiesa per castigare i peccati contro natura e contro i teologi curialisti e teocratici come Agostino di Ancona che avevano fondato sull'autorità di Innocenzo IV la dottrina del potere temporale del Papa *totius orbis*⁴⁹.

⁴⁷ Nel 1537 il Papa Paolo III aveva emanato una serie di decreti che accoglievano le tesi dei domenicani sulla piena umanità degli indios, fra essi la bolla *Veritas Ipsa* o *Sublimis Deus* nella quale affermava che «gli indigeni, in quanto veri uomini, sono solo sono capaci di ricevere la fede cristiana» (*ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere*), ma che, «anche se vivono fuori da questa fede, devono potere, liberamente e lecitamente, usare e disporre e godere della loro libertà e del possesso delle proprie cose e non essere ridotti in schiavitù (*licet extra fidem christianam existant, sua libertate ad rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere*) e che gli stessi indios e tutti gli altri popoli devono essere invitati alla fede di Cristo con la predicazione della parola e l'esempio di una vita buona (*ipsos Indos et alias gentes verbi Dei praedicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore*). Il testo originale si trova in: *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in archivo secreto vaticano existentibus*, collegit, edidit I. Metzler, Voll. I e II. Città del Vaticano 1991, Doc. 84, pp. 364-366. Secondo Bruna Bocchini Camaiani gli interventi di Paolo III costituiscono un'eccezione rispetto alla politica ultramarina dei pontificati precedenti e successivi: «Di fatto solo con alcuni testi di Paolo III si esce da una prospettiva unicamente ecclesiocentrica e romanocentrica per intervenire sul grande dibattito, che coinvolgeva gran parte del mondo europeo, relativo alla legittimità della *conquista* e alla natura dei popoli recentemente scoperti. Gli interventi più importanti di questo pontefice riguardano la problematica dei diritti degli indiani, i quali vengono difesi per la prima volta sia in relazione alla loro capacità di aderire alla fede, sia contro le violenze dei *conquistadores*». B. Bocchini Camaiani, *Il papato e il nuovo mondo. A proposito di una edizione di fonti*, in «Cristianesimo nella Storia», n° 16 (1995), pp. 521-552, a p. 530-531. Sul contesto storico di questo importante documento e sulla esigenza dell'Imperatore Carlo V di una ritrattazione papale, fatto assolutamente eccezionale, considerandolo una intromissione papale nell'istituto del *Patronato* vedi L. Hanke, *Pope Paul III and the American Indians*, in «Harvard theological review» 30 (1937) pp. 65-102, a p. 77.

⁴⁸ B. de Las Casas, *Apologia*, cit., cap. 13 e 14, pp. 217-235.

⁴⁹ *Ibidem*, cap. 20-27, pp. 283-359.

Il tema che ci interessa è sviluppato più avanti⁵⁰, quando Las Casas affronta l'obiezione contro l'antropofagia: «mangiare carne umana è un atto selvaggio e bestiale (*ferum et bestiale*), come afferma Aristotele, e contrario alla legge di natura per due motivi. Primo, perché si uccidono degli innocenti per mangiarne le carni. Secondo, perché mangiare carne umana è un atto così ferino che sono rari gli animali che mangiano i cadaveri della propria specie»⁵¹.

Per rispondere a queste obiezioni Las Casas ricorre ad *auctoritates* ed esempi tratti dalla storia profana e biblica e dai costumi dei popoli antichi in uno sfoggio di erudizione non comune⁵². Cercheremo di esporre in sintesi i principali argomenti di questa lunga arringa di difesa.

Un **primo motivo** è che gli indios, nel praticare questi costumi, incorrono in un «errore probabile» e per appoggiare questa tesi chiama a sostegno l'autorità di Aristotele:

D'accordo con Aristotele (*Topici*, 1), si definisce come probabile ciò è approvato da tutti gli uomini, o dalla maggior parte dei sapienti o da quelli la cui sapienza è maggiormente comprovata. Afferma anche Aristotele nella *Retorica*: «è necessario considerare e stimare buono o migliore ciò è giudicato come buono da tutti, o dalla maggior parte degli uomini prudenti, o da coloro che sono stimati i più prudenti, anche se si trattasse di uno solo». Opinioni di questo tipo, comprovate dai loro pensieri, sono detti moralmente certi dallo stesso Aristotele (*Eth.* 1,2), il quale seguono tutti i filosofi e i teologi⁵³.

⁵⁰ La risposta di Las Casas sulla salvezza delle vittime innocenti del cannibalismo e dei sacrifici umani si estende dal cap. 28 fino al cap. 42, pp. 360 a 499, e specialmente dalla p. 417 alla p. 462.

⁵¹ *Apologia*, cit., p. 419.

⁵² Gli argomenti dell'Apologia per giustificare i sacrifici umani saranno sviluppati in modo ancora più ampio e dettagliato nell'*Apologética Historia Sumaria*, uno dei primi trattati di antropologia culturale dedicato a descrivere gli usi e i costumi dei popoli del Nuovo Mondo. B de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*. Vol. I, II, III. Madrid, Alianza Editorial, 1992 (Obras Completas, vol 6, 7, 8). Il tema è trattato in varie parti dell'opera, specialmente nei capitoli dal 161 a 184, (pp. 1123 a 1215 del III volume). In quest'opera Las Casas dimostra di possedere una conoscenza molto precisa e documentata del carattere, dei tempi e dei luoghi, delle regole rituali, e delle dimensioni dei sacrifici umani, e delle vittime, generalmente bambini, donne, prigionieri di guerra e schiavi.

⁵³ *Apologia*, cit., 33, 152, p. 422: «Auctore enim Philosopho (1° *Topicorum*) illud probabile dicitur quod omnes homines approbant vel maior pars sapientium vel illi quorum sapientia est magis approbata. Rursus (1° *Rethorices* c. 20), inquit: *Illud necessario esse estimandum bonum vel melius quod omnes vel maior pars prudentium vel illi qui prudentiores existimantur, etiam et sit unus, iudicant bonum*». Et huiusmodi decreta horum sententiis comprobata moraliter dicuntur certa secundum eundem Philosophum (1° *Ethicorum* c. 2) quam omnes tam philosophi quam theologi sequuntur». La citazione della *Retorica* non si trova nel cap. 20 del 1° libro, come indicato da Las Casas e dall'editore, ma nel capitolo 7° (1364b 10-13) nel contesto della discussione su come determinare che un bene è superiore ad un altro, e costituisce un breve inciso non sviluppato da Aristotele. «Inoltre ciò che gli uomini assennati (*phronomoi*) - tutti, molti, la maggioranza o i migliori di essi - potrebbero giudicare o hanno giudicato il bene più importante (*agathón meîzo*) deve necessariamente essere tale, o in senso assoluto (*aplôs*), o nella misura in cui hanno giudicato secondo il loro senno (*katá tèn phrónesin êkrinan*)». (traduzione Marco Dorati, Ed. Mondadori). Il riferimento di Las Casas a *Etica Nicomachea*, 1, 2 è poco preciso: non troviamo infatti l'affermazione che «le opinioni di tali uomini (i più sapienti) sono da ritenersi moralmente certe» come pretende Las Casas. Aristotele sostiene che «esaminare tutte le opinioni è senz'altro inutile; è sufficiente

