Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

1492: Successo e caduta dell'essere umano sotto la Corona spagnola.

Relatore:

(Ch.mo/a) Prof.Rafael Gaune

Laureando/a:

Edoardo Clerici

Matricola: 2007240

Anno Accademico 2024/2025

INDICE

INTRODUZIONE 3
CAPITOLO PRIMO 3
IL NUOVO MONDO 3
1.1 Premessa: le innovazioni tecnologiche 3
1.2 I viaggi di colombo 6
1.3 Colonialismo e conquistadores 8
CAPITOLO SECONDO 11
CIVILTÀ E BARBARIE 11
2.1 l'esperienza della diversità 11
2.2 la società e lo stato 17
2.3 la questione della religione 24
CAPITOLO TERZO 33
GRANADA 1492, L'ESPULSIONE DEGLI EBREI SPAGNOLI 33
3.1 La reconquista 43
3.2 Direzioni opposte 47
CONCLUSIONE 52

INTRODUZIONE

Mentre i conquistadores spagnoli raggiungevano le coste del nuovo continente, la Spagna, un paese che cercava di affermarsi come potenza mondiale, si trovò a fronteggiare un fallimento umano e sociale che avrebbe avuto gravi ripercussioni per secoli. Il fallimento non si limitò alle difficoltà immediate del conflitto con le civiltà indigene, ma riguardò anche le profonde contraddizioni sociali, economiche e culturali che segnarono l'inizio dell'espansione coloniale. La Spagna, infatti, non solo sottomise brutalmente le popolazioni autoctone, ma affrontò anche la violenza sociale e il disastroso impatto delle sue politiche imperialiste sia a livello morale che economico. Le cronache dell'epoca, come quelle di Bartolomé de las Casas, fornirono una testimonianza del disastro umano che accompagnò la colonizzazione, mettendo in luce il genocidio delle popolazioni indigene e la schiavitù imposta a milioni di persone. La prospettiva storiografica del fallimento sociale della Spagna si radica in queste dinamiche complesse e conflittuali, dove la brama di oro e potere non solo distrusse le civiltà americane, ma minò anche le fondamenta morali e sociali della stessa Spagna. L'approccio coloniale portò alla creazione di una struttura gerarchica e razziale che continuò a generare ingiustizie e disuguaglianze per secoli, ripercuotendosi in maniera devastante sulle generazioni future.Il 1492 segna un momento chiave per la storia globale: la scoperta dell'America con la quale solitamente si fa coincidere l'inizio dell'età moderna.Gli avvenimenti di quell'anno segneranno in modo indelebile la visione globale dell'uomo europeo il quale si trova dinnanzi ad una scoperta sensazionale come una nuova civiltà di cui non si era a conoscenza.L'intenzione di questo scritto è analizzare il parallelismo di come le vie commerciali e l'innovazione in materia di navigazione siano state fondamentali nel superamento dei secoli bui medievali e l'approccio alla diversità degli "indios", vittime del vecchio continente e della sua ideologia con un particolare sguardo alla Spagna del 1492[1]. Si vuole evidenziare, quindi, un paradosso in un momento storico estremamente fiorente dove viene contrapposto l'ingegno ed il coraggio dell'uomo ad un rinnovamento dello scetticismo antico. Un evento di così grande portata, una scoperta etnografica sensazionale, non poteva che portare ad un ampliamento dell'eco della notizia, la quale portò con sé un motivo di verifica relativa agli usi, costumi, leggi e religione. Come si può appunto leggere negli scritti di Gianfrancesco Pico della Mirandola[2], tra i primi a scrivere delle terre scoperte, la sola consapevolezza di un campo vastissimo di studio del tutto sconosciuto era pienamente sufficiente a far accantonare le certezze dogmatiche

---

[1] Prosperi Adriano, *Il seme dell'intolleranza. ebrei, eretici e selvaggi; Granada 1492*, Bari, Editori Laterza, 2011

[2] Landucci Sergio*, I filosofi e i selvaggi*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014

dell'epoca per potersi prendere una responsabilità intellettuale, nonostante agli albori della scoperta venisse considerato solo un ammaestramento *ex ignorantia*.

Un altro aspetto assai interessante da mettere in rilievo è l'aspetto religioso.
Non mancano di certo le asserzioni sulla moralis philosophia[3] relative alla proprietà dei beni e sui costumi matrimoniali, le quali saranno motivo di discussione, pensiero e confronto quotidiani fino al Settecento per molti filosofi, e non solo.
Il credo religioso è di fondamentale importanza in questa stesura, sarà uno dei fili conduttori che spiegherà il parallelismo sopra citato e permetterà il collegamento tra le indie occidentali ed una città situata nel sud-est della Spagna di nome Granada, la quale era appena stata conquistata dopo quasi dieci anni d'assedio da parte del regno di Castiglia e di Aragona ponendo fine al grande progetto della reconquista.
L'anno è il 1492, la Spagna è unificata sotto il dominio cristiano e si appresta a diventare una potenza mondiale grazie alla spedizione navale teorizzata da Cristoforo Colombo, un marinaio genovese, il quale, inconsapevole dell'errore commesso nel calcolo della rotta fece una scoperta d'immenso valore ma vide, per più volte, il rischio di non poter salpare per compiere quest'impresa in quanto il 31 Marzo del 1492, a Granada, venne firmato l'editto d'espulsione dei cittadini ebrei dai territori spagnoli, alcuni tra i quali erano stati finanziatori delle casse dello stato negli anni precedenti, generando così quello che Adriano Prosperi definisce "il seme dell'intolleranza"[4]

L'atteggiamento della Spagna nei confronti delle popolazioni indigene in Sudamerica riflette lo stesso spirito di intolleranza religiosa e culturale che aveva già guidato l'espulsione di musulmani ed ebrei dalla penisola iberica. In entrambi i casi, la monarchia spagnola, spinta da un progetto di unità fondata sulla fede cattolica, ha sacrificato ogni forma di pluralismo e identità condivisa a favore di un'omogeneità imposta e repressiva. Se in patria l'Inquisizione e gli editti di espulsione hanno cancellato secoli di convivenza e scambi culturali con le minoranze religiose, nel Nuovo Mondo la conquista fu accompagnata da un'opera sistematica di evangelizzazione forzata e distruzione delle civiltà precolombiane, annientando lingue, religioni e strutture sociali millenarie. Questo processo non solo ha impedito la nascita di un'identità nazionale aperta e inclusiva, ma ha anche rappresentato una grave deviazione rispetto agli ideali umanistici del Rinascimento europeo, che altrove promuovevano curiosità, confronto e valorizzazione della diversità. Invece di abbracciare lo spirito critico e l'apertura culturale del tempo, la Spagna si è ancorata a una visione medievale del

---

[3] Marcocci Giuseppe*, Indios, cinesi e falsari. le storie del mondo nel rinascimento*, Bari, Editori Laterza, 2016

[4] Prosperi Adriano*, Il seme dell'intolleranza. ebrei, eretici e selvaggi; Granada 1492*, Bari, Editori Laterza, 2011

potere e della fede, perdendo l’occasione di farsi portavoce di una modernità capace di integrare l’altro, piuttosto che annientarlo.

CAPITOLO PRIMO
IL NUOVO MONDO

1.1 Premessa: le innovazioni tecnologiche

Le scoperte geografiche raffigurano un solido punto di partenza nell'analisi del fenomeno, le quali non si limitano solo all'approdo di Cristoforo Colombo in America centrale, sebbene di vitale importanza.
Si possono, infatti, riscontrare alcune scoperte dalla prima metà del Trecento da parte dei genovesi, i quali approdarono nelle isole Canarie tra il 1336 ed il 1341 per mantenerne il dominio fino al 1402, anno dell'inizio del controllo castigliano sull'arcipelago.
Il Portogallo grazie a Re Enrico "il navigatore" di stanza a Sagres inaugurerà un periodo di grande espansione territoriale e culturale per la nazione.
Il primo viaggio è registrato nel 1418, con la riscoperta di Madera, la quale verrà occupata nel 1425.
Nel 1455 risale la scoperta dell'isola di Capo Verde mentre nel 1474 l'arrivo all'equatore.
Il culmine dell'esplorazioni giunge nel 1487 con Bartolomeo Dias il quale riuscirà a doppiare il Capo delle Tempeste, denominato dopo quest'impresa "Capo di buona Speranza".
I numerosi viaggi effettuati dal Portogallo sono soprattutto frutto dell'evoluzione tecnologica perpetrata dall'uomo tra il XIII e XIV secolo.
La navigazione sviluppa tecniche più precise di orientamento grazie all'introduzione della bussola, ovvero una strumentazione provvista di un ago magnetizzato che, libero di girare su un perno, ha la proprietà di allinearsi lungo le linee di forza del campo magnetico terrestre indicando così la direzione nord-sud (entro i limiti d'errore dovuti alla declinazione magnetica).
Migliore riscontrabili anche nel campo della navigazione astronomica con l'introduzione della Balestriglia, sviluppata nel XIV secolo ma menzionata per la prima volta in uno scritto del 1520, il quadrante (1456) e l'Astrolabio Nautico nel 1470.
Quest'ultimo non era infatti usato nel calcolo astronomico, ma per misurare la distanza zenitale del Sole o di una stella – in particolare della Polare – nel momento del transito al meridiano. Conoscendo la declinazione (distanza dall'equatore celeste) dell'astro osservato in quel dato giorno, il navigatore era in grado di calcolare, per somma o sottrazione, la latitudine toccata dalla nave.

Per agevolare l'osservazione in condizioni atmosferiche avverse, la madre dell'astrolabio nautico, realizzata in bronzo, era spessa, pesante e ampiamente traforata. Il peso manteneva lo strumento perpendicolare al suolo nonostante il beccheggio e il rollio della nave; il traforo evitava invece che, in presenza di vento forte, lo strumento facesse vela e oscillasse nelle mani dell'osservatore impedendogli di puntare stabilmente l'astro prescelto. Dapprima presente pressoché su tutti i grandi vascelli (specialmente spagnoli) dal XV al XVII secolo, l'astrolabio nautico cedette terreno a strumenti più maneggevoli e precisi: dapprima alla Balestriglia, poi all'ottante e infine al moderno sestante nautico.
La Balestriglia è uno strumento che si utilizzava per misurare la distanza angolare tra due astri e poteva essere impiegato anche per misure di distanza tra due punti inaccessibili. Si tratta di un'asta graduata (detta freccia) dotata, ad una sua estremità, di un mirino. Lungo la freccia scorre un asse perpendicolare ad essa, chiamato martello, alle cui estremità erano disposte due punte (pinnule).
L'osservatore traguarda attraverso il mirino e, facendo scorrere il martello, fa coincidere le due pinnule con i due oggetti di cui vuole misurare la distanza angolare. La posizione del martello indica direttamente l'angolo richiesto sulla scala graduata.
Il quadrante (detto anche ottante nel mondo nautico), detto così per la sua forma di quarto di cerchio, la cui origine si fa risalire all'epoca dei Caldei e Babilonesi (IX sec. a. C.), fu impiegato per misurare l'altezza di un astro o la distanza angolare tra due corpi celesti. Una versione più semplice fu introdotta a bordo solo nel '300, importata in Spagna dagli arabi, anche se i quadranti più antichi portati alla luce dai ritrovamenti archeologici sono databili intorno al 1460. In tali strumenti non appaiono le tipiche suddivisioni in gradi dei quadranti successivi (1480) ma piuttosto i valori delle latitudini delle destinazioni più comuni. A tal proposito occorre tenere presente che solo all'inizio del '400 i portoghesi scoprirono che l'altitudine del sole a mezzogiorno o della stella polare di notte poteva essere convertita, con una semplice operazione matematica, in gradi di latitudine terrestre, l'angolo variabile tra 0° all'equatore e 90° al Polo Nord. Nel 1415 gli astronomi insegnarono ai piloti, inviati dal principe Enrico il Navigatore alle scoperte oltre il Mediterraneo, come usare il quadrante per ricavare la latitudine in mare. L'ultima innovazione è da analizzare nell'imbarcazione stessa grazie ad un nuovo modello strutturato nei cantieri navali portoghesi e reso celebre nella storia da Cristoforo Colombo e dal suo equipaggio denominata caravella.
La caravella fu un tipo di veliero introdotta intorno al 1451 dai portoghesi, presumibilmente nell'arsenale di Lisbona e nella residenza di Sagres che fungeva al tempo da scuola nautica e arsenale sperimentale per gli esploratori lusitani. Fu concepita come un natante da

esplorazione capace di circumnavigare l'Africa e raggiungere così le Indie orientali senza dover pagare tasse agli Ottomani.
Nella sua forma pienamente evoluta, era un natante agile, di facile manovra, con un dislocamento da 1 a 3 alberi a vela latina che ne facilitava il galleggiamento, cassero scoperto, prua piana e opera morta non troppo pronunciata. La limitata capacità di carico e di equipaggio ne erano i principali svantaggi ma ciò ebbe poca rilevanza fintantoché si trattò di navi destinate all'esplorazione.
Tutti questi strumenti erano necessari ad una navigazione più sicura, non legata solo alle esplorazioni ma contribuivano ad alimentare nuove rotte per facilitare l'acquisto di spezie acquisendo una connotazione commerciale netta. Le spezie non erano necessarie nella conservazione del cibo bensì esprimevano uno "status quo" nelle cucine europee o nella profumeria e cura personale.
La ricerca di una rotta sempre migliore, maggiormente veloce e sicura era l'obbiettivo di molti governi dell'epoca i quali assumevano marinai affinché verificassero l'effettiva possibilità di portare a compimento l'impresa.

1.2. I viaggi di Colombo

L'esplorazione non porterà solo a dei vantaggi commerciali e culturali, ma si evolverà anche in scenari politici e religiosi fondamentali per la comprensione del nuovo secolo.
Cristoforo Colombo tramite le sue esplorazioni apre un nuovo ciclo per la Spagna, la quale diverrà in seguito una potenza mondiale.
Colombo (Genova 1451- Valladolid 1506) credeva di poter giungere in oriente, le cosiddette Indie Orientali, navigando verso occidente tentando l'attraversata dell'Atlantico.
Chiese dapprima finanziamenti al Re portoghese, Giovanni II, il quale negò portando il navigatore italiano alla corte di Castiglia e Aragona. Elisabetta di Castiglia, impegnata nella "reconquista", decise dopo numerose trattative di finanziare il progetto e concedere alcuni privilegi a Colombo se fosse riuscito a terminare con successo l'impresa.
Documentazione contenuta nelle capitolazioni di Santa fè, ovvero una capitolazione di conquista scritta dai monarchi cattolici (Ferdinando II d'Aragona ed Isabella di Castiglia) il 17 aprile 1492 nella città di Santa Fe, alla periferia di Granada, che include gli accordi raggiunti con Cristoforo Colombo in merito alla sua richiesta di finanziamento della spedizione per raggiungere le Indie navigando verso ovest.

Nel documento, a Cristoforo Colombo vengono concessi i titoli di ammiraglio del Mare Oceano, viceré e governatore generale di tutti i territori eventualmente scoperti nel viaggio, così come la decima parte di tutte le merci che avrebbe trovato o guadagnato nei luoghi conquistati.

Le Capitolazioni di Santa Fe significarono una distribuzione anticipata tra Colombo e i monarchi cattolici dei benefici che avrebbe portato l'eventuale scoperta della rotta per le Indie occidentali, poi rivelatasi la scoperta del Nuovo Mondo. Con questi benefici, Colombo raggiunse una rapida ascesa sociale, entrando a far parte della nobiltà di corte.

Il 3 agosto 1492 salparono da Palos tre caravelle denominate Nina, Pinta e Santa Maria dirette verso le "Indie orientali", e dopo alcuni imprevisti, tra i quali la rottura di un timone per un presunto sabotaggio, il 12 ottobre 1492 si avvistò per la prima volta la costa di San Salvador (battezzata così da Colombo stesso), un'isola probabilmente appartenente all'arcipelago delle odierne Bahamas.