Las Casas applica ai popoli indigeni, con una certa sagacia e perspicacia, la dottrina aristotelica degli *endoxa*⁵⁴, mostrando come l'obbligo di offrire sacrifici umani sia, per quei popoli, un'opinione comune e un costume praticato da tempi immemorabili, sostenuta da persone considerate sante, e confermato dai decreti legali che comportano sanzioni dei principi e minacce di castighi contro i trasgressori. Si tratta perciò di un "errore probabile" e non dobbiamo stupirci se essi non rispondono immediatamente alla nostra prima predicazione, tanto più è condotta in modo violento e con esempi poco edificanti.

Ora, esiste un pieno consenso, fra tutti i popoli indigeni conosciuti, quanto alla loro opinione sui loro dei, agli obblighi di offrirgli sacrifici e su cosa deve essere sacrificato. Questi dei sono adorati dalle persone considerate sacre e sante (ovvero i sacerdoti) e l'idolatria è confermata dai decreti legali e dalle sanzioni e minacce dei principi contro i trasgressori. Finalmente, dato che gli idoli non sono adorati segretamente, ma pubblicamente nelle cerimonie religiose praticate nei loro templi fin dai secoli più remoti, è del tutto evidente che questi popoli incorrono in errori probabili (*certe errare probabiliter*). E non ci si deve stupire se essi non rispondono immediatamente alla nostra prima predicazione⁵⁵.

Las Casas riconosce la validità della risposta di Sepúlveda a Vitória, ma gli ritorce contro l'argomento. Gli indigeni incorrono in un errore probabile non solo nel caso del cannibalismo, ma anche dell'immolazione di vittime umane, citando le storie antiche, tanto pagane quanto cristiane, che danno testimonio di che quasi tutti i popoli praticavano in tempi remoti questi costumi, e una lunga serie di autori che riportano notizie di questi costumi: Eusebio di Cesarea, Clemente, Lattanzio, Plutarco, Erodoto, Diodoro Siculo, Estrabone, ma anche l'esempio più espressivo dell'Antico Testamento, il sacrificio di Isacco.

La conclusione è che: «Se fra tanti popoli fu abituale la pratica dei sacrifici umani agli dèi, certamente gli indigeni, immolando degli uomini durante tanti secoli,

esaminare quelle che sono le più diffuse (*málista epipolazousa*) o che si pensa abbiano una qualche ragionevolezza (*tiná logon*)». Inoltre, afferma che dobbiamo partire da ciò che è noto per noi (*tá emín*) e non in senso assoluto (*aplós*). La sua citazione, pur imprecisa, coglie comunque il senso generale del pensiero aristotelico e cioè l'importanza che in etica rivestono le opinioni comuni e dei più sapienti (*endoxa*), anche se esse non costituiscono qualcosa di assoluto, ma solo un punto di partenza per la discussione dialettica.

⁵⁴ Sugli *endoxa* vedi E. Berti. *Le ragioni di Aristotele*. Laterza, Roma-Bari, 1989. Id. *L'uso scientifico della dialettica in Aristotele*. In: "Giornale di Metafisica", Nuova Serie, 17 (1995), pp. 169-190. Vedi anche: L. Seminara. *Carattere e funzione degli "endoxa" in Aristotele*, Napoli: La Città del Sole, 2002.

⁵⁵ *Apologia*, cit., p. 152v., p. 423.

incorrono in un errore probabile»⁵⁶, il quale non può essere corretto con la forza ma con il convincimento: «fino a che questi indigeni che con prudenza e tenacia si afferrano alle loro credenze, siano convinti con la ragione. Ma, come abbiamo detto, non c'è niente che sia più importante e difficile per l'uomo che abbandonare la religione che ha abbracciato»⁵⁷.

E conclude questo primo argomento con una domanda retorica: perché gli indigeni dovrebbero credere nella parola di un popolo orgoglioso, avaro, truculento e saccheggiatore rapace come gli spagnoli? Perché dovrebbero abbandonare la religione dei loro antenati, approvata in modo unanime durante secoli e corroborata dall'autorità di tante persone prudenti, a causa dell'avvertimento di persone la cui fede non produce miracoli e non diminuisce i vizi?

Nel citare i costumi antichi dei popoli europei più vicini alla cultura dei suoi interlocutori, Las Casas opera su di un doppio registro: fa diventare più familiare e prossimo ai suoi interlocutori ciò che appariva così distante, cercando di diminuire l'effetto di scandalo, e sposta l'attenzione dai suoi "clienti" ai popoli antichi che non potevano essere considerati incivili e selvaggi, insinuando quindi un "concorso di colpa": non solo gli indigeni, ma anche popoli più "illustri" erano incorsi in questo errore probabile. Unisce così argomenti tipici della retorica forense con le prime intuizioni di un'antropologia culturale comparata e anche fino ad un certo punto storica.

Quest'argomento giustifica "culturalmente" i costumi contro natura, ma non spiega come gli indigeni possano essere incorsi in questo "errore probabile", cioè come possano aver perduto la nozione del diritto naturale⁵⁸; il che poteva mettere pericolosamente in crisi la dottrina giusnaturalista, fondando così i costumi dei popoli non più su principi universalmente validi, scolpiti da Dio nel cuore di tutti gli uomini, ma sul consenso attorno ad opinioni comunemente accettate e consolidate dalla tradizione, aprendo così le porte al relativismo culturale.

Egli presenta perciò un secondo gruppo di argomenti per dimostrare la validità del diritto naturale, nonostante la diversità dei costumi. Il primo movimento del ragionamento parte dall'universalità della conoscenza e del culto a Dio, per un "istinto

⁵⁶ *Ibidem*, p. 427.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 429.

⁵⁸ Questione che aveva fatto pensare addirittura a un'origine non adamitica dei popoli del Nuovo Mondo. Cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, Firenze 1977

naturale” presente in tutti i popoli, compresi i più barbari⁵⁹. Il sacrificio è una delle espressioni più alte del culto a Dio, l’atto principale della *latría*, che è dovuta solo a Dio e il mezzo con il quale gli uomini possono adorare Dio e mostrarsi grati e sudditi di Dio⁶⁰. Offrire sacrifici al vero Dio o a chi si considera come vero (che “soggettivamente” è la stessa cosa) è di diritto divino, invece «corrisponde alla legge umana e al diritto positivo determinare cosa se deve offrire a Dio».

Seguono poi due passaggi. In primo luogo, si afferma che la religione appartiene al diritto delle genti e che quest’ultimo non è nient’altro che il diritto naturale quando praticato dai popoli⁶¹. A sostegno della sua tesi cita un famoso passo dell’*Etica a Nicomaco* (libro V)⁶², nel quale Aristotele distingue fra il diritto naturale (che ha la stessa vigenza in tutte le parti) e il diritto positivo, che ha la sua origine nel diritto naturale, ma se ne distingue per le prescrizioni specifiche che determina: così per esempio sacrificare agli dei è un costume di diritto naturale, ma l’oggetto e la forma del sacrificio sono di diritto positivo e dipendono dai diversi costumi.

Da tutto ciò ritira questa conclusione:

Gli uomini conoscono naturalmente l’esistenza di Dio e pensano che non esista niente di migliore o di più grande di Lui, poiché tutto ciò che possediamo, possiamo e siamo lo dobbiamo alla sua immensa bontà, se questo è vero, allora noi non possiamo adeguatamente ricompensarlo nemmeno se gli offriremo tutti i nostri beni, compresa la vita⁶³.

E siccome «la maniera principale di adorare Dio è offrigli dei sacrifici», la propria natura detta e insegna a «coloro che non possiedono fede, grazia o dottrina, e vivono dentro le limitazioni della luce naturale, che – in mancanza di una legge positiva che ordini il contrario -, devono sacrificarsi vittime umane al vero Dio, o al falso dio considerato come vero, di modo che offrendogli ciò che hanno di più prezioso [la vita] si mostrano specialmente riconoscenti per i tanti benefici ricevuti»⁶⁴.

L’argomento però doveva affrontare un’ultima e forte obiezione: così facendo «innocenti sono immolati contro la loro volontà», motivo che non solo Sepúlveda, ma anche Vitória aveva ammesso come passibile di guerra giusta. Las Casas non arretra

⁵⁹ *Apologia*, cit., pp. 431-433.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 435.

⁶¹ *Ibidem*, p. 437)

⁶² Aristotele, *Etica a Nicomaco*, L. V, 6. Il testo è di difficile interpretazione. Las Casas ne offre la lettura più comune che afferma l’immutabilità del diritto naturale, mentre qui Aristotele afferma il contrario, ovvero la mutabilità del diritto naturale. Vedi: Aristotele, *l’Étique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier- J. Y. Jolif, Louvain-Paris 1970, p. 395.

⁶³ *Apologia*, cit., p. 443.

⁶⁴ *Ibidem*.

nemmeno davanti a quest'accusa, sebbene il suo argomentare si faccia paradossale, nel senso letterale del termine. Egli gioca qui con due logiche di tipo organicista, che camminano sul filo del rasoio.

Ogni uomo, per quanto innocente sia, deve a Dio più che la sua vita: e così, sebbene queste persone non vogliano essere sacrificate per un atto spontaneo, [*actu elicitio non sint voluntarii*] ciò nonostante essi lo vogliono per un atto dovuto [*sint voluntarii actu debito*], poiché tutti gli uomini sono obbligati a dare il loro sangue e la loro vita dovunque lo esige l'onore di Dio⁶⁵.

Un argomento evidentemente molto pericoloso perché permette un alto grado di arbitrarietà e discrezionalità verso gli individui e non difende il diritto alla vita, uno degli argomenti principali di Las Casas contro la guerra che gli spagnoli muovevano agli indigeni. Così facendo Las Casas stava dando ragione, indirettamente, a Sepúlveda che affermava il carattere tirannico e dispotico dei regimi indigeni.

Ma, risponde Las Casas, questo non è un atto tirannicamente imposto, è un costume accettato “volontariamente” (*voluntarii*) da tutti per “salvare” la società, e “il bene comune”. Esso, infatti, deve essere compreso nel contesto di una lettura organicista della relazione fra la parte e il tutto, fra il suddito e lo Stato. Il secondo argomento di Las Casas, infatti, sposta l'attenzione dagli individui verso la società e afferma che il motivo principale dei sacrifici umani era la necessità che alcuni individui fossero sacrificati per il bene di tutti, che il singolo, in quanto parte, “sacrificasse la sua felicità e il suo benessere per la felicità e il bene del tutto, la Repubblica”⁶⁶:

Credendo, perciò, i gentili che il bene universale e la felicità di tutta la repubblica dipendessero di tali sacrifici e immolazioni, ossia, di vittime umane, non ci si deve stupire se questi gentili, afflitti dalle loro necessità, immolassero a Dio la cosa, a loro giudizio, più preziosa e grata⁶⁷.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 445.

⁶⁶ Vedi: G. Y. Torres, *El sacrificio humano entre los Mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Nel libro che offre una dettagliata analisi del fenomeno dei sacrifici umani nella cultura messicana, si riprende, come fa Las Casas, il tema della diffusione dei sacrifici umani in varie altre civiltà, ma si conclude però che: «es indudable, sin embargo, que en ningún otro pueblo del orbe el sacrificio humano tuvo tanta importancia en el ritual, ni se practicó en tan grandes cantidades, como en la sociedad mexicana» (p.304). Il fenomeno, di cui si hanno tracce nella regione mesoamericana fin dai tempi più remoti, si era però molto intensificato durante gli ultimi anni del regno azteco fino al parossismo, in funzione di due fattori: un eccesso di prigionieri di guerra che fornivano una materia prima abbondante e la cosmovisione azteca che prevedeva la fine di uno dei cicli di creazione, distruzione e rigenerazione che avevano bisogno di energia per riprodursi. «A las crisis producidas por el desequilibrio de la energía del cosmos remediaban a través de sacrificios que permitían el flujo del *mana* [energía vital] concentrado en la sangre de la víctima y que ayudaba a la regeneración o revitalización del universo, en una especie de reciclaje dialéctico hombre-naturaleza» (p. 306). L'autore conclude che, nonostante il carattere rituale e l'ampia accettazione di questa pratica, essa era di fatto imposta dallo Stato con l'obiettivo di rafforzare il suo potere e che si hanno pochi registri di immolazioni volontarie.