L'equipaggio si spinse poi nella Baia di Bairay, vicino Cuba, ed Hispaniola (Haiti) ma viste le poche quantità di ricchezze trovate sulle isole pensò di essere in alcune isole periferiche del grande Giappone. Rientrarono a Lisbona e poi a Palos nel marzo del 1493 dopo numerose peripezie con solamente due imbarcazioni.

Colombo scrisse così del suo primo viaggio:

> «Gli abitanti di essa [...] mancano di armi, che sono a loro quasi ignote, né a queste son adatti, non per la deformità del corpo, essendo anzi molto ben formati, ma perché timidi e paurosi [...] Del resto, quando si vedono sicuri, deposto ogni timore, sono molto semplici e di buona fede, e liberalissimi di tutto quel che posseggono: a chi ne lo richieggia nessuno nega ciò che ha, ché anzi essi stessi ci invitano a chiedere»[5]

L'ammiraglio venne accolto in terra spagnola e vennero indetti feste e banchetti per concludere con la cerimonia del "te deum" e un pranzo riservato solitamente alla stirpe reale con il rito della "salva". I reali, estasiati dall'impresa, gli chiesero prontamente di effettuare una seconda spedizione. Quest'ultima partirà da Cadice nel 1493 ma stavolta vennero affidate al suo comando una flotta di 17 navi e 1200 uomini. Durante questa spedizione Colombo toccherà la Dominica, Porto Rico, Cuba e molte altre isole. Egli ed il suo equipaggio sono conviti di aver trovato una rotta occidentale per le indie, tanto che farà firmare una testimonianza a tutti i membri facendogli dichiarare di aver avvistato il continente indiano.

---

[5] Cristoforo Colombo, prima relazione sul viaggio nel Nuovo Mondo, 14 marzo 1493 tratto da *i Diari di Viaggio,* Milano, Mursia, 2013, p.123

Tornerà in Spagna nel 1496 con un piccolo bottino ed un contingente di schiavi, similare al termine della prima spedizione.

Cristoforo Colombo ed il suo equipaggio effettuarono altri due viaggi senza riscontare successo facendo perdere qualsiasi titolo al navigatore italiano che morì a Valladolid privo di ogni onore nel 1506. Nemmeno nelle nuove terre scoperte gli fu dedicato qualche importante toponimo; questo almeno fino al 1819, quando il politico venezuelano Francisco De Miranda propose il nome di "Colombia" per indicare il nuovo stato indipendente sudamericano e rendere finalmente omaggio all'importante navigatore. Fu poi il navigatore Amerigo Vespucci che, nei primi anni del XVI secolo, scoprì che si trattava invece di un nuovo continente, inizialmente chiamato “Nuovo Mondo, quindi, in suo onore, fu rinominato dai cartografi "America". Con i viaggi di Colombo viene alla luce un nuovo continente, totalmente sconosciuto all’uomo europeo e questo non può che cambiare la percezione e visione umana dell’epoca. Grazie a questa ricerca l’uomo è stato capace di scoprire territori di cui non si sapeva nulla ed interagire con popolazioni totalmente differenti da quelle europee.

Lungo tutto il corso del Cinquecento si può notare come il modo di raccontare la storia del mondo, contenendo in sé stessa l’idea d’Europa, di fronte a nuovi scenari aperti non solo dalle scoperte geografiche ma da una mutazione avvenuta nel rapporto con il globo nella sua totalità.

La nascita di nuove vie di comunicazione finalizzate principalmente al commercio con l’estremo oriente aprono anche ad uno scambio culturale proficuo dal quale l’uomo si sottraeva dall’età medievale.
Lo scambio di fonti, seppur da filtrare fra documentazione autentica e tratta dalla mitologia, rappresenta una più complessa rete di rapporti a livello globale, significativamente evidenziato nell’opera di Antonio Galvao, capitano alle Isole Molluche (est dell’odierna Indonesia) pubblicata postuma a Lisbona nel 1563.
Egli sostiene che i primi a viaggiare furono i cinesi, all’epoca denominati Taibenchi, estendendo il loro dominio dalle indie al capo di buona speranza.[6]
Secondo il capitano portoghese i loro possedimenti potevano estendersi fino all’America rendendo così il nuovo mondo un’antica colonia cinese rendendo così possibile la

[6] Marcocci Giuseppe*, Indios, cinesi e falsari. le storie del mondo nel rinascimento*, Bari, Editori Laterza, 2016

realizzazione di una prima rete di vie commerciali mondiali nettamente in anticipo rispetto a portoghesi e spagnoli.
Proprio quest'ultime sono prese in esame da Giovanni Battista Ramusio, che nel 1550 pubblicava "*Navigationi e viaggi*", si trasformano in un criterio di periodizzazione.
Qui viene proposto uno schema storiografico molto preciso partendo proprio dal medioevo nel quale, dopo le invasioni barbariche, furono interrotti tutti i traffici e le vie di commercio sicuramente fiorenti durante l'apice dell'Impero Romano.
Nel Cinquecento, "tempi nostri" per citare Ramusio, il dominio di tutti i mari era consegnato ai portoghesi.
La stessa tesi è confermata da Galvao, il quale assume un tono ben più distruttivo. Egli, infatti, sostiene che i goti distrussero le arti, il progresso scientifico ed anche i commerci.
Negli anni seguenti poi le popolazioni si sarebbero accorte della grave perdita e avrebbero ricominciato il commercio e gli scambi della merce verso ponente.
Le vie di commercio segnano quindi una forte rinascita in una visione della storia del mondo legata alla scoperta delle nuove terre e di nuove popolazioni.
La scoperta delle Americhe ha sicuramente segnato una nuova storia del mondo ma non è stato solo grazie all'effettiva spedizione ma anche grazie alla rinascita culturale dell'uomo.
Ne è testimone "Omnium gentium mores" di Hans Bohm, scritto nel 1520 e caduto nel dimenticatoio ai giorni nostri ma di grande importanza al secolo.
L'autore mette a confronto popoli dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa in una grande enciclopedia riguardante usi, costumi, istituzioni e riti delle varie popolazioni.
In questo testo è assente il nuovo mondo ma è di vitale importanza perché offre un approccio comparativo dal quale si sarebbe poi preso spunto per tutto il resto del rinascimento europeo ed oltre. Lo stesso Bohm ne era pienamente consapevole, scriveva infatti di come fosse piacevole ed utile conoscere diverse nazioni e costumi.
La varietà e la diversità erano i nuovi valori cardine all'alba di uno dei secoli più fiorenti della storia umana.

1.3. Colonialismo e conquistadores

Le esplorazioni portarono, come è stato detto in precedenza, anche al contatto con nuove popolazioni.
Per Colombo, nel primo dei suoi viaggi, fu un contatto puramente pacifico il quale viene anche descritto nelle memorie scritte dal navigatore relative alla spedizione.

Questo particolare fenomeno è denominato “scambio colombiano” ovvero, uno scambio di vasta portata di animali, piante, cultura e idee tra il Vecchio ed il Nuovo Mondo iniziato con il primo viaggio verso le Americhe nel 1492. È stato uno dei più significativi eventi relativi all'ecologia, all'agricoltura e alla cultura di tutta la storia umana, ritenuto da alcuni autori la prima globalizzazione. Il contatto tra le due aree fece circolare una vasta varietà di nuove piante e bestiame che contribuì ad un aumento della popolazione. Gli esploratori tornarono in Europa con mais, patate, pomodori e il cacao, che divennero alimenti molto importanti nell'Eurasia del XVIII secolo. Similmente, gli europei introdussero manioca ed arachide nel sudest tropicale asiatico e in Africa occidentale, dove questi fiorirono e sostennero la crescita della popolazione su terreni che altrimenti non avrebbero potuto produrre molto.
Con la scoperta dell'America molte conoscenze scientifiche, geografiche, religiose, sociali, basate fino ad allora sui testi classici greci risultarono inadeguate, quando addirittura non veritiere alla luce delle nuove evidenze, stimolando la messa in discussione del sapere pregresso, secondo alcuni autori questa verifica critica ha permesso e facilitato la nascita del pensiero scientifico moderno
L’approccio alla diversità non è sempre però un momento di opulenza culturale, talvolta si trasforma in una macabra esibizione di violenza e distruzione di un’altra cultura diversa dall’archetipo predominante.
Basti pensare alle imprese dei conquistadores, spinti dalla sete di potere e di riconoscimento da parte della madrepatria distrussero imperi e decimarono le popolazioni già presenti sul suolo americano.
In Spagna, nel 1492 era stato riconquistato il piccolo regno moro di Granada all'estremo sud del paese. Dopo secoli di battaglie tutto il territorio della Penisola Iberica era quindi stato strappato agli Arabi. I protagonisti indiscussi di questo lungo conflitto erano stati i soldati e la piccola nobiltà: un gruppo sociale numeroso e molto importante della società spagnola, caratterizzato da un forte senso dell'orgoglio militare e della propria superiorità.
Questo stesso spirito caratterizzava anche gli avventurieri spagnoli, i quali vengono comunemente indicati con il nome di conquistadores. Il loro obiettivo era quello di cercare l'oro e i metalli preziosi e di conquistare nuovi territori. Le loro spedizioni erano quasi sempre finanziate dalla monarchia spagnola.
Molti, dopo aver conquistato il loro bottino, ripartirono per la Spagna; altri rimasero nelle Americhe per sfruttare le ricchezze locali. I più noti sono Hernán Cortés, che conquistò il Messico e mise fine all'Impero azteco, e Francisco Pizarro che distrusse l'Impero Inca in Perù.

L'approccio con le nuove popolazioni, sin dal primo momento fu molto complesso.
Gli spagnoli esposero i nativi a malattie sconosciute nelle Americhe decimando la popolazione esposta ad un rischio biologico totalmente ignorato.
Lo scambio colombiano colpì gravemente quasi tutte le popolazioni della terra. Nuove malattie introdotte dagli europei (molte delle quali avevano avuto origine in Asia) per le quali le popolazioni indigene delle Americhe non avevano immunità, spopolarono molte culture. I dati per le popolazioni precolombiane delle Americhe sono incerti, ma si stima che le malattie indotte causarono perdite nelle stesse popolazioni, negli anni tra il 1500 e il 1650, tra il 50 e il 90%.
Bisogna aggiungere le perdite legate alle conquiste delle popolazioni già presenti sul territorio, quali Aztechi ed Inca.
Tenochtitlan era una delle città più grandi del mondo. Gli storici calcolano che avesse tra i duecentomila e i trecentomila abitanti; quindi, all'epoca era più popolosa di Roma, Siviglia o Parigi, e appena dietro a megalopoli come Baghdad, Costantinopoli o Pechino.
A dispetto delle sue grandi dimensioni, Tenochtitlan era relativamente recente: era stata fondata all'incirca duecento anni prima dai mexica, un popolo proveniente dal nord, meglio conosciuti come aztechi. Una prima ragione abbastanza ovvia su cui si è concentrata la storiografia è la superiorità della tecnologia bellica spagnola. I mexica avevano da poco appreso la lavorazione del rame e dell'argento, che utilizzavano soprattutto per scopi ornamentali. Gli spagnoli invece avevano spade e armature in acciaio, ma anche cannoni e archibugi, cavalli e grandi imbarcazioni. In soli tre mesi d'assedio Cortès portò a compimento l'impresa nonostante la famosa "noche triste" dove gli spagnoli vennero decimati dopo aver razziato il tempio e massacrato la popolazione locale dai soldati aztechi che ne arrestarono la fuga, conquistando così un nuovo territorio per la madrepatria.

La battaglia o massacro di Cajamarca[7] fu un attacco a sorpresa sferrato contro la guardia reale Inca da Francisco Pizarro. L'imboscata avvenne la sera del 16 novembre 1532 nella grande piazza di Cajamarca, e costò la vita a migliaia di Inca portando alla cattura dell'imperatore Atahualpa.
Seimila uomini marciarono in formazione da parata, mentre Tinca veniva trasportato su una portantina; due file di guerrieri facevano ala lungo gli oltre 6 chilometri percorsi dal corteo: mentre Atahualpa si avvicinava, a Cajamarca non si notavano segni di attività. A meno di un chilometro dalla città, il corteo si fermò, e Atahualpa inviò un messaggero a Pizarro,

[7] Diamond Jared, *Armi, acciaio e malattie*, Torino, Einaudi, 2014

dichiarando che gli avrebbe fatto visita l'indomani, invece che la sera di quel giorno, 16 novembre. I nervi degli uomini di Pizarro erano ormai tesi allo spasimo, dopo la lunga giornata trascorsa nei nascondigli, ed egli non aveva intenzione di aumentare la loro apprensione passando un'altra notte ad aspettare; mandò quindi a rispondere che il cibo e gli intrattenimenti erano pronti, e che si attendeva soltanto l'ospite. È probabile, però, che il messaggio contenesse qualcosa di più interessante, se riuscì a convincere il dio-re ad accontentare Pizarro, anche se non ne conosciamo l'esatta natura. Comunque, mentre il pomeriggio volgeva al termine, il corteo di Atahualpa proseguì verso Cajamarca. Anche se Atahualpa aveva avvertito gli spagnoli che egli e i suoi sarebbero entrati in città armati, come essi erano entrati nell'accampamento, evidentemente ciò non accadde. In quell'epoca e in quella società, era ritenuto corretto che i comandanti nemici si incontrassero disarmati prima della battaglia, e Atahualpa non stava facendo altro che seguire il protocollo. Quando il corteo entrò nella piazza, si divise in due colonne, così che l'Inca potesse essere scortato al centro. Ancora nulla si mosse, fino all'arrivo di un prete cattolico, padre Valverde: parlando attraverso lo stesso interprete che aveva accompagnato gli spagnoli da San Miguel, il frate domenicano prese a parlare di Cristo all'Inca. Per un certo tempo, questi ascoltò passivamente, cominciando però ad andare in collera quando si rese conto che lo spagnolo stava mettendo in dubbio la sua divinità e pretendeva che cedesse il potere a un dio straniero e a un lontano re Carlo V.

Atahualpa prese la Bibbia dalle mani di Valverde, ne ruppe il fermaglio per guardarvi dentro e poi la gettò a terra con disgusto. Dopo aver combattuto una guerra per impadronirsi del trono, non aveva alcuna intenzione di rinunciarvi per le parole del lacchè di un sovrano forestiero. Valverde raccolse la Bibbia e fuggì. Non appena si fu allontanato dalla piazza, Pizarro fece un segnale al fratello Hernando, il quale lo ripeté a Pedro de Candia, che si teneva pronto ai due piccoli pezzi d'artiglieria che Pizarro aveva fatto collocare sul vicino forte. Mentre le prime palle di cannone squarciavano la massa compatta dei guerrieri inca, tre colonne di cavalleria irruppero dai palazzi intorno alla piazza. Anche se le cronache riportano che alcuni Inca avevano fionde o giavellotti nascosti sotto le vesti, non avrebbero potuto assolutamente resistere a una carica di cavalleria pesante europea. Le lance e le spade fecero a pezzi quasi tutti i guerrieri nella piazza; pochi riuscirono a mettersi in salvo.

Il giorno successivo, mentre l'esercito di Atahualpa in parte rimaneva nell'accampamento e in parte si disperdeva, Tinca stava trattando il proprio rilascio. Visto il valore che gli spagnoli attribuivano all'oro, egli si offrì di riempirne una stanza di circa 5 metri per 7, fino all'altezza

che egli era in grado di raggiungere. Una seconda stanza, più piccola, sarebbe stata riempita di argento fino a un'altezza doppia.

Dopo la spartizione del bottino (a Pizzarro toccarono 2.350 marcos d'argento e 57.220 pesos d'oro), tutti i gioielli e gli oggetti appartenuti al tesoro reale furono fusi per facilitarne il trasporto, distruggendo in questo modo un patrimonio culturale e artistico di inestimabile valore. Nel 1534 giunse nel porto di Siviglia una nave il cui carico suscitò stupore in tutta Europa: circa 10 tonnellate d'oro e 70 tonnellate d'argento

La vista di tale ricchezza che proveniva dalle terre appena conquistate alimentò la leggenda che al di là dell'oceano dovesse trovarsi ilPaese dell'Eldorado.

Ad alimentare la leggenda fu anche la notizia, questa veritiera, che, saputo che Atahualpa era stato ucciso, una grande quantità di oro e di argento che era diretta a Cajamarca venne invece nascosta.

CAPITOLO SECONDO

CIVILTÀ E BARBARIE

2.1. L'esperienza della diversità

Civiltà: il significato rimasto fino a oggi comprende; ordinamento politico, educazione, arti, conoscenze, miti e riti religiosi, regole giuridiche, in ogni caso, civiltà indica le qualità positive dei popoli e non dei singoli (gli Spagnoli usano piuttosto il prestito greco politico). La barbarie è tutto ciò che le è opposto e che viene prima.

Un popolo raggiunge la civiltà grazie a uno sviluppo progressivo oppure all'azione esterna di un singolo o di un altro popolo già civilizzato.

Tale significato così ampio il latino lo sviluppa solo fra IV e VI secolo d.C., quando i Romani dovevano ormai convivere con i barbari e rimarcarne la mancanza di civilitas in molti sensi. Come i Romani con i barbari nordeuropei, così gli Europei con i nativi americani: civiltà contrapposta alle barbarie ma in senso propagandistico e coloniale: bisogna portare la civiltà agli Indios e strapparli alla ferinità in cui anche noi, un tempo, vivevamo.

In francese, si comincia a usare *commune civilité*, e nel caso di Le Roy (1575) essa comprende in sé la storia stessa dell'umanità, dei non barbari e dei barbari a conoscenza della scrittura, la quale consta di "tre o quattro mila anni". Ma nel corso dell'opera, il francese mostra di usare tutti i significati di civiltà. Si noti, inoltre, come anche gli Europei erano *incivils* e sans *lettres* come i nativi americani, in un abbozzo degli stadi primitivi dell'umanità.

Il tedesco *Kultur*, poi adottato in tutte le lingue in senso antropologico, viene dal latino: i sostantivi cultura ovvero quel che si produce naturalmente, frutto di qualcosa già esistente in potenza e *cultus*, darsi da fare attorno a qualcosa per ottenerne un vantaggio, e il participio cultus. La differenziazione colto e incolto era già classica per evidenziare civiltà e barbarie.

Ve ne sono esempi in Bacone (cultura in generale), in Leibniz e Pufendorf (che oppongono la cultura delle nazioni politae alla barbarie di quelle incultae), in Voltaire (la cultura corruttrice) e Gibbon (politeness and cultivation), e nella cultura italiana, con nazioni pulite/colte in opposizione a nazioni selvagge/barbare.

Nella "Storia Antica" del gesuita Clavigero (1780), si ha una dissertazione intitolata Su la coltura de' Messicani, in polemica col De Pauw il quale tendeva a denigrare tutti i nativi.

Cultura diventa un'alternativa ai lemmi civiltà e civile in quanto risultavano equivoci.

Pufendorf aveva invece attaccato la polisemia di natura, distinguendo per lo stato di natura

due accezioni: la prima in opposizione a cultura, lo stato di quanto è per nascita, libero da ogni intervento proprio o altrui; la seconda in opposizione allo Stato, quanto non è stato stabilito dagli uomini.

È dunque una caratterizzazione privativa, che avrà particolare fortuna con i selvaggi americani. Quello che per Aristotele era un uomo singolo, per i latini diventa la caratterizzazione di un tipo di uomini, *inciviles et silvestres* e tali diventano gli Indios, che vivono così per natura.

Relativamente ai selvaggi, che egli chiama, al singolare, ἀγριώτατος, Aristotele nelle Leggi si rifà, sulla scia di Platone, al passo omerico sui Ciclopi: "sono violenti, non conoscono l'agricoltura ma solo la raccolta, non hanno leggi o assemblee, fra di essi vige l'autorità del *pater familias*. Gli Scolastici a questo passaggio collegheranno poi un passo dell'Etica Nicomachea, sull'assimilazione selvaggio o bestia, ove si parlava appunto della θηριότης, il singolo selvaggio.

Per i popoli del Nuovo Mondo, il termine selvaggi non s'era affermato subito, ma usato prima da Colombo e poi in larga misura dai conquistadores (*salvajes*), ebbe fortuna. E poi le varianti di Indiani, Caribi o Caraibi, Cannibali. Il termine ebbe fortuna anche per le sue virtù espressive: selvaggi in quanto rozzi e senza maniere, senza police, non civilisés.

Nel corso del Seicento, il diritto naturale conosce l'inasprirsi di un mutamento, che è certo collegato alla scoperta del Nuovo Mondo e alla molteplicità d'informazioni riguardo ai popoli più diversi che da lì, come pure da altre parti del mondo, sono giunte in Europa: la messa in crisi dell'idea millenaria del consensus gentium, cioè dell'accordo dell'intero genere umano su determinate norme e consuetudini, il quale poi altro non era se non una derivazione dello ius gentium giustinianeo. Insomma, le conclusioni ex observatione et collatione avevano piuttosto portato al riconoscimento di una grande diversità tra gli uomini generando, di conseguenza, una crisi.

A chi, dirimpetto a tale crisi, aveva risposto col ribadire dogmaticamente il concetto universalistico, si opposero coloro che, sulla scia di uno scetticismo già antico (Sesto Empirico), rifiutavano, con esito nichilistico, l'esistenza di qualsivoglia diritto di natura: tra questi, anche Montaigne.

La via seguita da Samuel Von Pufendorf è un'altra, opposta a entrambe: una rifondazione del diritto naturale su tutt'altra base, il razionalismo, successivamente a un doppio rifiuto: del consensus, in generale, e del consensus riferito solo all'ambito più circoscritto delle nazioni più civili, donde deriva anche il rifiuto dell'idea di barbarie e l'affermazione dell'universalità dell'etnocentrismo: siamo sempre i barbari o i selvaggi di qualcun altro. Ma

la barbarie, e insieme ad essa il consensus, era già stata rifiutata, con le medesime motivazioni, da chi, come Cartesio e Leibniz e Pascal, si muoveva su ben altra linea tendente verso l'innatismo metafisico. L'origine, per tutti, è da ricercare in Montaigne, che alla fine del Cinquecento aveva affermato la sua ripulsa della barbarie e l'universalità dell'etnocentrismo, creando un "locus" che di lì a poco sarebbe davvero diventato comune.
Il passaggio generale seguito da Pufendorf, però, è piuttosto quello effettuato da Hobbes[8] (De cive, 1642). Contro le tesi di un diritto naturale a priori, come la convenienza di qualcosa con la ragione umana e di uno a posteriori come il consensus di tutti i popoli, o di quelli più civili sostenute da Grozio (e poi da Cumberland, nel 1672), Hobbes rispose con quel doppio rifiuto, poi ripreso appunto dal giurista e filosofo tedesco, e affermò che la legge di natura era, invece, "il dettato della retta ragione".
A vincere sarà il giusnaturalismo razionalista, che rifiutava l'idea tradizionale di barbarie anche nel solco di Giovanni Botero, secondo il quale era barbaro non chi si diparte dalla vita comune, bensì "dalla dritta ragione".
Tornando a Montaigne, nonostante egli si fosse lasciato andare, da scettico, al rifiuto del diritto di natura, nella sua opera non erano mancati ragionamenti che avrebbero avuto seguito in Pufendorf: da una parte la possibilità di giudicare i nativi come barbari solo rispetto alle leggi della ragione; poi, soprattutto, l'ambivalenza verso i selvaggi già citata nell'Introduzione: gli indigeni sono semplici e innocenti, e, proprio perché senza leggi, sembrano finanche vivere meglio degli Europei.
Il confronto con i popoli selvaggi mette appunto in moto una ridefinizione degli stessi costumi europei: se lo stato di natura è testimoniato dagli Indiani, allora le usanze europee, e così anche la sensibilità etica del Vecchio Mondo, non dipendono dalla natura. Così, per Hobbes patriarcato e proprietà privata sono affatto privi di naturalità; per Grozio, gli Americani testimoniano che la comunanza dei beni è naturale.
Se le analogie fra Americani ed Europei sono un tema appena accennato da Montaigne, esse vengono rielaborate, ma è un caso quasi unico da Girolamo Galimberto (metà XVI sec.) nel quadro di un'uniformità della natura, dalle pratiche più banali alle istituzioni sociali e religiose, che prende tuttavia in considerazione le "cause superiori" aristoteliche.
Eppure, il tema, che conoscerà larga fortuna nel Settecento, nel Seicento è nettamente subordinato a quello della varietas rerum, della dissomiglianza profonda tra popoli così lontani e così vicendevolmente estranei. Ciò che dà nuovo impulso alla ripresa dello

[8] Hobbes Thomas, *De cive*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 2019

scetticismo antico: così Gianfrancesco Pico, nel 1523, ex ignorantia di tante cose e tanti popoli appena conosciuti, si pone il problema di criticare certi dogmi esistenti a riguardo; e Cornelio Agrippa, nel 1530, asserirà la necessità di una moralis philosophia basata sull'osservazione, e non su assunti di base smentiti dalla realtà, data la relatività delle nozioni di virtù e vizio tra i popoli più diversi. E sarà proprio la relatività su due punti ben precisi: proprietà dei beni e costumi sessuali-matrimoniali, a dare agli Europei, dirimpetto agli Indiani, ampio materiale per ragionare sulla propria peculiarità. Un altro campo gravido di interpretazioni sarà quello delle credenze religiose: Fausto Socino (1609), affermerà che presso interi popoli non vi è alcuna concezione religiosa, e dunque la religione non è affatto naturale; mentre altri dirà, in aggiunta, che l'idea di Dio è frutto di un pregiudizio, e cioè di un'educazione ben precisa. Visione che sarà ripresa, alla fine del Seicento, dal libertinismo erudito.

Nei *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630-33) La Mothe le Vayer[9], alias di Oratius Tubero, e in special modo nel dialogo *De la philosophie sceptique*, ragiona sulla diversità degli usi, dei costumi e delle opinioni fra gli uomini, e su quanta forza abbia l'attaccamento alle proprie usanze: all'ostinato capriccio di chi ancora si rifà a un consenso universale, si possono opporre non solo esempi già antichi ma anche moderni, come quelli del Nuovo Mondo, i quali ultimi tanto possono dirci sulla dissomiglianza e sulla relatività dei costumi e delle usanze tra i popoli. Al "senso comune" viene opposta una replica teorica e una fattuale: esso è smentito dall'esperienza, specie da quella più recente, che han ben mostrato come un popolo e un altro possano essere tanto dissimili, e un costume e un altro tanto opposti, da mettere bene in luce come gli Americani siano agli antipodi, rispetto agli Europei. Nei suoi dialoghi, con una varietà diacronica e diatopica, le Vayer vuole dimostrare come siano relativi i concetti di vizio e virtù, come sia infondata la pretesa universalità della religione e ancora, quanto assurdo sia lo stupore degli Europei di fronte a una pratica diffusa in tutto il mondo come l'antropofagia, o anche dinnanzi all'incesto, praticato in tutto il Nuovo Mondo.

Se lo scetticismo e il libertinismo costituivano un vicolo cieco, anche il giusnaturalismo della recta ratio talora si rivelava improduttivo, e soprattutto ondivago. Per esempio, se Pufendorf da una parte critica il naturalis horror dell'incesto, poi viceversa giudica altre pratiche, come la poligamia, contrarie alla natura e al senso comune. Méric Casaubon, in Treatise of use and custome, sottolinea la grande varietà di usi e costumi, in quanto a morale e a condotta, negando dunque il consensus, ma poi, nella delineazione di una legge di natura ispirata a

[9] Le Vayer la Mothe, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Parigi, Champion, 2015

ragione e sempre presente nella storia, afferma il naturalis horror l'incesto, perché è conforme a natura quanto praticato dai più, e quanto praticato da pochi è una corruzione della stessa.

Molta confusione, dunque, e stenta a venirne fuori una teoria generale, ordinata. Un tentativo di mettere ordine in tale relativismo per ottenerne una nuova scienza umana, nel Seicento sarà appena accennato da Hobbes: ad esempio, l'onore assegnato alla rapina presso i selvaggi è indicativo dello stadio sociale a cui essi sono fermi, quello delle small families, piccole tribù, in opposizione alle big families (i Germani di Tacito) che già porterebbero in direzione dei regni patrimoniali. Non mero relativismo, pertanto, ma, dichiarato insostenibile il *consensus gentium*, la corrispondenza di modelli valutativi peculiari con modelli d'organizzazione sociale, già nella forma di una generalizzazione: "tutti quelli che pensano questo...vivono così...". Sarà poi il Settecento, con Montesquieu, a sistematizzare realmente questa prospettiva, coniugando il relativismo con l'individuazione di determinate coordinate, specifiche leggi socioculturali, un modo nuovo di rifarsi al materiale etnografico, dopo i libertini, da una parte, e i giusnaturalisti, dall'altra.

Sul tema della religione, d'altronde, saranno i libertini, soprattutto La Mothe le Vayer, a fare scuola. Si veda Bayle, che si rifà proprio a le Vayer, allorché confuterà i suoi critici con l'esperienza delle relazioni etnografiche: è naturale solo quanto sia universale; quanto invece non risulti tale, con l'osservazione e l'esperienza di popoli diversi, è frutto d'educazione, così, la credenza in Dio.

Ma a raccogliere, rielaborandolo, il portato della crisi libertina, fu anche Locke, in "An essay on human understanding"[10] (1689). Locke formula principalmente una critica all'innatismo: non sono innati né i principi pratici né quelli speculativi. Nella fondazione dell'idea di legge di natura, egli viene negando che essa sia iscritta naturalmente nell'animo umano, dopo aver dimostrato, con esempi antichi e moderni, l'inconsistenza del consensus gentium: tutto è relativo, anche i concetti di bene e male. Ne consegue, quindi, la formulazione di una nuova teoria. Non esiste alcuna coscienza naturale: la sua inettezza è illusoria, ed essa è anzi frutto dell'abitudine, dei pregiudizi e dell'educazione, che riceviamo fin dalla tenera età, andando così a ribaltare il mito tradizionalista della "cattiva educazione" per spiegare le deviazioni dei selvaggi dalla naturalità dell'uomo. È, insomma, una teoria alternativa a quella che, secondo Locke, è una pura illusione etnocentrica. Alla natura si sostituisce una seconda natura, l'abitudine.

---

[10] Locke John, *An essay on human understanding*, Indianapolis, Hackett publishing co, 1996

Già Joseph Glanvill, negli anni ‘60 del Seicento: quando si è bambini, sulla tabula rasa che allora siamo può essere scritta qualsiasi cosa, anche la più mostruosa; e tutto dipende dal luogo in cui cresciamo e veniamo educati; una volta adulti, sarà difficile farci convincere dalle verità di qualcun altro o convincere, a nostra volta, questo qualcun altro della veridicità delle nostre credenze.

La risposta di Voltaire, affatto diversa, è però anch’essa moderna. È vero, nei due secoli precedenti, in seguito alle ultime scoperte geografiche, si è imposta, per esperienza, una grande varietà, ma ciò non deve trarre in inganno: il fondo dell’uomo, la natura uniforme, è presente dappertutto in egual maniera; ciò che muta è l’abitudine, più vasto di quello della natura, eppure tutta in superficie, e per questo relativamente indifferente. Non una ripresa del consensus, dunque, ma una replica moderna al dominio totalizzante della varietas sostenuto da alcuni.