⁶⁷ B. de Las Casas, *Apologia*, cit., p. 449.

L'antropofagia e i sacrifici umani manifestano non uno stato selvaggio e primitivo, ma una concezione di Dio e della religione presente anche presso i popoli dell'Antichità e di cui ci sono tracce nella Bibbia (sacrificio di Abramo), in nome della quale era necessario sacrificare gli individui per il bene della collettività⁶⁸. Sono manifestazioni di un'alta forma di religiosità che deve essere rispettata fino a che, per mezzi pacifici, si dimostri la superiorità della religione cristiana (sulla quale Las Casas non ha dubbi)⁶⁹. La guerra è uno strumento incapace di sradicare tali sacrifici perché essi sono espressione di una cultura tradizionale e millenaria e trovano la loro giustificazione nell'autorità degli uomini più saggi e influenti.

Per concludere, cita i suoi esperimenti di evangelizzazione pacifica, in particolare quello di *Vera Paz*,⁷⁰ per dimostrare come la predicazione della fede possa essere efficace attraverso senza ricorrere alla violenza, alla coazione e alla guerra⁷¹. E finalmente ritorce contro gli spagnoli le critiche di disumanità, ferocia e barbarie: sono loro i veri barbari e non gli indigeni, «per le opere crudelissime che hanno commesso contro quei popoli hanno superato tutti gli altri barbari»⁷², come aveva affermato nelle famose pagine dell'*Apologia* dedicate ai quattro tipi di barbari ed esemplificato nella *Brevissima Relazione della distruzione delle indie*⁷³.

5. Processo alla conquista: violenza, tolleranza, riconoscimento.

⁶⁸ *Ibidem*, 33, 150v-152, pp. 417-423.

⁶⁹ *Ibidem*, cap. 34-39, pp. 423-471.

⁷⁰ Questo esperimento, iniziato nel 1537, voleva mostrare la validità pratica del trattato di Las Casas *De unico vocationis modo* e fu diretto dallo stesso Las Casas e da un folto gruppo di confratelli domenicani. Essi ottennero che in una vasta area del Guatemala, che apparteneva alla Diocesi del Chiapas, chiamata Terra di Guerra, per la bellicosità degli indigeni, non fosse permesso l'ingresso dei soldati o degli *encomenderos* ma solo dei missionari. L'esperimento ebbe una forte opposizione locale, ma si mantenne grazie all'appoggio delle ordinanze regali ed ebbe un iniziale successo, contro tutte le aspettative negative, al punto che il territorio fu ribattezzato *Tierra de Vera Paz*. Esso continuò anche dopo che, nel 1547, Las Casas fu obbligato dai suoi "fedeli" ad abbandonare la diocesi del Chiapas e a ritornare in Spagna. Nel 1556 l'esperimento ebbe una fine violenta e brutale: gli indios si sollevarono, sembra per opera dei *caciques* e dei "sacerdoti" della religione tradizionale che si sentirono esautorati e, con l'appoggio di tribù vicine, non ancora "pacificate", mossero guerra; uccisero i frati (più di trenta) e gli indigeni cristianizzati e distrussero le chiese e i centri abitati. L'esercito spagnolo non intervenne in soccorso dei frati allegando rigorosamente il rispetto della proibizione reale di entrare nel loro territorio. Las Casas, nell'*Apologia*, presente l'esperienza come modello da seguire, ma non menziona la sua fine violenta (*Apol.* 26, 122, p. 34).

⁷¹ B. de Las Casas, *Apologia*, cit., cap. 39 - 40, pp. 471 - 483.

⁷² *Apologia*, cit., pp. 76-125: 14v, p. 82: «Et de horum numero revera Hispani nostri non sunt alieni, quinimmo ex operibus immanissimis, quae in illas nationes exercuerunt, superarunt barbaros universos».

⁷³ B de Las Casas. *Brevissima relación de la destrucción de las indias*. Madrid, Alianza Ed., 1991 (Obras Completas, vol. 10).

Riprendiamo la questione centrale, ovvero l'universalità del diritto naturale, nella quale tanto Sepúlveda, come Vitória e Las Casas credevano fermamente, ma dalla quale traevano conseguenze totalmente diverse. Per semplificare, ma anche per chiarire meglio il dibattito ci sembra utile distinguere tre livelli che si intrecciano ma che è opportuno mantenere distinti: il giuridico, il culturale/morale, il politico.

Dobbiamo innanzitutto evidenziare che il dibattito è un enorme “processo alla conquista”, nel senso strettamente giuridico del termine, che si svolge nelle aule dei tribunali e nei palazzi del potere, che ha come spettatori l'opinione pubblica che all'epoca era permessa e contava (le sale universitarie, i pulpiti), e come protagonisti gli avvocati di difesa, e di accusa, i pubblici ministeri (*procuradores*), i giudici e gli “esperti” chiamati a dare un parere “competente”⁷⁴.

Per questo, una delle chiavi di lettura (e forse la principale) deve essere cercata nella retorica e nella dialettica giudiziaria, dove gli argomenti sono inevitabilmente messi al servizio del confronto d'interessi per definizione impossibili di ricondurre a un consenso e il cui fine ultimo è vincere e convincere⁷⁵.

Il frate domenicano agisce come missionario e Vescovo, ma soprattutto come *Procurador de los indios*⁷⁶; per questo il suo discorso è un'interminabile arringa di difesa intessuta di argomenti giuridici che utilizza con molta competenza⁷⁷. Egli si dirige ai giudici delle *Cortes* e della *juntas* che avevano il compito di emettere delle sentenze, di promulgare delle leggi e di proporre soluzioni concrete.

Ciò può spiegare perché non troviamo in tutta l'enorme produzione di Las Casas nemmeno un accenno critico verso gli indigeni, e come invece egli ci offra sempre un'immagine positiva dei popoli del Nuovo Mondo⁷⁸: non spettava all'avvocato difensore o al *Procurador de los indios*, aggravare i già pesanti capi di accusa che pendevano su di loro. Si capisce anche perché Sepúlveda esalti la grandezza dei suoi

⁷⁴ Dal quale sono però esclusi i diretti interessati, gli indigeni, che non hanno diritto di parola, parlano solo attraverso i loro mediatori. Anche Las Casas si fa il loro portavoce, ma non dà loro la parola, se non in modo indiretto. Sono gli “intellettuali organici” e i “militanti” che decidono fra loro, con buone o cattive intenzioni, sulla sorte di popolazioni intere che rimangono marginali al dibattito, le cui conseguenze subiscono senza poter far sentire direttamente la propria voce.

⁷⁵ Aristotele, *Retorica* I, 1368b 1-1377b 12.