In certa maniera similmente, Hume scriveva dell’indefinita varietà di un Locke, ad esempio, viene a essere ridotta a una casistica di tipologie psicologiche individuali, con esclusione degli elementi socioculturali, per ricostruire così “i principi costanti ed universali della natura umana”. Relativamente alle relazioni etnologiche, Hume afferma che chi in esse afferma la totale diversità di alcuni uomini da alcuni altri, semplicemente mente.

Voltaire attacca Locke, reo di aver negato un moral sense, una nozione di bene e male che sia comune a tutti gli uomini. Rifacendosi a viaggiatori e relatori che raccontano con gusto deformante di fatti orrendi e incredibili, e ritenendo, vero e proprio credulone, che tali dettagli fossero veri: cosa che è indubbiamente impossibile per certi istituti la cui esistenza è dubbia o va persino negata, sulla sola base della loro

Inverosimiglianza rispetto a quanto è ordinario in natura, dunque, non sono affatto possibili costumi quali il matriarcato, la poliandria, l’assenza di proprietà privata. Oppure, più morbidamente ma senza sostanziale diversità d’opinione, se certi dettagli sono poi possibilmente reali, essi vanno però riportati a ciò che è verosimile.

Non si può negare tutto, deve pur esserci un moral sense innato. D’altro canto, se è vero, come dice Locke, che le leggi variano di popolo in popolo, pure non si dà alcuna società senza leggi, e in ogni società è buono e virtuoso chi le rispetta, malvagio e vizioso chi non le rispetta. Dal relativismo a un utilitarismo sociologico: il bene della società è sempre l’unica misura del bene e del male morale, anche se le idee di giusto e ingiusto variano di luogo in luogo.

Così, per Helvétius (*De l’espit*, 1758), sulla scia di Montesquieu (ne *L’esprit des lois*, 1748), avevano torto sia coloro che proponevano un’idea assoluta e uniforme della virtù, sia coloro

che invece asserivano, alla luce della varietas riscontrata, che la morale fosse dominata ovunque dal puro capriccio, e dunque arbitraria. Va pur trovata una causa per tale varietas tanto evidente: i costumi, quelli che apparivano virtuosi tanto quanto quelli che apparivano viziosi, andavano interpretati come comportamenti necessari, perché imposti da modi specifici di vita, nelle situazioni sociali all'interno delle quali erano stati registrati. Così, liberata dall'illusione dell'abritrio, veniva a definirsi una scienza morale autenticamente moderna, vera. Adam Smith, d'altronde, ragionerà già seguendo questo indirizzo.

Helvétius, punto d'incontro tra Locke e Montesquieu, andando a reinterpretare sociologicamente la teoria lockiana del condizionamento culturale, affermerà che l'educazione poteva ogni cosa anche livellare tutte le differenze.

Ormai criticata nel suo secolo, nel corso del Seicento l'idea dell'omogeneità psichica del genere umano, dell'eguaglianza naturale di capacità tra i diversi popoli, era stata quella prevalente:

È l'educazione a determinare lo sviluppo, o meno, di un singolo o di un popolo, non la natura, e dunque non la supposta razza: l'anima di un Europeo vale tanto quanto quella di un americano.

Era, questa, una reazione seicentesca a chi, nel Cinquecento, aveva ripreso la concezione aristotelica della schiavitù per natura relativamente ai selvaggi americani, anche rifacendosi alla monogenesi, adducendo, in questo caso, diversi rami della discendenza di Noè. D'altronde, tale ripresa non era stata affatto accettata dai gesuiti, orientati verso l'evangelizzazione degli Indios, la cui condizione simile a quella delle bestie dipendeva solo dall'educazione e dalla consuetudine.

Ma più tardi, il razzismo: dottrina laica, tutta moderna, apparsa nel Settecento. Voltaire, ad esempio, rifiuterà di accettare una spiegazione in termini ambientali delle caratteristiche razziali: i neri sono tutti neri, non solo la loro pelle, ma anche i loro organi; e aggancia, al rilievo delle differenze somatiche, l'idea di una disuguaglianza naturale di capacità: i neri e gli Americani sono biologicamente inferiori agli Europei, il cui dominio pressoché totale, d'altronde, basta a motivarne la superiorità. Se contro tali osservazioni si levarono Acosta e Rousseau, Hume si associava a Voltaire: i bianchi conoscono il progresso nell'azione e nella speculazione, le altre razze no.

Prende piede la ricerca del popolo più infimo tra i selvaggi, quello che possa costituire l'anello mancante fra scimmie e uomini.
Ma tutt'altro è l'indirizzo seguito da Helvétius, e poi da Robertson: le differenze tra un un popolo e un altro, e la superiorità di uno su un altro in un determinato campo, sono l'effetto della differenza delle loro rispettive educazioni. E così sollevò le proteste di Diderot, che rivendicava l'elemento biologico e un'effettiva disuguaglianza naturale di capacità: ma interindividuale, e non interrazziale.

2.2. La società e lo Stato

Nella disputa di Valladolid (1550-51) entrambe le parti rappresentarono gli Indiani globalmente, senza distinzione tra i popoli e anzi generalizzando a essi quanto si era saputo del Messico. Sepúlveda sostenne che essi erano selvaggi e barbari, dediti all'idolatria, rozzi e servili nelle loro stesse istituzioni: bisognava fare loro la guerra e civilizzarli, ridurli in schiavitù. Di contro, Las Casas mise in luce la presenza di edifici, leggi e arti, signori e governi e la perfetta obbedienza degli Indiani mettendo in evidenza come non sono barbari e non meritano la schiavitù, sono figli di Dio. Una differenziazione tra Messicani e Peruviani, da una parte, e gli altri popoli delle Indie Occidentali, dall'altra, in un'opposizione rispettivamente tra popoli barbari e popoli affatto selvaggi, in tutto privi di civiltà, si sarebbe affermata solo un secolo più tardi, anche grazie agli inizi della colonizzazione francese, che avrebbe scalfito la dominante ottica iberica. "Tutti i selvaggi sono barbari, ma non tutti i barbari sono selvaggi".

Di popoli silvestres, in realtà, aveva parlato anche Las Casas ma presentandoli ai margini, quasi come eccezioni, casi limite, e comunque in questo stato perché più giovani, e dunque suscettibili di progredire in futuro, fino ad arrivare al livello di Messicani e Peruviani. D'altronde, con grande sfoggio di cultura classica, egli aveva puntualizzato come anche in Europa, nei tempi antichi, fossero presenti popoli primitivi che si sarebbero ben civilizzati.

Nell'Historia natural y moral de las Indias di José de Acosta[11] (1590) la prospettiva cambia: sì, i popoli di Messico e Perù sono stati affatto barbari, selvaggi e bestiali solo nei tempi

[11] De Acosta *José, Historia natural y moral de las indias,* Verona, Cassa di risparmio di Verona, 1992

antichi, e si sono poi civilizzati; eppure, allo stesso tempo, questo loro passato selvaggio è ancora del tutto presente presso la maggior parte degli altri popoli del Nuovo Mondo.

In *De procuranda Indorum salute*[12] (1589) egli articola il genere barbari (i non cristiani) in tre specie:

1. Stato, scrittura e filosofia (es. Cinesi, Giapponesi, Indie Orientali);

2. Con uno Stato, senza scrittura e senza filosofia (es. Messicani e Peruviani, ma anche popolazioni più piccole, che magari avevano solo un capo tribù);
3. Senza Stato, senza leggi, senza scrittura, ecc. ecc., in una serie di sine (innumerevoli piccoli popoli del Nuovo Mondo).

In Acosta non faceva che riaffermarsi, d'altronde, lo stesso solipsismo che già Vespucci e Colombo avevano declinato in maniera opposta: da una parte, una prospettiva separazionista, che presentava gli indigeni come privi di qualsiasi istituto politico, simili alle bestie; dall'altra, una prospettiva assimilazionista, che tendeva a ravvedere presso tali popoli usi, costumi e istituzioni simili a quelli europei. Lo si vedrà anche nel Novus Orbis del 1633 di Jan de Laet. Ma già in quest'opera si può notare come l'assimilazionismo stesse prendendo sempre maggior spazio: le popolazioni feris similes, sine civitate andavano diminuendo.

Si trattava di mala informazione o anche di generalizzazione, così, nel Sei- Settecento, le mappe del Nuovo Mondo si andarono arricchendo di principati e repubbliche, ritornando paradossalmente alla situazione delineata da un Las Casas.

Ma già Acosta si era ricreduto, rispetto alla specie dei barbari, in cui faceva rientrare come gli imperi di Messicani e i Peruviani, così popolazioni minuscole strette attorno a un capo tribù. Nella sua Historia, infatti, divise tale classe in due.
Nel 1666, operando una riclassificazione dei barbari del Nuovo Mondo, George Horn fece tesoro di questo spunto:

1. Monarchia, civiltà, leggi e religione (Peruviani e Messicani);

[12] De Acosta *José, De procurandam indorum salute,* Losanna, Peter Lang Pub Inc, 2014

2. Una qualche forma di *res publica*, civiltà, leggi e religione (Florida, Brasile, l'intera America del Sud);

3. Senza governo, senza civiltà, *vagantes, feris similes* (tre popoli sconosciuti).

Il criterio discriminante tra l'ultima e la penultima classe è, come già in Acosta, l'assenza o presenza di una qualche *res publica*.
Colpisce poi il caso della Nuova Francia, ovvero il Brasile, qui organizzato in tribù-*gentes-regnum*, e invece assunto fin dalle prime relazioni gesuitiche nel 1612 a esempio di vita selvaggia, terra in cui i capi in realtà non avevano alcun reale imperium.

Insomma, si rifiuta l'etnocentrismo se si tratta di un processo di separazione, ma non se, viceversa, se ne ricava un processo di assimilazione, per le comunità indigene, ai parametri euristici e assiologici europei.

Per taluni non si può vivere in società e allo stesso tempo non avere alcun governo (e viceversa). Ma il Seicento conosce anche una linea di pensiero in direzione opposta: la dissociazione fra Stato e società che sì, verrà poi canonizzata da Hegel in modo più preciso, e prettamente eurocentrico, ma si riscontra già in Leibniz, che nel 1668 diceva che: "*omnem civitatem esse societatem, sed non contra*"; e che in due lettere del 1710-11, si riferiva precisamente agli Indiani: è vero ciò che dice il barone Lahontan, che gli Indiani del Nord America vivono insieme senza alcun governo e tuttavia in pace, in una leggera mitizzazione dei selvaggi. Pertanto, Aristotele ha evidentemente sbagliato, e con lui anche tutti quei moderni che, fino a Hobbes, non si sono accorti di questo miracolo: una *società sine civitate*.

Tutto sommato corretto, il riferimento ad Aristotele e agli aristotelici, da Tommaso a Las Casas e Calvino – in cui tuttavia vi sono due principi, l'uno successivo all'altro: il primo, che l'uomo è un animale politico; il secondo, che, formata una comunità, ci dovrà poi pur essere un governo (di uno o molti) a dirigerla.

Fuorviante, invece, il riferimento a Hobbes[13], che dice ben altro. Già nel De cive 1642, figurano il Nuovo Mondo e il Vecchio Mondo, in due allegorie opposte: il primo, sotto la parola Libertas, libertà naturale degli uomini senza leggi né governi; il secondo, sotto la parola Imperium, stante per il potere assoluto, dunque per la condizione contraria.

[13] Hobbes Thomas, *De cive,* a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 2019

Nel tredicesimo capitolo del Leviathan, la formulazione è più matura: in assenza di un effettivo potere comune, di uno Stato, si avrebbe uno stato di guerra permanente, di tutti contro tutti, dipendente dalle passioni dell'uomo. Un tempo era così anche in Europa e in tante zone in cui ora vige uno Stato regolatore, ma è ancora così in many places of America: non presso i popoli organizzati come Messicani e Peruviani, dunque, ma presso quei savages viventi nelle isole e in Brasile e Florida, ove vi sono soltanto piccole famiglie il cui governo, che garantisce una certa concordia, pure non può essere considerato police.

Tali small families, gentes, governate dall'autorità assoluta di un pater familias, stanno al principio di ogni autorità poi propriamente politica, in accordo alla legge-di- natura e alla storia umana. Bodin già specificava che tale condizione selvaggia poteva essere ancora osservata in Mauritania e in America. D'altro canto, la dominanza delle relazioni di parentela tra gli Americani era stata gradatamente riconosciuta dagli Europei.

Queste famiglie-tribù hobbesiane sono endogamiche: la concordia non dipende da alcuna legge, bensì dall'intreccio delle relazioni sessuali, on natural lust: e resta dunque che tale concordia è una forma di amore e non ha natura politica.

Che tali famiglie selvagge siano small non è un caso: solo una società grande può dare origine a uno Stato, che con le sue dimensioni possa scoraggiare i popoli esterni dall'ipotesi di una guerra: Le small families rappresentano, dunque, uno stadio sociologico primitivo, venendo ancora prima di, e pertanto opposte a, quelle famiglie grandi, che di là dalle dimensioni, sono anch'esse ferme a uno stadio prestatuale.
Se lo stato di natura a livello di deduzione prevede una guerra totale e permanente, si vedrà allora lo scarto introdotto dal suo corrispettivo empirico: le isole di concordia rilevate sono delle eccezioni, osservate presso popoli più o meno vicini a quel vero stato di natura ipotizzato.

Ma è lo stato di guerra permanente, il tema prediletto da Hobbes: esso è costitutivo di ogni comunità che viva secondo natura, e dunque senza società: come gli Americani.
E d'altronde, tantissimi Europei avevano parlato con scandalo e raccapriccio di guerre crudeli e continue, di un'ansia e un'insicurezza perpetue, e persino dei riti antropofagi successivi ai combattimenti.

Homo homini lupus[14], dunque, ma non per la presenza del Demonio supposta dai cristiani, bensì per l'assenza di un mortal god, del grande artificio: lo Stato territoriale. La feritas degli

[14] Hobbes Thomas*, Il leviatano,* Torino, Rizzoli, 2011.

Americani, secondo Hobbes, è collegata alla loro miseria: la guerra perpetua suscita paura e povertà, che impediscono loro di avere tantissime cose, come la civiltà o le arti o la coltivazione. Sono davvero *homines sylvestres*, al livello più infimo di barbarie: si può dire solo ciò che non hanno.

Una descrizione simile a quanto veniva detto già da un secolo e sarebbe stato ripetuto anche in pieno Settecento. Ma, relativamente a Hobbes, qui si è ancora in una fase teorica della sua definizione dello stato di natura, prima della verifica attraverso l'esperienza: la formazione di uno Stato politico, dunque, risponde non solo all'esigenza di sicurezza, ma anche al desiderio di poter raggiungere un minimo di agiatezza fornito da un qualche sviluppo delle arti. Già per Bacone era l'assenza delle arti, piuttosto che astruse ragioni divine o biologiche, a rendere gli Americani così differenti dagli Europei; e Hobbes sviluppa questo punto.

Viceversa, gli Americani, vivendo ancora senza di esso, in uno stato bestiale, non solo devono sopportare un'insicurezza continua prodotta dallo stato di guerra permanente, ma non possono neppure dedicarsi ad alcuna industria: per loro non c'è futuro programmabile, ma solo un presente pericoloso e misero. Manca d'altronde anche l'otium, senza il quale non può svilupparsi alcuna filosofia, che, con Aristotele, è alla base delle altre scienze.

Ma nel tredicesimo capitolo del Leviathan, Hobbes si chiede anche perché gli uomini combattano tra loro, individuando tre ordini di passioni inducenti alla violenza:

1. Competizione per il possesso di beni materiali;

2. Diffidenza reciproca;

3. Desiderio di vendetta per un senso dell'onore offeso.

Si va dunque totalmente contro ogni idealizzazione e mitizzazione della semplicità di vita dei selvaggi: essi non hanno Stato, non hanno sicurezza, non hanno pace, non hanno arti, non hanno ricchezza. È una formulazione esemplare dell'ethos europeo: la civil society (opposta a quella sauvage) è possibile grazie all'esistenza di una civilis societas, intesa da Hobbes ancora nel senso classico di πολιτεία. In accordo anche a una convinzione

tradizionale: per essere cristianizzati, i selvaggi avevano bisogno di diventare civiles per poter vivere in modo civile.

Se i selvaggi rappresentano quanto di più prossimo allo stato di natura, quest'ultimo allora non prevede affatto l'organizzazione politica degli uomini, considerata invece affatto naturale da molti altri pensatori.
Ma Hobbes fu presto contestato: non diceva forse egli stesso che presso queste piccole famiglie vi erano dei governi e non parlava forse di sudditanza alle leggi dei padri? Tanto bastava per confutare, erroneamente, il diritto di natura da lui teorizzato.

I due temi saranno poi separati: il tema famiglie troverà spazio, successivamente; mentre il tema leggi e sudditanza verrà radicalmente contestato.
D'altronde, vi furono obiezioni più globali, con una riaffermazione del pregiudizio pan-politicistico: quel che dice Hobbes è falso, giacché basta leggere le relazioni di viaggio per vedere che tutti gli uomini conoscono una qualche forma di società: anche gli Americani conoscono re e principi; e, disse in aggiunta un vescovo, la storia biblica d'Israele dimostrava che i rapporti tra tribù diverse potevano anche essere non di guerra.

Il punto decisivo è che, se rifiuta la teoria dell'uomo come animale politico, Hobbes accetta l'implicazione societas-civitas degli Scolastici: alla civilis societas si oppone lo stato di natura, cioè l'assenza pura e semplice della società. Qui, su questo punto "troppo universale", si avrà la rottura con tutti quei pensatori che, da Leibniz a Rousseau, pensarono che tale punto fosse falso: ché si dà società anche in assenza di potere politico.

Le famiglie-gentes non sono società, pur con i loro governi particolari, perché non assicurano quel passaggio invece sancito dallo Stato territoriale: da una situazione di guerra permanente a una situazione in cui la guerra, ora competizione economico- sociale incruenta, diventa eccezionale, esula dalla normalità. Questo è il cammino storico dell'umanità: tutti i popoli sono partiti da questo originario stato di dispersione per familias, in cui governavano i padri, che poi avrebbero rinunciato alle proprie prerogative per permettere la formazione di un reale potere politico.

L'atteggiamento di Hobbes è dunque di comparazione continua, tra Nuovo Mondo e Vecchio Mondo: nel secondo si ha tutto quello che manca nel primo: Stati, società, pace, scienze, comodità.

La proposta maggiore di Leibniz, di contro a Hobbes, fu considerare focale, all'interno delle singole tribù, quel che per il secondo era un mero elemento d'eccezione: la concordia, e

cioè l'armonia collettiva fra gli abitanti, per Leibniz: la società. Tale "miracolo politico", una societas sine civitate, però, poteva essere spiegato appunto solo con la dissociazione tra la società e lo Stato.

Ma prima di Leibniz, già Pufendorf, in *De jure naturae et gentium*[15] nel 1672: l'uomo non è un animale civile, bensì sociabile; è naturalmente portato a vivere insieme ad altri, è fatto dalla natura per la società, sì, ma non per la società politica; d'altronde non è immaginabile che gli uomini siano naturalmente passati dal vivere per familias al vivere in uno Stato politico.

Fu poi la volta di Locke, nel secondo dei due *Treatises of Government*[16] nel 1689, ove nomina i selvaggi, in due capitoli. Nel capitolo quinto Of Property: il wild indian raccoglitore-cacciatore applica, nel suo mestiere, quella legge razionale distinguente il mio e il tuo, che è poi realmente operante in un regime di proprietà privata, comunque sconosciuto tra gli Indiani, che non conoscono la divisione della terra e l'uso del denaro. Anzi, gli Indiani rendono l'immagine della situazione primordiale dell'umanità: nullus terrae cultus, la loro economia è di mero sostentamento. È una generalizzazione negativa, ma a Locke interessa tracciare l'equazione terra in comune come terra lasciata al suo selvaggio stato naturale. Ripreso da Hobbes anche il confronto globale selvaggi/civilizzati ovvero America/ Europa, o meglio Inghilterra sulla base della correlazione fra valore e lavoro: i selvaggi sono anche miseri, l'europeo no. Per quanto concerne, invece, il tema guerra, esso in Locke sopravviene solo allorché egli opera la deduzione filosofico- giuridica dello Stato politico. La prima delle due argomentazioni sostenute a riguardo, quella che porta dallo stato di natura alla società politica, vi porta esattamente attraverso il passaggio per quello stato di guerra in cui possono degenerare la pace e la benevolenza naturali, senza giudici che risolvano le controversie e una forza costituita capace di renderne esecutivi i pronunciati. Ma, a differenza che in Hobbes, gli esempi non prendono in considerazione gli Indiani, né per la pace né per la guerra, e dunque essi non sembrano essere pertinenti alla realtà dello stato di natura.

È difficile ricostruire le origini, ammette Locke, ma degli indizi vengono anche dall'America, e a questo riguardo dice che "in many parts of America there was no government at all", per poi citare Acosta e concludere che qui gli uomini vivevano liberi e in concordia, la quale non

---

[15] Von Pufendorf Samuel*, De jure naturae et gentium,* Charleston, Nabu press, 2011

[16] Locke John*, Treatises of government,* Torino, Rizzoli, 1998

è elemento d'eccezione, come in Hobbes, bensì motivo tematico, centrale. Da questo dato si dovrà dedurre, per Locke, che va esclusa l'universalità (e la primitività) della società politica.

Sul governo dei padri nelle comunità più piccole, poi, sostiene che in alcuni casi ciò sarà anche successo, ma in generale si sarà trattato della decisione, da parte del gruppo di uomini naturalmente liberi, di eleggere a capo il più capace fra loro stessi. Una generalizzazione ai tempi preistorici d'una pratica ancora in uso in America.

In ogni caso, attenzione a non confondere questi rulers con dei kings, in senso eurocentrico: in realtà, questi capi erano scelti unicamente in situazioni di pericolo o insicurezza, per guidare il proprio popolo in guerra, come dice anche Aristotele rifacendosi a Omero. Niente a che vedere con una monarchia originaria, dunque: anzi, in origine il capo è scelto dagli altri liberi, e in numero di uno, perché la situazione specifica, quella guerresca, non ammette pluralità di governanti. Si comincia da qui per poi andare verso le political societies. Infatti, lo Stato per Locke ha tre poteri:

1. Fare leggi e giudicare;
2. Pace e guerra;
3. Eseguire con forza collettiva le decisioni prese;

Gli Indiani hanno la capacità di eseguire le decisioni prese in collettività, ma solo in rapporto ad una situazione di guerra o pace; e però mancano totalmente di di un sistema di leggi o giuridico, e per questo conservano la loro libertà naturale. Si trovano proprio all'inizio del percorso e dunque non possono rappresentare lo stato-di-natura, che per Locke è quello in cui il genere umano è una comunità sola, una società generale, da cui gli Indiani, divisi in gruppi, su base linguistica, sono già lontani.
Se a livello filosofico-giuridico la guerra, in cui si degenerava dal pacifico stato di natura, era quella dei conflitti tra singoli, motivando così l'origine di un giudice e poi di uno Stato che lo garantisse, nella prospettiva genetico-empirica Locke recuperava l'usuale tema della guerra tra tribù selvagge, andando però in direzione opposta a Hobbes: non guerra per via dell'assenza dello Stato, bensì origine del potere coercitivo fra selvaggi proprio per via della guerra.

Ma Locke teorizza anche altro: gli Indiani si preoccupano solo delle offese esterne, perché non avendo la proprietà privata tra loro non possono sorgere quella cupidigia e quella ambizione capaci di metterli gli uni contro gli altri. In questo, sono davvero semplici e virtuosi

come i primi uomini. Rimane, quindi, molto distante dal pensiero di Hobbes: non assenza dello Stato e dunque della proprietà privata, bensì possibilità di una societas sine civitate proprio a partire dall'assenza della proprietà privata.

Se non è certo che Bayle abbia preso da Locke lo spunto per dissociare società e Stato, dandone poi molti esempi, sicura è invece l'influenza lockiana su Hume: societas sine civitate e capo scelto in tempo di guerra; condizione essenziale: assenza della proprietà privata e delle passioni a essa legate.

Relativamente all'ottavo capitolo, l'ambivalenza richiamata nell'Introduzione si palesa anche in Locke: se prima aveva dichiarato gli Indiani miseri per la loro economia di mera sussistenza, in un secondo momento l'autore aveva recuperato il tema della comunanza dei beni in una prospettiva idealizzante, da età dell'oro: la possiedono grazie alla loro straordinaria semplicità, che è perdurata nei secoli, non essendo stata corrotta dall'amor sceleratus habendi di Ovidio o dallo sviluppo dell'ambizione. Così egli, al contrario di Hobbes, recuperava quanto già detto da Grozio, come anche dal primo storiografo delle Indie Occidentali, il D'Anghiera, nel 1516: in una selezione dei temi dal mito antico, la quale manteneva la comunanza dei beni e l'assenza di leggi e giudici, ma trascurava gli aspetti più propriamente mitici e ovviamente l'ignoranza delle armi e della guerra.

Così anche in Leibniz: certo è meglio la nostra cultura alla loro barbarie, ma sta di fatto che i selvaggi ci sono moralmente superiori, perché non conoscono né l'avidità di beni né l'ambizione di dominare.
Ma è grazie al mito dell'età dell'oro che, nel Cinquecento e nel Seicento, si era potuto pensare a quelle dei selvaggi come vere e proprie società, anche se prive d'istituzioni politiche.

Secondo Montesquieu[17] (Esprit des lois, 1748), presso le gentes selvagge si avevano da trovare non tanto delle leggi quanto determinate moeurs, coutumes, usages. Ma solo un anno dopo, Buffon criticò tali categorie e anzi pervenne a una disgregazione del tema popoli selvaggi, come mai fatto prima: in realtà i viaggiatori hanno visto singoli uomini comportarsi in una data maniera o in un'altra, e ne hanno erroneamente tratto inferenze generali: non esiste nazione in cui non vi siano né legge né governo né società, e anzi questi selvaggi non sono popoli, ma onde tumultuose d'uomini barbari e indipendenti, obbedienti solo alle proprie passioni individuali. Eppure, egli non disprezzava affatto i primitivi di cui

[17] Montesquieu*, L'esprit des lois,* Torino, Rizzoli Editore, 1989

parlava, e anzi andava verso il mito: il selvaggio come *homme de la nature*.

Hobbesiano rimaneva anche Diderot, quando definì lo stato di natura come la condizione di uomini viventi, come i selvaggi, senza obblighi o autorità, non riuniti in società, ma radunatisi per mero impulso della natura. Diderot arriverà poi ad altri vertici, ma resta un dato finale, da lui segnalato: che gli Europei han potuto constatare, di fronte a popolazioni che ne erano affatto prive, che le istituzioni sociali non derivavano né dalla natura né dalla religione, bensì dall'artificio; e che anzi, grazie a questo confronto, han potuto distinguere virtù e vizi della morale e della legislazione.

2.3. La questione della religione

Anche sul tema della religione si ha un contrasto tra le idee di Colombo e di Vespucci: per il primo, gli Indiani conoscono la religione, e non è neppure idolatria; per il secondo, ne sono affatto privi, come anche di tante altre cose. Scoperti Messico e Perù, la bipartizione sarà riformulata dividendo gli stessi popoli amerindi: da una parte, i due imperi e pochi altri popoli con la loro idolatria; dall'altra, tutti gli altri popoli con una totale assenza di religione.

Va detto poi che il secondo campo andò restringendosi a favore del primo: quello dell'idolatria, che veniva formulata a partire dalle tesi della Patristica sul paganesimo antico. E così Acosta[18], nell'*Historia*, poteva affermare, parificando selvaggi e antichi pagani, che all'origine di tali false credenze religiose stava il principe delle tenebre, Satana, il cui fine era di essere equiparato a Dio. C'erano poi popoli presso i quali qualche luce (cristianesimo) sembrava affiorare in mezzo a tali tenebre, ma prima era da sradicare il falso politeismo instillato nei selvaggi dal Diavolo. Veniva prendendo piede, però, anche il richiamo alla ragione umana, legato alla ripresa della teoria tradizionale della religione naturale, così che alcuni gesuiti francesi potevano rifarsi al Diavolo e alle superstizioni dei selvaggi, e al contempo insistere su quegli elementi che sembravano spianare la strada all'evangelizzazione; laddove, in campo laico, il rifarsi alla ragione per giustificare la nascita di un sentimento religioso, si sviluppava anche nel deismo inglese.

[18] De Acosta *José, Historia natural y moral de las indias,* Verona, Cassa di risparmio di Verona, 1992

Un'altra tendenza interpretativa: spiegare miti e riti degli Indiani con la diffusione di elementi ebraici e cristiani, che per vie non sempre troppo chiare sarebbero giunti nel continente americano.

Anche su questo punto si ricalcava la Patristica, che aveva già fatto lo stesso a proposito di Greci e Romani. Si universalizzava, poi, quanto era già stato affermato da certi orientalisti. Il punto di arrivo, e il più estremo, è in Huet nella Demonstratio evangelica del1679 dove Mosè sarebbe all'origine dei culti politeistici presso numerosissimi popoli d'Oriente e Occidente compresi gli Americani. Huet procedette alla ricerca di analogie fra i riti ebraici e i riti amerindi. Se insomma si stavano affermando tesi diffusioniste sull'origine degli Americani, e sempre ricercando analogie tra essi e qualcuno tra i popoli del Vecchio Mondo, Huet insistette in una tesi iper-diffusionista: il centro d'irraggiamento è unico per tutti, anche per gli Indios.

Qualcuno diceva tuttavia persino di popoli affatto ignari di qualsivoglia credenza religiosa, e questo scatenò il dibattito. Da parte di chi voleva ossessivamente privare l'ateismo di ogni ragionevolezza, ecco dunque il richiamo alle prove razionali dell'esistenza di Dio, giustificate dal consensus gentium, tema già greco-latino, e che andava dimostrato, prescindendo dalla diffusione della rivelazione evangelica, proprio giocando su quei popoli, antichi e nuovi, estranei ad essa.

Nel corso dei secoli XVI e XVII, tale visione prevarrà in Inghilterra. Se si guarda all'opera del reverendo S. Purchas datata 1613, si vedrà proprio quanto delineato poco sopra: vi è un'immensa varietà di credenze e pratiche religiose errate, frutto di errore e superstizione, ma proprio tale varietà, con l'esempio ultimo dei tanti miti e riti americani, dimostra l'innaturalità dell'ateismo, di contro alle tesi libertine.

Opposto il caso della Francia: se infatti Bacone nel 1612, commentando quel passo di Acosta ove si afferma che gli Indiani occidentali usano nomi diversi per i loro dei, ma mancano del nome generale Dio, aveva affermato che, ecco, allora tutti gli uomini conoscevano una qualche idea di religione, La Mothe le Vayer portò invece tale testimonianza a suffragio della sua tesi sull'esistenza dei popoli atei.