⁷⁶ Nel 1560 vari *caciques* provenienti da tutte le parti del Perù, riuniti nella *Ciudad de los Reyes* (Lima), sottoscrissero unanimemente (*todos de mancomun*) e liberamente un testo, che attribuiva a Las Casas e ad altri due domenicani “tutto il potere” che avevano di rappresentarli. Il testo integrale di questo eccezionale documento è riportato in *Estudio Preliminar* in B. de Las Casas, *De Regia Potestate*, ed. critica bilingue per Luciano Pereña, J.M. Perez-Preneda, Vidal Abril y Joaquim Azcarraga, CSIC, Madrid 1984, pp. CII-CVII.

⁷⁷ Sulla competenza di Las Casas nell'uso delle fonti giuridiche vedi: B. Tierney. *L'idea dei diritti naturali*, Bologna: Il Mulino 2002, p. 399. (Cap. XI: Aristotele e gli indiani d'America).

⁷⁸ Per questo Las Casas è una delle fonti più probabili del mito del “buon selvaggio”. Vedi: S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Roma-Bari: Laterza, 1972, pp. 93-96.

clienti davanti alla pochezza e miserabilità degli accusati dipinti sempre a fosche tinte. Si comprende meglio anche la relativa “oggettività e neutralità” dei teologi di Salamanca, chiamati a dare un giudizio da esperti e periti del tribunale o ad agire come arbitri e giudici nella contesa.

Diciamo questo non per esimerci dall’analisi degli argomenti “in se”, ma per cercare di capire il contesto politico in cui si collocano: non si tratta infatti di una *querelle* accademica senza grandi conseguenze pratiche, ma di un dibattito che decide la sorte di centinaia di migliaia di persone (o di milioni stando alle cifre di Las Casas); un disputa non solo “sul” potere, ma “dentro” il potere, che si svolge nei palazzi e nella turbolenza degli avvenimenti che incalzano, non lasciano molte alternative e vie di uscita e impongono decisioni⁷⁹.

Nell’analisi degli **argomenti giuridici**, possiamo inizialmente affermare che Sepúlveda è cosciente della sua debolezza e sa che deve trovare “altre cause di guerra giusta” non più quelle tradizionali, e le trova nella mescolanza di Aristotelismo e agostinismo politico: da Aristotele ritira la dottrina della schiavitù naturale, da una certa lettura di Agostino quella tipicamente medievale del potere universale del Papa e dell’Imperatore sul mondo. I peccati contro natura sono offese (*iniuriae*) a Dio che il Papa, come suo rappresentante in terra, può e deve punire attraverso il braccio secolare dell’Imperatore. È la soluzione più “semplice ed efficace” e anche quella che vincerà: di fatto tali costumi saranno eliminati ed estirpati dai *conquistadores* e non solo i sacrifici umani e il cannibalismo ma tutta la millenaria tradizione culturale e religiosa degli indigeni sarà in grande parte estirpata o sopravvivrà a mala pena attraverso forme di sincretismo più o meno riuscite.

Vitoria, nella II parte della *De Indis*, abbandona senza nessuna pietà o nostalgia, gli argomenti comunemente addotti per la conquista, fra essi anche la dottrina del potere *totus orbis* delle due autorità supreme della cristianità, e con un colpo di genio fonda la legittimità e legalità della conquista in un modo totalmente nuovo, sul diritto “universale” di commerciare, comunicare, peregrinare, e soggiornare su tutto l’orbe terrestre (*jus commercii, jus communicationis, jus peregrinandi et degendi*), distinguendosi in questo modo sia da Las Casas sia da Sepúlveda. Per Vitoria manca

⁷⁹ Il tema della “ideologia coloniale” e della rappresentazione degli interessi che stanno in gioco in questo dibattito è stato sviluppato con molta competenza e in modo direi quasi ossessivo da: G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

quindi il titolo principale, ovvero la *jurisdictio* che è la condizione necessaria per la legalità di qualsiasi intervento⁸⁰.

Las Casas, a differenza dei teologi di Salamanca, accettava la dottrina del potere *totus orbis* del Papa (sebbene solo *in ordine ad spiritualia*) e dell'Imperatore (sebbene in forma di *jurisdictio* e non di *dominium*), ma con la distinzione fra *potestas in actu et in potentia* svuota questa dottrina della sua carica di aggressività, perché il potere del Papa è solo *in potentia* e non *in actu*, e la violenza non può essere utilizzata in nessun modo per predicare il vangelo, che era la giustificazione ufficiale delle bolle alessandrine.

Vitoria aveva già intravisto il nuovo ordine internazionale basato sulle nascenti nazioni sovrane che Las Casas non aveva visto o non voleva vedere, anche perché dal punto di vista pragmatico egli confidava (ingenuamente?) che le uniche autorità capaci di proteggere gli indigeni dalla *codicia* dei *conquistadores* fossero l'Imperatore e il Papa.

Rimaneva però l'argomento delle vittime innocenti che valeva sia per Sepúlveda sia per Vitoria.

Sepúlveda fa appello al diritto/dovere di intervenire in tutti i modi, anche e soprattutto con l'uso della forza come strumento previo e indispensabile per "salvare le vittime innocenti", far cessare i crimini, estirpare i costumi barbari e selvaggi e contro natura. L'appello all'universalità del diritto naturale è usato qui come giustificativa ideologica dell'intervento "umanitario", in senso letterale, in nome della comune umanità e perfino del precetto cristiano della carità⁸¹.

Per Vitoria, il ricorso alla guerra è ammesso dopo che siano state esaurite tutte le forme di persuasione pacifica, non solo a parole, ma anche attraverso fatti concreti che mostrino la volontà pacifica degli spagnoli di instaurare un rapporto di scambio e di commercio su basi di reciproca utilità. La guerra è vista quindi come *extrema ratio* e, in un primo momento, ammessa solo come guerra puramente difensiva che non dà diritto

⁸⁰ Sul carattere asimmetrico di questo nuovo diritto internazionale vedi: L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2004. Una lettura del diritto internazionale di Vitoria totalmente opposta si trova in: C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, traduzione e postfazione di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano 1991 (1974), pp. 132-133.