Tuttavia, più tardi persino Hobbes e Hume respinsero la tesi dei popoli atei, la quale dunque nel mondo inglese veniva negata sia dai tradizionalisti sia dai loro avversari. Fa eccezione Locke con il suo Essay[19] nel 1689, ispirandosi tuttavia a Gassendi, che negò la validità

[19] Locke John, *An essay on human understanding*, Indianapolis, Hackett publishing co, 1996

dell'innatismo cartesiano portando ad esempio proprio i popoli americani, che con il loro ateismo documentato inficiavano un preteso consenso universale a riguardo.
Il caso della Francia va spiegato tenendo conto delle relazioni cinquecentesche sul Brasile scritte da Thevet e de Léry, o di quelle gesuitiche provenienti dalla Nuova Francia. I due paesi, insieme all'africano Capo di Buona Speranza, furono gli esempi principi di un ateismo documentato etnograficamente. Secondo i teologi: un ateismo negativo, perché tali popoli non hanno mai avuto alcun sentore di Dio, non l'hanno semplicemente rifiutato.
Se l'ateismo è dunque possibile, la religione non è né universale né naturale, e si dovrà spiegare la sua affermazione con altri argomenti. Ad esempio, la teoria classica dell'impostura sacerdotale e politica, tema sbandierato dai libertini. Se ne trova una formulazione estremistica in La Mothe le Vayer, che nega alcun elemento psicologico per il sentimento religioso: la religione è una bugia inventata dai più potenti, una cosa ridicola affermatasi grazie alla consuetudine.
Più tardi, poi, Bayle ammetterà senz'altro uno stadio originario in cui i popoli erano atei, ma collegherà, positivamente, l'introduzione della religione all'affermazione dello Stato.
Come rispondere ai libertini e al loro utilizzo delle relazioni a riprova dell'ateismo naturale? La prima strada: giustificare in qualche maniera le eccezioni dei popoli atei all'interno del consenso: la loro irreligione, dei selvaggi, è irrilevante, perché lo sono anch'essi; essi sono piombati in uno stato bestiale e non hanno intelligenza, per cui non stupisce che non abbiano alcun sentimento religioso.
Ma era un atteggiamento contraddittorio e Bayle lo avrebbe smascherato: se non si prendono in considerazione tutti i popoli, allora non si dà alcun consensus; inoltre, i cristiani si erano rifatti anche a tali popoli per confermare l'universalità della religione o smontare la teoria dell'impostura, mentre ora invece, mutato il tema, li escludevano con tutta comodità.
Una seconda soluzione fu confutare le formulazioni di ateismo, riguardo ai popoli selvaggi, riportate da questo o quel viaggiatore. Cominciò l'iniziatore del deismo, Herbert of Chersbury: un viaggiatore smentito da quello successivo. Poi, critiche tutto sommato logiche sulla superficialità dei viaggiatori, sulla loro ignoranza delle lingue locali, sull'impossibilità, dunque, di dare un quadro corretto ed esaustivo dei miti e dei riti di popoli conosciuti male e per poco tempo.
Infine, *l'Apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam* [20]del teologo Fabricius dove scriveva che per un europeo è difficile penetrare nella mentalità dei selvaggi e poterne

[20] Fabricius Johann Ludwig*, L'apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam*, Lipsia, Rudigerus, 1682

cogliere l'essenza religiosa; forse taluni hanno pur visto dei riti, e per il solo fatto che essi non corrispondevano ai propri, hanno senz'altro dedotto l'ateismo del tal popolo; inoltre, attenzione a fidarsi di chi è spudoratamente interessato, per giustificare una conquista o, più in generale, un comportamento illecito, a presentare gli Indios come del tutto esclusi dal consorzio degli umani, e pertanto anche atei.

In molte delle relazioni di viaggio del Cinquecento e del Seicento, Fabricius individua poi una grande contraddizione: lo scarto fra le notizie di fatto e il quadro teorico entro il quale sono fornite.

È il caso di Thevet, che prima espone la mitologia dei Tupinamba e poi afferma che essi sono affatto privi di religione, *feris similes*. Così, anche in de Léry, sempre riguardo ai Tupinamba: prima si dichiara che essi smentiscono la massima di Cicerone sull'universalità del sentimento religioso; poi, dopo che si è esposta la loro mitologia, si afferma che quella sentenza ciceroniana, essi la confermano. Ma ragionamenti simili si trovano in tanti missionari francesi del Seicento. Resta sempre l'incertezza se quell'insieme di riti celebrati dai selvaggi possa davvero essere definito religione, e dunque la si afferma e la si nega, alternativamente. Si vede qualcosa che, alla fin fine, non si sa.

Allora, laddove Locke e Bayle punteranno sulle dichiarazioni di ateismo, Fabricius opererà invece sui dati che gli stessi relatori forniscono: per esempio, de Léry riporta che i Brasiliani hanno sacerdoti e profeti, credono nell'immortalità dell'anima, temono i demoni e riconoscono una potenza superiore; dunque, non sono affatto atei. Anzi, quando i viaggiatori parlano di selvaggi atei, si dovrà piuttosto intendere tale termine, con San Paolo, come riferito a coloro che non conoscano la vera religione di Cristo. Sono religiosi, dunque, ma non religiosi come gli europei. Le pratiche religiose indigene esulavano da quell'insieme di nozioni greche ed ebraiche che stavano alla base del Cristianesimo, e dunque non erano riconosciute. D'altronde questo era stato un limite di quasi tutti gli osservatori: voler trovare almeno un poco della loro religione anche negli Americani, pena l'esclusione di questi dalla religione in toto. Anche Locke, ad esempio, parlando del loro politeismo, li giudica affatto incapaci di pensare in modo religioso, e cioè a un solo Dio, unito, infinito ed eterno. E per Bayle vi sono due tipi di ateismo: quello che nega il Dio vero e gli dèi falsi, e quello, più intero, che riconosce gli dèi falsi – e questo è il caso degli Indiani. È insomma un problema ermeneutico di un certo rilievo: impossibile abbandonare una prospettiva etnocentrica, e perciò pregiudiziale.

L'etnocentrismo dei relatori venne finalmente criticato da tutti questi apologisti soprattutto perché l'ateismo dei selvaggi era stato assunto, acriticamente, dai grandi negatori del consenso universale: Bayle e Locke.
Un altro punto da analizzare furono i culti diabolici. Veyssière de La Croze, e dopo di lui Hooke e Brenna, attaccò Bayle anche su un altro punto: le popolazioni dei Caraibi riconoscono un dio, principio del bene; ma al suo posto adorano Maboya, il principio del male, e a tal fine hanno dei preti, Boyez. Le relazioni da cui erano state tratte tali informazioni, l'una del protestante Rochefort e l'altra del cattolico du Tertre, oscillavano fra i due punti già esplicitati: sì, queste popolazioni hanno dei riti e dei culti, ma essi non possono essere considerati propriamente religiosi. Così, Arnauld e Bayle avevano potuto affermare che esse popolazioni erano senz'altro atee, giacché non comprendevano Dio.
Opposta la prospettiva di de La Croze: saranno anche culti diabolici, ma ci dicono che i selvaggi hanno pur una qualche religiosità. Ma un ragionamento del genere doveva molto a quella crisi generale che aveva investito l'ideologica demonologica nei secoli XVII e XVIII, aprendo strade che prima, nell'implicazione idolatria-Demonio, erano state negate.
Il punto era che, talvolta, quelle entità che tanti (a.e. Rochefort) avevano raccolto sotto la dicitura "Diavolo" erano demoni, certo, ma tuttavia spiriti positivi; o ancora più generalmente, gli spiriti cattivi a cui tante popolazioni dedicavano il loro culto, erano venerate per pura paura: i demoni buoni non sono da temere e, di conseguenza, neppure da venerare, mentre quelli maligni vanno lodati con rituali apotropaici. Questo schema, nel corso della prima metà del XVIII, si sarebbe diffuso di relazione in relazione, via via esteso a nuovi popoli. Caduta l'ideologia demonologica, si capiva finalmente che il Diavolo cristiano non era lo stesso temuto dai poveri e semplici selvaggi. Dalla perversione si passa a un complesso emotivo dovuto a determinate condizioni di vita: e se i selvaggi sono a uno stadio primitivo, e anche la loro è religione, e possiedono molti più riti che non noi, se ne conclude che il Diavolo diventa, da nozione teologica, nozione etnologica: l'idolatria di un ente maligno di cui si ha paura sarà, evidentemente, la prima forma di religione affermatasi tra gli uomini.
Natura umana e condizioni primitive erano state messe in coppia già in un saggio di Fontenelle, *De l'origine de fables* (1724). Secondo l'autore, le favole sono all'origine della storia d'ogni popolo e vengono create per ignoranza e paura dalla natura umana, in uno stadio primitivo in cui essa è disposta a vedere ovunque prodigi e a personificare le cause sconosciute degli eventi. I primitivi hanno tutti immaginati gli dèi per paura e ignoranza. Quindi la reale possibilità di una comparazione tra le culture più diverse, in grado di dare conto di "una conformità stupefacente".

Si ebbe dunque una nuova concezione, tutta laica: la religione come fenomeno universale motivato dalla paura e dall'ignoranza primitive.
D'Holbach parlerà anche di feticci, rifacendosi probabilmente a Charles de Brosses[21], che, nel *Du culte des dieux fétiches* (1760), aveva concettualizzato tale termine: oggetti di culto, animali o enti inanimati divinizzati, considerati vere e proprie divinità oppure dotati di virtù divine.
Il feticismo veniva inteso, universalmente, come lo stadio originario dell'esperienza religiosa. È un evoluzionismo religioso che farà lezione fino Comte, e che più in generale rientra all'interno di quelle teorie, proprie del XVIII secolo, che si basano su stadi successivi dell'umanità.
Così, dirimpetto alla maturità razionale degli Europei moderni, gli Americani rappresentavano chiaramente gli uomini primitivi, lo stadio dell'infanzia dell'umanità, essendo ancora fermi all'idolatria.
Ma l'accoppiamento paura e ignoranza era già stato formulato nel Leviathan di Hobbes[22]: per paura della propria sorte e ignoranza delle cause della stessa, gli uomini incolpano una potenza, o un agente, invisibile. Per la prima volta, il verso viene volto in teoria: i semi naturali della religione sono questi – paura e ignoranza – ed essi sono stati certo coltivati, ma solo in un secondo momento, dai legislatori della storia profana o sacra. Quel che Hobbes aveva scritto, andava a investire il concetto stesso della religione: una volta relativizzata completamente la coppia superstizione/religione, si erano ritrovate le origini antropologiche della religione in tutto fuorché nella razionalità.
Come veniva negato l'ateismo naturale, così non poteva dunque esserci alcuna religione vera: fosse quella deistica o quella cristiana.
Hobbes e Spinoza, andavano insomma contro tutti coloro che, da cristiani, presupponevano una qualche originaria concezione della divinità, proprio per giustificare il timore di potenze invisibili.
Sulla stessa linea Mandeville (1732): l'impostura si è esercitata su un fondo di sentimenti e di credenze preesistente e universale. Poi Hume in *Natural History of Religion*[23] (1757) descrive una tesi del monoteismo originario contrasta con l'evidenza dei culti idolatrici delle tribù selvagge dell'America, dell'Africa e dell'Asia; e nella prima Enquiry (1748), teorizza un

---

[21] De Brosses Charles, *De culte des dieux fetiches*, Parigi, Fayard, 1989

[22] Hobbes Thomas*, Il leviatano,* Torino, Rizzoli, 2011

[23] Hume David, *Natural history of religion,* Torino, Rizzoli, 2013

movimento progressivo dall'ignoranza alla ragione, ovvero, le nazioni barbare hanno delle concezioni che dipendono dalla loro propensione per il meraviglioso e l'irrazionale, che è naturale e non potrà mai essere del tutto estirpata. Le proteste dei clericali non si fecero attendere: ché così Hume negava non solo la rivelazione, ma anche la "storia", che ben riportava come l'idolatria fosse successiva al monoteismo, e infine la stessa ammissione filosofica di una Provvidenza.

Ma le sue pagine fecero scuola, influenzando tanti viaggiatori e descrittori del Nuovo Mondo, Robertson e soprattutto de Brosses, che nel De culte fece ampio uso delle teorie di colui che era riuscito a coniugare il pensiero hobbesiano alla documentazione etnografica moderna.

L'opera di de Brosses si era inserita, all'interno della cultura francese, nella discussione sulle favole antiche, così che egli aveva principiato col rifiutare due teorie del mito: la teoria allegoristica, un tentativo dei pagani stoici e neoplatonici di ricollegare la loro tradizione al cristianesimo; e la teoria del plagio dalla storia sacra, che era invece stato il tentativo dei cristiani di appropriarsi di quanto gli era estraneo.

Anche il tedesco Heyne, tre anni dopo, avrebbe rifiutato entrambe le teorie. La rottura, in realtà, era già avvenuta con Le Clerc nel 1705, cui si era rifatto anche de Brosses, secondo il quale però per i popoli più primitivi si doveva supporre, nel campo idolatrico, il culto feticistico e non l'evemerismo.

D'altronde, diversamente che in in Inghilterra, in Francia un'idea come quella della comparazione etnografica aveva tutta una sua tradizione, fin dal Cinquecento, a proposito del confronto degli Europei con i popoli orientali, e anche con gli stessi Indiani d'America.

Nel 1702, il padre gesuita Tournemine, aveva certo preso in considerazione i criteri ancora correnti: il Diavolo, l'impostura, il plagio dall'Ebraismo, l'evemerismo; ma non l'allegoria, e anzi aveva detto che l'unico vero criterio per comprendere davvero le favole era di compararle ai costumi dei selvaggi d'America e di altri paesi, prima sconosciuti e ancora fermi all'età primitiva. Cosa che avrebbe vieppiù fatto Lafitau[24], un altro gesuita, in opposizione veemente a Bayle: lo scopo è di rivendicare il consenso universale contro gli atei, che hanno basato la loro teoria sulla religione sulla base di relazioni di viaggio etnocentriche, superficiali, pregiudiziali e piene di contraddizioni. Allora, Lafitau procede a una rivalutazione dei selvaggi, totale, e dunque non solo rispetto alla questione della

---

[24] Joseph Françios Lafitau, *Moeurs Des Sauvages Americains*, Parigi, Editions La Découverte, 1983

religione: individua degli universali culturali. Primo presupposto, ai fini di una siffatta operazione, è andare oltre la prima impressione, che è certo sfavorevole ai selvaggi, per comprendere le finalità e il motivo delle loro pratiche. È la preistoria dell'etnografia moderna, specie perché piuttosto spesso, anziché giudizi positivi o negativi, compaiono descrizioni accurate e ipotesi esplicative.
Lafitau si muove su una doppia linea temporale: vuole dimostrare che la cultura dei selvaggi deriva dalla cultura degli antichi Europei preistorici, i Pelasgi, e parimenti cercare di intendere, alla luce degli esempi forniti dai selvaggi, come vivessero gli uomini nei "primi tempi", e cioè sciogliere i nodi interpretativi offerti dalle favole e dai miti antichi. Ad esempio, riesce a pervenire a una spiegazione dei sistemi matrilineari di parentela, presenti presso popoli antichi e anche testimoniato per i Licii da Erodoto, grazie alla comparazione con il sistema ancora presente presso Uroni e Irochesi, che poteva ancora indagato e conosciuto, illuminando, col presente, il passato.

La comparazione dei selvaggi americani con gli antichi era già stata tentata, ma in una prospettiva di ispirazione classicistica, tendente all'idealizzazione, laddove Lafitau voleva anzi di cogliere anche delle sopravvivenze dello stadio selvaggio all'interno di culture storiche, come quella della Grecia antica. Una dissacrazione dell'immagine umanistica dell'antichità, che è un fenomeno tipico della sua epoca.
Il metodo inaugurato da Lafitau avrebbe fatto strada: si guardi a Goguet e soprattutto al de Brosses. Quest'ultimo, per sciogliere l'enigma rappresentato tradizionalmente dalla religione egizia, si propose di tornare ai testi degli storici antichi solo dopo aver esplorato le moderne relazioni di viaggio, che presentavano popoli africani e soprattutto americani che ancora vivevano a quel modo in cui si era vissuto un tempo in altre parti del mondo.
Lafitau fu non solo una fonte per il metodo, ma anche una miniera di documenti etnografici, che permisero a de Brosses di teorizzare una diffusione del feticismo presso tutti i popoli americani: la pietra conica dei Natchez della Louisiana, le varie forme di culto della croce e il culto del Serpente.
E proprio su quest'ultimo punto, il culto feticistico della figura del Serpente, si ha il discrimine maggiore tra i due: per Lafitau esso, culto quasi universale, è la prova che le religioni idolatriche sono reminiscenze deformato dell'evento più traumatico vissuto dall'umanità: il peccato originale. Le conformità tra paganesimo antico e quello del Nuovo Mondo vengono dunque spiegate così, per non aderire, da un lato, alla tesi diabolica e, dall'altro, alla tesi di Huet, Lafitau elabora il più radicale iperdiffusionismo concepibile.