⁸¹ Alla tesi del Sepúlveda umanista se ne aggiunge così quella di un Sepúlveda "umanitario" che difende la conquista come un "atto di amore", come è stato scritto recentemente dal curatore dell'edizione italiana del *Democrate secondo*: «La diffusione della parola di Cristo rappresentava per l'umanista spagnolo un dovere di umanità e di amore nei confronti del prossimo per la salvezza dell'anima, ma se ciò fosse stato impedito e non restasse che il solo uso delle armi, tale atteggiamento poteva essere considerato legittimo». G. Patisso, in: Juan G. de Sepúlveda, *Democrate secondo o della giusta causa della guerra contro gli indios*, cit., p. 54 (Presentazione).

di sottomettere il nemico e di farlo prigioniero⁸². Il giustificato timore che i barbari provano davanti agli spagnoli così diversi, armati e molto più forti di loro può essere un motivo di guerra giusta da parte degli indigeni. In questo caso, ammette Vitoria, la guerra sarebbe giusta da ambo le parti, perché «*ex una parte est ius et ex altera ignorantia invincibilis*». L'ignoranza invincibile dei barbari deve essere tenuta in grande considerazione, perché diversa è una guerra contro un nemico colpevole e cosciente o innocente e ignorante⁸³.

Nella parte finale della *De Indis*, però, queste remore e raccomandazioni vengano progressivamente a cadere e la guerra diventa non solo difensiva ma anche offensiva e preventiva⁸⁴. E l'innocenza degli indigeni, se non altro a causa dell'ignoranza invincibile, non è più riconosciuta, e Vitoria, partendo dal principio del diritto al libero commercio e della comune natura umana, arriva in un continuo crescendo a giustificare il diritto degli spagnoli a garantire questo libero commercio prima con la persuasione e le opere, poi con la guerra difensiva e finalmente con la guerra aggressiva verso gli indigeni che appaiono allora come *perfidus hostes* verso i quali si applica il diritto di guerra: la spoliazione, la riduzione in cattività e la deposizione dei loro legittimi signori.

Las Casas conosceva troppo bene le persone, le circostanze, gli avvenimenti e i “veri” motivi della conquista per non sapere che si trattava di motivazioni ideologiche, di pretesti per giustificare la dominazione che dovevano essere abilmente “decostruiti”. La sua arringa parte inizialmente dagli stessi argomenti di Vitoria, la Chiesa: i principi cristiani non hanno giurisdizione su questo tipo di “infedeli” e quindi non si giustifica nemmeno la guerra nei loro confronti. Da un punto di vista prammatico, inoltre, la guerra intrapresa dai *conquistadores* con il pretesto di liberare le vittime ha fatto morire più innocenti che con i sacrifici umani e il cannibalismo: il rimedio si è rivelato peggiore del danno che si voleva riparare: è l'argomento del *minus malus*, già utilizzato

⁸² F. De Vitoria, *Relectio de Indis*, I, 3, 5, p. 84.

⁸³ *Idem*, I, 3, 5, p. 85. L'ammissione della possibilità di una guerra giusta da parte degli indigeni non proviene da un loro diritto (*ius*) ma dalla loro ignoranza invincibile, il che costituisce un'attenuante ma non un vero e proprio diritto, come sarà invece in Las Casas. Vedi: Bartolomé de las Casas, *Apologia*, in “Obras Completas”, vol. 9, Madrid, 1988, Cap. 4, 26v, pp.113-14.

⁸⁴ F. de Vitoria, *Relectio De Indis*, cit., I, 3, 7, p. 85: «Ma se, dopo che gli spagnoli con tutta scrupolosità e coscienza sia a fatti che a parole, avessero mostrato che non dipendeva dal loro comportamento (perché agivano pacificamente e senza danno per i loro beni), e nonostante ciò i barbari perseverassero nella loro malvagità e lottassero per la perdizione degli spagnoli, allora gli spagnoli potranno agire non più come se fossero innocenti, ma come si agisce contro nemici perfidi, e possono mettere in atto tutti i diritti di guerra e spogliarli dei loro beni, e ridurli in schiavitù e deporre i loro signori pristini e sostituirli con nuovi (tuttavia di forma moderata secondo la qualità del fatto e delle offese)».

da Vitoria. Finalmente la violenza non è un mezzo adeguato per cambiare mentalità e costumi radicati nella storia e nella cultura di un popolo⁸⁵.

Ma Sepúlveda non si era limitato agli argomenti giuridici, ne aveva aggiunti altri di tipo culturale centrati nella superiorità della cultura e della civiltà e della religione cristiana su quella dei barbari. Egli inaugurava così il discorso giustificazionista che sarà fatto proprio dagli ideologi della colonizzazione e della schiavitù delle potenze coloniali europee, che difendeva la superiorità di una civiltà che, per questo, “ha il diritto a dominare sui semi-civilizzati e sui non civilizzati”. Sepúlveda parla già di civiltà, “di quel concetto che – secondo Schmitt - occupa dal sec. XVII al XX un’intera epoca del diritto internazionale europeo”, e le categorie medievali dell’agostinismo politico sono messe al servizio della missione civilizzatrice del cristianesimo, che comporta così grandi benefici materiali e spirituali che vale la pena pagare un prezzo alto, anche lo sterminio degli innocenti se necessario⁸⁶.

L’argomentazione di Sepúlveda, centrata sul tema della guerra, è una tipica giustificazione ideologica del dato di fatto ormai irreversibile della *Conquista* di cui egli, come cronista di Hernán Cortés, aveva narrato le gesta gloriose. Sepúlveda è «l’intellettuale organico» della causa dei *conquistadores*, questi «cavalieri dell’accumulazione primitiva»⁸⁷, interessati all’assoggettamento dei corpi per trarre il massimo di profitto nello sfruttamento del lavoro nelle miniere, nei campi, nei servizi domestici in condizione servile per produrre quell’immenso flusso di risorse che permetteranno lo sviluppo del sistema capitalismo a livello mondiale.

Las Casas si muove sullo stesso terreno, ma con un obiettivo opposto: mostrare la superiorità della civiltà indigena rispetto a quella spagnola e denunciare che i veri barbari sono questi ultimi. Egli compie un enorme sforzo intellettuale e morale per penetrare nell’universo simbolico di un altro popolo, per cercare di capire la logica interna dei suoi comportamenti e tradurli in categorie che possano essere comprese dai membri della sua cultura: si tratta di una vera e propria operazione di etnologia comparata, che forse è tentata qui per la prima volta nei tempi moderni.

⁸⁵ Sulla dottrina vitoriana della guerra e sulla differenza fra la *De Indis* e la *De iure belli*, vedi: G. Tosi. *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*. In: *Figure della guerra*, a cura di Merio Scattola, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 63-88.

⁸⁶ Per questo, in un’evidente allusione a Las Casas, afferma Sepúlveda: «coloro che, con una decisione codarda e inopportuna, vogliono impedire tali spedizioni non favoriscono umanamente i barbari, come loro vogliono far credere, quanto piuttosto li privano crudelmente di molti e grandissimi beni». J. G. de Sepúlveda, *Democrate secondo*, cit. p. 79.

⁸⁷ L’espressione si trova in: G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, cit., p. 304.

Rimaneva però una questione centrale: come spiegare che, durante secoli o millenni, popoli interi di milioni di persone, non solo fossero rimasti all'oscuro del messaggio cristiano, ma anche all'oscuro dei principi elementari del diritto naturale creando sulla trasgressione di questi principi intere civiltà, costumi, tradizioni⁸⁸. L'obiezione di Sepúlveda procede e getta un "cono d'ombra" sulla tradizionale concezione del diritto naturale come *jus apud omnes*, e anche sull'identificazione che Las Casas fa fra *jus naturale* e *jus gentium*. Rimanevano due possibilità: o chi pratica questi costumi non è un essere pienamente umano, che è la lettura di Sepúlveda, o non esiste un diritto naturale universale, quindi "cade l'uomo naturale" e si apre la strada verso il relativismo e prospettivismo culturale

Su questa prospettiva si muove Antony Pagden in "*La caduta dell'uomo naturale*"⁸⁹. La tesi centrale di Pagden è che, per evitare di cadere nello scetticismo (di un Montaigne)⁹⁰ o nella negazione dell'umanità degli indigeni (di un Sepúlveda), e mantenere la dottrina dell'universalità del diritto naturale, gli scolastici di Salamanca abbiano compiuto un'operazione di etnologia comparata *ante litteram* affermando che le differenze dei comportamenti culturali possono essere spiegate come momenti in una scala di gradi diversi di sviluppo storico. Gli indigeni, affermano gli scolastici, non sono inferiori agli spagnoli, ma vivono solo in una condizione di temporanea incapacità in seguito alla loro "povera e barbara educazione, ma attraverso un'adeguata opera educativa svolta dai missionari in loro favore potranno recuperare pienamente le loro capacità naturali che hanno in comune con tutti gli uomini e raggiungere il grado di civiltà delle società più "evolute (sebbene non usassero questa parola)"⁹¹.

Una lettura simile e anche più radicalmente relativista è quella proposta da Todorov nel suo famoso saggio sulla Conquista d'America⁹², secondo il quale, Las

⁸⁸ Ovviamente il problema era ben presente nella tradizione scolastica, infatti, la dottrina ammetteva una distinzione fondamentale fra l'universalità del diritto naturale e la sua conoscenza, come afferma Vitoria "il diritto naturale è in genere il medesimo presso di tutti, ma non a tutti è ugualmente noto". F. de Vitoria, *De Legibus*, Art. 4, a cura di Simona Langella, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, p. 127. Sul tema della conoscenza (*per connaturalitatem* e *per inclinationem*) del diritto naturale nella dottrina tomista, cf.: R. Pizzorni, *Diritto naturale e diritto positivo in Tommaso d'Aquino*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999.

⁸⁹ A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989, pp. 155-189 ("Un programma di etnologia comparata. Bartolomé de Las Casas").

⁹⁰ IDEM, *ibidem*, p. I.

⁹¹ Che il discorso di Las Casas contenga gli elementi di un'antropologia comparata sembra plausibile; più complesso sarebbe invece verificare se Las Casas abbia elaborato un'antropologia storica, cioè i primi abbozzi di una teoria del progresso culturale dei popoli come afferma Pagden. Su questo aspetto vedi la posizione più critica di: B. Tierney, *Aristotle and the American Indians-Again. Two critical discussion*, in "Cristianesimo nella Storia", Dehoniane, Bologna 12 (1991), pp. 295-322, pp.316-319 ("Las Casas and the idea of progress").

⁹² T. Todorov, *La Conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Torino, Einaudi, 1984.

Casas avrebbe abbandonato la pretesa che la sua sia l'unica vera fede e assunto una posizione relativista e prospettivista, soprattutto nell'ultima fase della sua vita. Secondo Todorov, l'ultimo Las Casas «suggerisce – né più né meno – al re di Spagna di rinunciare ai suoi possedimenti d'oltre Atlantico» e, in questo modo, “rinunciando in pratica al desiderio di assimilare gli indiani, egli sceglie la via neutra: gli indiani decideranno essi stessi del loro avvenire»⁹³. Non solo, ma Las Casas rinunciarebbe al cristianesimo come unica e vera religione, cioè come unico cammino per la salvezza, ammettendo un'unica religiosità all'interno di una pluralità di religioni:

Pur affermando l'esistenza di un unico dio, Las Casas non privilegia *a priori* la via cristiana verso questo dio. L'eguaglianza non si paga più a prezzo dell'identità; non si tratta di un valore assoluto: ognuno ha diritto di avvicinarsi a Dio per la strada che è per lui più confacente. Non esiste più un vero Dio (il nostro), ma una coesistenza di universi possibili: se qualcuno lo considera come vero [...] Las Casas ha surrettiziamente abbandonato la teologia e pratica una sorta di antropologia religiosa; e ciò è sconvolgente, perché si ha l'impressione che, aprendo un discorso sulla religione, egli faccia il primo passo verso la rinuncia al discorso religioso stesso⁹⁴.

Che Las Casas avesse intrapreso il primo cammino, ossia fare diventare familiare e prossimo ciò che è diverso e distante, sembra plausibile, non è però certo che abbia fatto il cammino inverso, ossia far diventare distante il proprio universo culturale, mettendo radicalmente in questione la propria cultura e la propria fede e assumendo così una posizione relativista e scettica⁹⁵.

Las Casas non è Montaigne, ma un missionario che crede fermamente che la religione cattolica sia l'unica vera religione alla quale, “per diritto naturale” tutti devono aderire e che difende posizioni ortodosse verso i mussulmani (*perpetui hostes*) e gli eretici (che possono essere condannati). Per lui i sacrifici umani non sono una manifestazione di ferocia ma di civiltà, ma sono pur sempre “oggettivamente” errori, sebbene “soggettivamente” siano errori probabili perché confermati dalle tradizioni e dai costumi. Soggettivamente gli indigeni non possono essere considerati colpevoli perché non sanno di commettere un errore (*ignorantia invincibilis*), e gli spagnoli non possono utilizzare ciò come pretesto per una guerra di sterminio. Lasciamo, dice Las

⁹³ *Ibidem*, p. 235.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 231.