L'alternativa di de Brosses: gli uomini, soli e abbandonati nella natura, nelle condizioni di barbarie e ignoranza, si sentono in pericolo e indifesi di fronte alla natura stessa, ed elaborano, ovunque, lo stesso meccanismo di idee e di azioni, per ignoranza e paura. Ovvero, tradotto, Hume.

Come de Brosses, anche Cornelis de Pauw riprese da Lafitau metodologia e materiale etnografiche, rovesciandone la teoria. Arrivando a trattare della religione degli indigeni, lo faceva solo comparandola ai miti e ai riti del Vecchio Mondo: quei riti così simili alla comunione e alla confessione, che avevano stupito gli Europei del Cinquecento e che Lafitau aveva interpretato, eccezionalmente, come azione del Demonio, per de Pauw sono facilmente spiegabili: non è che gli Europei sono stati traditi dall'illusione di una similarità, ma piuttosto che effettivamente cerimonie siffatte erano attestate per Grecia e Persia antiche, ad esempio: le stesse cause hanno dovuto produrre ovunque effetti analoghi.

Per tornare al de Brosses, egli riconosceva una parte di artificio anche nella religione idolatrica, ma, con Hobbes, non si trattava altro che della "coltivazione" dei "semi naturali" della religione. Niente a che fare, dunque, con l'ateismo libertino: piuttosto, è vero che tutti i popoli sono accomunati dalla credenza in enti superiori, dal pensiero religioso, ma ecco, nient'affatto da quello cristiano.

Per quanto concerne il deismo, Voltaire, riconoscendo il consenso degli uomini sulla religione, s'opponeva a Hume, e ribadiva il monoteismo originario, fondato su un Dio deistico, su una religione razionale vecchia come il mondo. Ma poi, una volta messa a confronto la teoria con la documentazione etnografica, si trovava a limitare tale antichità: antica come una ragione sufficientemente sviluppata; e dunque ne dovevano essere esclusi i popoli dell'America, che non avevano una nozione di Dio supremo, perché privi di ragione. Ma non per questo sarebbero propriamente atei, ché dopotutto presso di essi vi è pure qualche culto ed essi semplicemente non possono ancora comprendere la religione, la quale non può certo essere anche l'adorazione di cose quali serpenti e alberi: l'idolatria, anzi il politeismo, non è religione.

Ma poi Rousseau, nell' *Émile*, ammetterà, proprio parlando dei feticci e dei manitou dei selvaggi, che "il politeismo è stata la prima religione, e l'idolatria il primo culto". [25]

[25] Jean Jacques Rosseau, *Emilio*, Edizione integrale, Ravenna, Liberamente, 2014

CAPITOLO TERZO
GRANADA 1492, L'ESPULSIONE DEGLI EBREI SPAGNOLI

3.1 La Reconquista

La Reconquista è un termine spagnolo introdotto nel XVI sec., all'epoca della monarchia cattolica spagnola, per indicare le guerre combattute contro gli arabi dai regni cristiani della Penisola Iberica. La r. fu iniziata dai re di Asturia e León Alfonso I (739-756) e Alfonso II (792-842), ma già nel 718, il re Pelagio avrebbe battuto gli arabi a Covadonga; in seguito, si affermarono anche i regni di Navarra e di Aragona, che, alleatisi, riuscirono a penetrare nei territori arabi fino a Cordova (1010). Per tutto l'11° sec. l'espansione dei regni cristiani subì una battuta d'arresto, a opera dei berberi almoravidi, poi sostituiti gradualmente dagli Almohadi nel corso del 12° secolo. Agli inizi del 13° sec. l'iniziativa cristiana riprese forza, e dopo la vittoria a Las Navas de Tolosa (1212), le forze cristiane spazzarono in breve tempo i regni indipendenti almohadi; verso il 1270 il dominio musulmano era ridotto al solo regno di Granada, la cui conquista (1492) segnò l'ultima tappa della reconquista. La creazione di un mito della r. fu uno dei fattori unificanti la monarchia iberica anche ben oltre il tempo della presa di Granada.

A partire dal 1272, l'ultima postazione musulmana nella penisola iberica rimane il Regno di Granada, una regione che si estende nella parte sud-orientale della Spagna occupando buona parte della costa in prossimità dello Stretto di Gibilterra. Si tratta di una provincia strategicamente importante, poiché attraverso di essa i Mori potranno esercitare nei secoli successivi un'influenza sulla politica iberica, attraverso complessi intrecci di alleanze e vassallaggio con le potenze cristiane. Il matrimonio tra Isabella di Castiglia e Ferdinando il Cattolico e la loro rispettiva ascesa al trono di Castiglia e di Aragona pongono le premesse di una definitiva soluzione del problema della persistenza moresca, in quanto i due sovrani, potendo procedere di comune accordo, esprimono i termini di una strategia politica che presenta le stesse caratteristiche quanto alla riaffermazione della matrice cattolica nei due regni.

Dopo che Isabella ha affrontato la guerra con Alfonso V di Portogallo, che rivendicava alla moglie Giovanna la successione legittima sulla corona di Castiglia, il dispendio di risorse economiche che il conflitto ha comportato ha ripercussioni in entrambi i regni. La risoluzione di questi problemi sembra essere determinata anche dall'allettante possibilità di una legittima appropriazione di tutti i benefici ecclesiastici, vigenti nel Regno di Granada, che viene riconosciuta da una bolla di papa Innocenzo VIII dell'8 dicembre 1484. Essa concede, tra l'altro, il patronato delle chiese e dei monasteri del Regno di Granada con la facoltà, da parte dei sovrani spagnoli, di presentare alla Santa Sede i nominativi di vescovi e abati scelti da loro stessi.

Le fonti tradizionali attestano che il sultano del Regno di Granada, Muley Abu al-Hasan, si oppone al tributo che il suo Stato deve pagare nei confronti dei sovrani di Castiglia. Alle richieste da parte di questi ultimi che l'omaggio vassallatico sia rinnovato come condizione della conferma della tregua tra musulmani e cristiani, il sovrano moro risponde minacciosamente che le monete per pagare il tributo servono ai suoi sudditi per fabbricare armi contro i cristiani. È con queste premesse che i due regni cristiani, agli inizi degli anni Ottanta del Quattrocento, procedono assieme, sul piano militare, contro il Regno di Granada.

Il conflitto ha una durata più che decennale, poiché le operazioni militari sono inframmezzate con trattative tra i sovrani cattolici e i personaggi che guidano le diverse città moresche diventate obiettivo di attacchi militari cristiani. Il marchese di Cadice Rodrigo Ponce de Léon ottiene il primo significativo risultato già nel febbraio 1482, quando penetra negli Stati moreschi conquistando la città di Alora, che si arrende alla fine di giugno del 1484. La città conquistata si trova a poca distanza da Granada capitale del regno, di cui Alora costituisce una sorta di avamposto difensivo. Proprio per questo gli abitanti della capitale Granada si ribellano al sultano, nominando al suo posto il figlio Boabdil (Abu 'Abd Allah). Il sultano spodestato si salva con la fuga e si rifugia a Malaga presso il fratello Zaghal.

Come conseguenza di questa vicenda, scoppia una guerra civile tra il sultano spodestato e il figlio, a causa della quale si rompe il fronte difensivo dei Mori nei confronti degli attacchi cristiani. Il nuovo sultano, per fronteggiare contemporaneamente i suoi nemici cristiani e i sostenitori del vecchio sultano, assedia la città di Lucene che viene liberata dall'intervento cristiano; nel corso della battaglia, lo stesso Boabdil viene fatto prigioniero. La detenzione del giovane riunifica le truppe moresche sotto la guida e l'esperienza del padre. Ferdinando, per cercare di frantumare di nuovo il riacquistato amalgama del fronte moresco, libera il giovane capo musulmano e lo dota di mezzi finanziari e di milizie per essere in grado di affrontare il padre.

Le truppe ferdinandee entrano nel regno dei Mori, ottenendo risultati cospicui in termini di conquiste di centri urbani. Nel settembre del 1484 viene acquisita Setenil, nel maggio del 1485 Ronda, un anno dopo Loja; infine, nell'aprile del 1487 e nel successivo agosto, prima Vélez-Málaga, poi Málaga. Di fronte ai disastri militari che hanno fatto perdere centri importanti del regno, i "reguli" che guidano le città moresche decidono di porre alla guida dello Stato un nuovo sultano, sostituendo i due fautori della guerra civile. Viene scelto Zaghal, fratello del vecchio sultano e zio di Boabdil. La grave crisi militare che ha colpito il regno moresco non si arresta nonostante il cambio dinastico, poiché Zaghal, nel corso del 1489, perde Baza, Cadige e Almeria.

Lo slancio delle armate cristiane viene rinsaldato dalla bolla papale del 1479 di indizione della crociata, più volte reiterata negli anni successivi. Essa offre, come controprestazione al pagamento di una somma stabilita, l'indulgenza plenaria, l'assoluzione da peccati riservati, la commutazione di voti, il perdono e l'omissione di censure, dell'interdetto, del digiuno. Si tratta di una sorta di composizione pecuniaria per delitti spirituali realmente commessi o soltanto imputati. Due anni più

tardi, infine, è la stessa capitale del regno e residenza del sultano a essere minacciata dalle truppe dei due re cattolici, i quali il 6 gennaio del 1492 penetrano con il loro esercito all'interno delle mura della città islamica.

A distanza di otto secoli dalla conquista musulmana del regno visigoto i seguaci di Maometto sono costretti ad abbandonare la penisola iberica e lasciano nelle mani di Isabella e Ferdinando la città che meglio rappresenta la civiltà araba, conservando nel suo seno l'Alhambra e la Generalife, monumenti tra i più rappresentativi dell'arte orientale. Proprio Granada era stata fondata dagli Arabi nel 756 presso le rovine della città di Illiberis divenendo, dopo la conquista di Cordova, la capitale dell'ultimo dei regni dei Mori.

La costante crescita civile e socioeconomica che ha caratterizzato Granada durante i secoli della presenza moresca e la specificità che si è espressa grazie all'influenza di maestranze artigiane arabe viene intaccata a causa della conquista cristiana. Inoltre, viene meno il ruolo di cerniera fra i due mondi, quello islamico e quello cristiano, che la città ha svolto nel corso del basso Medioevo. La conquista dei re cattolici sottopone a dura prova l'economia della provincia andalusa e ne consegue una grave crisi. L'avvento degli Spagnoli si manifesta con una forte pressione politico-religiosa, che ha l'obiettivo di costringere la popolazione moresca alla conversione, oppure all'emigrazione, determinando una condizione di forte insicurezza che non favorisce la vitalità civile ed economica. Ripercussioni di questa condizione di subalternità si manifesteranno a lungo termine con la rivolta e la conseguente repressione dei moriscos sotto Filippo II, nel 1561. La débâcle che interessa la città capoluogo dell'ultimo regno di Granada è testimoniata dalla crisi demografica: la popolazione, che nell'ultima età moresca ha raggiunto i 200 mila abitanti, ai primi dell'Ottocento si presenta come quella di una modesta provincia spagnola di circa 18 mila abitanti.

Alla caduta dell'ultimo baluardo islamico in terra iberica, il regno di Granada, seguiva quasi immediatamente il decreto di espulsione degli ebrei non battezzati datato 31 marzo 1492, che diede luogo a una grande diaspora mediterranea.[26]

La successiva persecuzione inquisitoriale dei moriscos e dei *conversos* poneva le basi di una nuova Spagna cristiana, fondamentalista e intollerante (nella ricostruzione di Prosperi) che prendeva il posto della Spagna delle tre culture, cristiana, giudea e araba. Occorre comunque rilevare che, nonostante gli eventi fondamentali del 1492, la lotta tra queste due Spagne perdurò, con esiti assai incerti, per tutta la prima metà del Cinquecento: il lungo regno dell'imperatore Carlo V (re di Spagna dal 1516 al 1556) significò un rallentamento dell'attività inquisitoriale e una apertura alle istanze della vecchia Spagna delle tre culture, che si fondevano adesso con l'erasmismo e si confrontavano

[26] Prosperi Adriano, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici e selvaggi; Granada 1492*, Bari, Editori Laterza, 2011

con la Riforma protestante, almeno fino alla svolta rappresentata dal trionfo dell'Inquisizione di Fernando de Valdés verso la fine degli anni cinquanta e dalla nuova politica di Filippo II. La decisione di espellere gli ebrei non battezzati fu chiaramente politica ed è stata contestualizzata nell'ambito della costruzione di una monarchia unitaria e centralizzata, secondo i progetti di Ferdinando di Castiglia e Isabella d'Aragona, che sferrarono in particolare una potente offensiva contro le oligarchie delle città castigliane, usando l'antigiudaismo come pretesto in quanto vista la normale coesistenza plurisecolare tra giudei, arabi e cristiani, ovviamente nemmeno la più nobile delle famiglie poteva essere sicura della "purezza" delle proprie ascendenze. Il rallentamento sotto Carlo V è dovuto alla particolare situazione in cui si trova la corona spagnola in quel momento, il sovrano è infatti famoso per aver avuto sotto il suo comando un impero plurinazionale a livello universalistico "dove non tramonta mai il sole".

Il sedicesimo secolo è un secolo d'innovazione, di scoperte e di avanzamento contrapposto ad un ritorno alle barbarie medievali dalle quali l'Europa se n'era liberata. Una sottotrama paradossale dettata dalla diversità tra due culture le quali si scontrano in più livelli, tra i quali la politica, le leggi, le usanze, il matrimonio e la religione. Quest'ultima, senza ombra di dubbio, il terreno di scontro ideologico più arduo, dove la sconfitta non era ammessa, né in madrepatria né oltreoceano.

La Spagna, tramite la reconquista e il dominio di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, si afferma come stato cristiano cattolico.

Il cattolicesimo non stava ad indicare semplicemente la religione di stato ma un vero e proprio modo di vivere, un'unione ideologica prima che un'unione sotto la stessa corona, regno e bandiera.

Non sorprende quindi l'espulsione dei cittadini di religione ebraica contrari alla conversione e che questo evento si sia ripetuto, con dinamiche differenti, nelle Americhe.

Nel marzo del 1492 i Re cattolici, Isabella I di Castiglia e Ferdinando II di Aragona, decretarono l'espulsione degli ebrei dai loro territori. La misura era sorprendente, perché metteva fine alla presenza secolare degli ebrei nei regni della penisola iberica. In altri Paesi dell'Europa occidentale, come Francia e Inghilterra, gli ebrei erano già stati espulsi tra il XIII e il XIV secolo. Inoltre, vari membri dell'élite ebraica svolgevano importanti compiti a corte: erano, per esempio, medici, amministratori, o esattori delle tasse. Contrariamente a quanto si crede, i Re cattolici non imposero agli ebrei di scegliere tra la conversione al cristianesimo e l'esilio. Decretarono direttamente l'espulsione, pena la morte e la confisca dei beni, per gli ebrei di ogni età e condizione sia per i nati nei loro regni che per gli stranieri residenti.