⁹⁵ Su Todorov vedi le osservazioni critiche di: G. Gliozzi, *Tre studi sulla scoperta culturale de nuovo mondo*, in “Rivista storica italiana”, XCVII, I, (1985), pp.160-176 a p. 164: «Todorov protesta il suo diritto a non scomparire come soggettività nell'interpretare i testi del XVI secolo che prende in esame, ma è dubbio che sia riuscito ad evitare il pericolo che egli stesso paventa, cioè 'assoggettare gli altri a se stesso'. Vedi anche: G. Tosi, *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*, cit., pp. 567-570.

Casas, la “salvezza delle anime” nelle mani di Dio e dei suoi disegni misteriosi e non ne facciamone un pretesto per uccidere e dominare gli altri.

Las Casas poteva fare ciò senza cadere nel relativismo culturale e morale, e senza rinunciare all’idea dell’universalità del diritto naturale di cui era profondamente convinto. Tutto il suo discorso è dedicato, infatti, a preservare – anche se a costo di apparire paradossale – l’universalità dei diritti in nome della comune umanità⁹⁶, facendo appello ai principi fondamentali e “universali” dell’umanesimo cristiano⁹⁷.

I costumi “contro natura”, come il cannibalismo e i sacrifici umani, potevano essere spiegati come conseguenze del peccato originale che aveva deturpato l’originale immagine divina e permesso l’ingresso del male, nelle sue varie manifestazioni, nella storia umana. In nessun caso, comunque, i danni inferti dal peccato originale erano irreparabili, perché come insegnava Tommaso il peccato ferisce ma non elimina la natura: attraverso un’azione educatrice si poteva ripristinare l’originaria immagine di Dio e ritrovare il cammino della salvezza.

E le vittime innocenti? La giustificazione dei sacrifici umani e del cannibalismo in nome del bene collettivo appare in Las Casas un ricorso estremo e paradossale per “salvare” allo stesso tempo, gli indios e il diritto naturale⁹⁸. Possiamo interpretarlo come uno strumento retorico nel dibattito processuale, ma anche come una forma di tolleranza morale e politica che interdette l’intervento violento anche quando i costumi altrui appaiano aberranti. Una tolleranza basata sul riconoscimento dell’altro⁹⁹, della sua alterità e umanità seppur così diversa dalla “nostra”¹⁰⁰, che è passiva o negativa quando si riferisce agli indigeni, e attiva e positiva quando si riferisce agli spagnoli.

È come se Las Casas affermasse: lasciamoli vivere nei loro costumi, lasciamo la loro salvezza al misterioso giudizio divino, chi siamo noi per giudicare gli altri? interi popoli, intere civiltà? Quello che è in nostro potere e dovere di fare non è intervenire

⁹⁶ L. Hanke. *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

⁹⁷ G. Gutierrez. *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo*. Il pensiero di Bartolomé de las Casas, Querini, Brescia, 1995 (1992).

⁹⁸ Per una lettura molto perspicace dei paradossi e delle ambivalenze di Las Casas su questo tema vedi: N. Capdevila, *Impérialisme, empire et destruction*, in: B. de Las Casas. *La controversie entre Las Casas et Sepúlveda*. Paris, Vrin, 2007, pp. 179-200.

⁹⁹ Cf. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002. A. E. Galeotti, *Toleration as recognition*. London, Cambridge University Press, 2005.

¹⁰⁰ Il che mostra che una dottrina universalista dei diritti umani non comporta necessariamente la giustificazione di un “intervento umanitario” armato per difenderli, ma può anche sopportare la tolleranza e il riconoscimento dell’alterità. Per una critica dell’universalismo morale e del globalismo giuridico che ne deriverebbe, vedi: D. Zolo. *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino Einaudi, 2000.

per correggere gli altri, ma per predicare i valori in cui crediamo con l'esempio, l'amore al prossimo, la carità, il rispetto per la vita. I veri colpevoli siamo noi che ci diciamo cristiani e civilizzati, che predichiamo questi valori morali e non li pratichiamo, non gli indigeni che non li conoscono.

In Las Casas però, il riconoscimento dell'alterità non si gioca solamente su di un piano culturale e morale, ma anche e allo stesso tempo, su di un piano **politico**, diventa uno strumento di legittima difesa degli indigeni. Las Casas difende posizioni paradossali perché assume radicalmente il punto di vista degli *indios*, si fa portavoce del loro indicibile orrore, della loro indignazione e del loro assoluto stupore di fronte alla distruzione delle loro vite, e del crollo repentino e violento di tutto il loro sistema di valori e di vita.

Nella lettura dei filosofi della liberazione latinoamericani, come Enrique Dussel, Las Casas arriva fino a riconoscere il "dovere" degli indigeni di promuovere una "guerra giusta" per difendere le loro tradizioni contro i cristiani europei:

Dato che essi si compiacciono di affermare [...] che, nell'adorare i loro idoli adorano il vero Dio [...] e nonostante la supposizione che essi abbiano una coscienza sbagliata, fino a quando non gli si predichi il vero Dio *con argomenti migliori e più credibili e convincenti*, e soprattutto con l'esempio di una condotta cristiana, essi sono, senza dubbio, *obbligati a difendere il culto dei loro dei e la loro religione e a prendere le armi contro tutti quelli che cerchino di privarli di quel culto[...]. sono così obbligati a lottare contro questi, ucciderli, catturarli ed esercitare su di loro tutti i diritti che sono il corollario di una giusta guerra*, in conformità con il diritto delle genti¹⁰¹.

La reciprocità radicale di Las Casas inverte le posizioni di Sepúlveda: esiste sì una guerra giusta nel Nuovo Mondo, quella di legittima difesa degli indigeni contro gli invasori, come aveva scritto in varie occasioni e ripetuto con forza pochi giorni prima di morire nell'ultimo *memorial* indirizzato a Filippo II:

La primera [razón], que todas las guerras que llamaron conquistas fueron e son injustísimas e de propios tiranos. La segunda, que todos los reinos e señoríos de las Indias tenemos usurpados. [...] La quinta, que el Rey, nuestro señor, que Deus prospere e guarde, con todo cuanto poder Deus le dio, no pude justificar las guerras e robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras e robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. [...] La octava, que las gentes naturales de todas las partes e cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, **tienen derecho**

¹⁰¹E. Dussel. *Modernidad y alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. In: Atti del "Primer Simposio Internacional del Pensamiento Iberoamericano". Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, p. 7 (Traduzione mia).

Publicado in: GEUNA, Marco. Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda ed il dibattito sulla Conquista. - Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2012

adquirido de hacernos guerra justísima e raernos de la haz de la tierra, e este derecho les durará hasta el día del Juicio¹⁰².

Anathema sit!

¹⁰² In: A. Huerga, *Bartolomé de las Casas. Vida e obras*, Madrid 1992, p. 383 (*Obras Completas*, Vol. 1).