L'editto non offriva nemmeno la possibilità di convertirsi come alternativa all'esodo: si affermava la necessità di cancellare completamente la presenza ebraica. I motivi addotti erano di carattere religioso: si trattava di evitare la relazione tra ebrei e cristiani convertiti, affinché questi ultimi rompessero definitivamente ogni legame con l'ebraismo. In seguito a una serie di rivolte popolari che nel 1391 erano sfociate in atti violenti contro i quartieri ebraici di tutta la penisola e delle isole Baleari, da circa un secolo si verificavano conversioni di massa degli ebrei. Molti di questi

conversi rimanevano fedeli alla loro precedente religione e conservavano usi e costumi ebraici. A quei tempi vivere sospesi tra due fedi, come facevano molti ebrei convertiti, era considerato un'eresia. Fu per evitare situazioni di questo tipo che i Re cattolici obbligarono gli ebrei a vivere in quartieri chiusi, i ghetti, e nel 1480 fondarono il tribunale della Santa Inquisizione con la missione di perseguitare i conversi giudaizzanti. L'ultima misura fu appunto l'espulsione degli ebrei, per evitare «la partecipazione, conversazione, comunicazione» tra ebrei e conversi. Ma il decreto di espulsione produsse un effetto contrario a quello sperato.

Molti ebrei scelsero di convertirsi al cristianesimo per non dover abbandonare la loro terra. Battezzandosi smettevano ufficialmente di essere ebrei e quindi il decreto non li riguardava più. In questo modo il numero di conversi giudaizzanti aumentò invece di diminuire. Altri, invece, obbedirono all'editto e scelsero la via dell'esilio. Avevano tre mesi di tempo per liquidare le rispettive proprietà e andarsene con le famiglie. Potevano portare con sé solo quello che riuscivano a caricare sui carri. Sotto la canicola estiva (il termine per l'esilio scadeva in agosto) raggiunsero le città portuali da cui abbandonarono la penisola iberica.

Si calcola che gli esiliati furono circa 100mila. È famosa la descrizione di questo esodo fatta dal cronista Andrés Bernáldez, il "sacerdote dei palazzi", nel suo *Historia de los Reyes Católicos* (Storia dei Re cattolici):

> «Lasciarono le terre dov'erano nati, adulti, vecchi e bambini, a piedi, in sella ad asini e altre bestie o sui carri, e proseguirono il viaggio, ciascuno verso il porto cui era diretto; e procedevano per le strade e i campi trasportando con fatica le proprie fortune: c'era chi cadeva, chi si rialzava, chi moriva, chi nasceva, chi si ammalava. Non c'era cristiano che non provasse pena per loro, e ovunque li invitavano a battezzarsi, e alcuni con dolore si convertivano e potevano restare, ma pochi, e i rabbini li incoraggiavano, facevano cantare le donne e i giovani, e suonare i tamburelli per rallegrare la gente, e così lasciarono la Castiglia e raggiunsero i porti».[27]

3.2 Direzioni opposte

Il dilemma tra esilio e conversione è esemplificato chiaramente dal caso di due importanti famiglie ebree di Castiglia, i Seneor e gli Abravanel. Abraham Seneor, o Senior, (Segovia, 1412 ca. – 1493 ca.) era stata un'importante figura di corte e aveva partecipato ai negoziati per il matrimonio tra Isabella e Ferdinando.

Isaac Abravanel (Lisbona, 1437 – Venezia, 1508) proveniva invece da una famiglia ebraica di Siviglia rifugiatasi in Portogallo dopo i pogrom del 1391. Isaac era stato tesoriere del sovrano portoghese Alfonso V, ma aveva poi dovuto trasferirsi in Castiglia per motivi politici. I due dignitari erano amici e, in qualità di tesorieri dei Re cattolici, avevano finanziato la conquista di Granada e la spedizione di Cristoforo Colombo.

[27] Andres Bernàldez, *Historia de los Reyes Catòlicos*, Londra, Forgotten Books, 2018

Nel 1492 Abraham Seneor, che aveva 80 anni, decise di convertirsi al cristianesimo insieme a vari membri della sua famiglia. Nella solenne cerimonia del battesimo, celebrata nel monastero di Guadalupe, ebbe come padrini gli stessi Re cattolici e adottò il nome di Fernando Pérez Coronel (o Núñez Coronel). Morì qualche mese dopo. Nel XVI e XVII secolo i Coronel divennero un'importante famiglia della nobiltà e della vita intellettuale castigliana (due dei suoi membri occuparono cattedre all'università di Alcalá e alla Sorbona, a Parigi).

Dal canto suo, Isaac Abravanel, che nel 1492 aveva 55 anni, andò in esilio con tutta la famiglia, prima a Napoli, poi in Sicilia e a Corfù, e infine si stabilì a Venezia. Uno dei suoi figli fu il poeta e filosofo Jehuda Abravanel, detto Leone Ebreo, autore dei Dialoghi d'amore. Ancora oggi in vari Paesi ci sono sefarditi con il cognome Abravanel.

Come Isaac, molti degli espulsi si recarono in Italia: a Napoli (che allontanò a sua volta gli ebrei nel 1510), Roma, Ferrara o Venezia, dove ancora esistono congregazioni e sinagoghe di rito sefardita. Tuttavia, la maggior parte decise di stabilirsi in Paesi islamici, dov'era consentita la presenza di diverse minoranze religiose ed esistevano già comunità ebraiche.

Nel regno del Marocco c'erano da tempo ebrei di lingua araba e amazigh (berbera), nonché ebrei fuggiti dai regni iberici dopo gli attacchi ai ghetti del 1391. Più che integrarsi nelle comunità preesistenti, gli esiliati del 1492 crearono il proprio quartiere ebraico, organizzandolo secondo il modello spagnolo, regolato dalle tacanot, le ordinanze rabbiniche di Castiglia.

Le principali comunità sefardite si stabilirono nelle città del nord del Marocco, come Fez, Tetouan, Alcazarquivir, Chefchaouen, Tangeri o Arsila. Di solito i sefarditi espulsi (megorashim) rimanevano separati dagli ebrei locali (toshabim o residenti, che significativamente i sefarditi chiamavano forestieri), il che favorì per diversi secoli la conservazione di tratti culturali di origine ispanica, tra i quali la lingua.

La principale destinazione degli esiliati era tuttavia l'impero ottomano: fondato dalla dinastia turca Osmanli, che all'epoca era al suo apogeo, si estendeva lungo le coste del Mediterraneo orientale e dell'Africa del nord, nei territori che oggi appartengono a Grecia, Turchia, Serbia, Bosnia-Erzegovina, Croazia, Romania, Bulgaria, Vicino Oriente, Egitto, Tunisia e Algeria.

Nell'impero ottomano era in vigore il sistema politico del millet, secondo il quale le minoranze religiose (cristiani di distinte confessioni o ebrei) potevano mantenere la propria organizzazione e la propria legislazione per le questioni interne, a patto di rispettare l'autorità del sultano e versare elevati tributi.

Questo permise agli espulsi di costituire nelle località in cui di volta in volta si stabilivano delle comunità ebraiche, generalmente definite sefardite orientali, nelle quali per molti secoli poterono praticare liberamente la propria religione.

Anche nell'impero ottomano i sefarditi evitarono di unirsi alle comunità ebraiche preesistenti (per lo più composte da ebrei di lingua greca), per fondare nuove congregazioni con le proprie istituzioni comunitarie: sinagoghe, scuole, yeshivot (accademie rabbiniche), tribunali rabbinici eccetera. Le comunità sefardite più importanti dell'impero ottomano erano quelle di Istanbul, Salonicco, Smirne, Gerusalemme, Sarajevo, Sofia e Il Cairo; c'erano anche comunità sefardite in varie località balcaniche appartenenti all'impero ottomano, come Plovdiv, Ruse e Shumen (in Bulgaria), Belgrado (Serbia), Bucarest o Turnu-Severin (Romania).

Alcuni degli ebrei espulsi nel 1492 cercarono invece rifugio in Portogallo, dove però il re Giovanni II ammise solo chi poteva versare ingenti tributi, cioè le famiglie più facoltose. Qualche anno dopo, nel 1496, il suo successore Manuele I sposò Isabella, la figlia primogenita dei Re cattolici. Negli accordi matrimoniali si stabiliva che in Portogallo non avrebbero più potuto vivere infedeli: così il re portoghese decretò l'espulsione degli ebrei, che si radunarono a Lisbona per lasciare il Paese.

Tuttavia, all'ultimo momento il monarca cercò una soluzione alternativa per timore delle conseguenze economiche che avrebbe prodotto l'esodo ebraico. Così ordinò di separare dai genitori i bambini minori di quattordici anni, per affidarli a famiglie cristiane, e allo stesso tempo costrinse tutti gli adulti a farsi battezzare, vietandogli poi di emigrare.

Questi ebrei convertiti erano conosciuti come cristãos novos ("nuovi cristiani"). Molti di loro, anche se ufficialmente cristiani, continuavano a sentirsi ebrei e a praticare l'ebraismo all'interno delle proprie famiglie. Il fatto che all'epoca in Portogallo non esistesse l'Inquisizione rese possibile ai conversi, per almeno due generazioni, conservare la vecchia religione senza essere perseguitati.

La situazione cambiò radicalmente nel 1536, quando questo tribunale ecclesiastico venne introdotto anche in Portogallo. Quattro anni dopo ebbe luogo il primo processo. Sentendosi sempre più minacciati, molti nuovi cristiani cercarono di fuggire dal Paese per salvarsi dalle persecuzioni, anche se ufficialmente permaneva il divieto di emigrazione.

Alcuni mercanti, banchieri e armatori si unirono alle comunità degli esuli portoghesi in città europee come Anversa, Amsterdam, Amburgo, Bordeaux, Bayonne, Rouen, Parigi, oppure in altre piccole località del sud della Francia (Saint Jean de Luz, Peyrehorade ecc.) o in città italiane come Ferrara, Livorno o Ancona.

In questi luoghi, sotto la protezione o, in ogni caso, con la tolleranza delle autorità locali, i nuovi cristiani tornarono ad abbracciare l'ebraismo. Il XVI e il XVII secolo videro il fiorire delle comunità sefardite: la più importante e duratura fu quella di Amsterdam, la cui sinagoga (l'Esnoga, costruita nel 1675) si è conservata fino a oggi.

Da queste comunità sefardite occidentali la diaspora si estese poi, nel corso del XVII secolo, all'Inghilterra e alle colonie portoghesi, olandesi e inglesi del continente americano: Brasile,

Suriname, Giamaica, o Nuova Amsterdam (l'odierna New York). Nel XVI e nel XVII secolo in queste comunità sefardite si integrarono anche alcuni conversi giudaizzanti spagnoli in fuga dal tribunale dell'Inquisizione.

In altre parole, la formazione delle comunità della diaspora sefardita fu un processo lungo e complesso, che durò quasi due secoli e si estese dalla zona del Mediterraneo orientale e dal nord Africa fino ai porti commerciali dell'Europa occidentale nonché alle colonie americane.

CONCLUSIONE

La Spagna, tramite la *reconquista* e il dominio di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, si afferma come stato cristiano cattolico.
Il cattolicesimo non stava ad indicare semplicemente la religione di stato ma un vero e proprio modo di vivere, un'unione ideologica prima che un'unione sotto la stessa corona, regno e bandiera.
Non sorprende quindi l'espulsione dei cittadini di religione ebraica contrari alla conversione e che questo evento si sia ripetuto, con dinamiche differenti, nelle Americhe.
E' sorprendente se si pongono questi eventi in contrapposizione con l'evoluzione culturale dell'uomo.
Le nuove rotte, come descritto nell'opera di Galvao, aprono molti nuovi scenari in cui gli scambi vanno ben oltre il mero scambio delle merci ma assumono anche l'aspetto di uno scambio culturale tra diverse popolazioni molto diverse in molteplici aspetti dagli stati europei.
Questo porta ad una nuova fioritura della civiltà, la quale era stata distrutta da guerre continue, carestie ed epidemie nel corso di tutto il medioevo.
L'ingegno e l'avanzamento nel campo scientifico, sviluppo soprattutto legato alla cartografia e alla navigazione, ne danno un'ulteriore prova.
Le scoperte geografiche non si limitano solo all'America centro meridionale da parte della corona spagnola, ma anche nel Nord America (Canada) in seguito ad un'esplorazione francese, il Brasile ed il capo di buona speranza da parte dei portoghesi spronati da Re Enrico "il navigatore".
L'uomo, agli albori del rinascimento, tenta con successo un miglioramento delle condizioni di vita sino a quel momento estremamente precarie.
Questo progresso si interrompe quando si ha il primo approccio con le popolazioni indigene in seguito alla cristianizzazione europea.
La religione, soprattutto per gli spagnoli presenti nelle terre oltreoceano e non, era motivo di discriminazione.
Questo è evidenziato nel corpo centrale della tesi grazie agli studi condotti da Sergio Landucci.
Nel suo saggio *I filosofi e i selvaggi*, Sergio Landucci analizza in profondità l'impatto che l'incontro con le culture indigene del Nuovo Mondo ha avuto sul pensiero filosofico europeo tra il XVI e il XVIII secolo. Attraverso un approccio critico e interdisciplinare, Landucci mostra

come filosofi come Montaigne, Hobbes, Locke e Rousseau abbiano reagito alla “scoperta dell’altro” non solo descrivendone usi e costumi, ma rielaborando concetti fondamentali come natura, civiltà, religione e Stato. Il confronto con le società “selvagge” ha infatti messo in crisi la pretesa universalità dei valori occidentali, rivelando la loro storicità e relatività. L’opera si distingue per la sua capacità di ricostruire il dibattito filosofico alla luce delle fonti etnografiche, dimostrando come la diversità culturale sia stata non un ostacolo, ma uno stimolo fecondo per il pensiero critico moderno. Landucci invita così il lettore a riconoscere il ruolo costitutivo dell’alterità nella formazione dell’identità europea e a superare ogni tentazione etnocentrica.

L’editto di Granada e la conversione forzata degli amerindi sono una prova inconfutabile ma allo stesso tempo paradossale. Quest’ultimi sono in linea con la linea politica spagnola ma sono in totale contraddizione con la linea di pensiero comune che portava verso la rinascita culturale introducendo un paradosso storico. La costruzione dell'unità spagnola sotto la matrice religiosa, culminata con la "Reconquista" e l'espulsione di ebrei e musulmani alla fine del XV secolo, rappresenta un caso emblematico in cui l’identità nazionale è stata subordinata a un’ideologia confessionale. L’unificazione politica dei regni iberici sotto Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia si fondò non tanto su una coesione culturale o linguistica, quanto sulla volontà di affermare un’unità religiosa cattolica, considerata garanzia di stabilità e ordine. Questo processo, sancito simbolicamente nel 1492 con la conquista di Granada, l’ultimo baluardo islamico, e nello stesso anno con l’editto di espulsione degli ebrei, tradisce l’uso strumentale della religione per eliminare ogni forma di pluralismo interno. Più che una vera nazione, la Spagna tardo medievale appare così come uno Stato confessionale, dove l’omogeneità viene imposta attraverso l’intolleranza. La creazione del Tribunale dell’Inquisizione e la forzata conversione o cacciata dei "conversos" e dei "moriscos" segnano il culmine di un processo di esclusione che, lungi dal rafforzare un'identità nazionale inclusiva, ha piuttosto generato una cultura della diffidenza e del sospetto. In questo contesto, la Spagna perde l’occasione di costruire una nazione pluralista e moderna, scegliendo invece la via di un'identità rigida e repressiva, il cui retaggio peserà per secoli sulla sua evoluzione politica e sociale.

L’uomo è spronato a conoscere nuove popolazioni imponendo però un codice morale e religioso da rispettare tipicamente del vecchio continente, in modo talvolta violento, dimenticandosi della forza che può dare la diversità la quale talvolta può essere “interessante ma soprattutto appagante” come scriverà Montaigne duecento anni più avanti

alla scoperta dell'America ed al successivo periodo rinascimentale, dove la rinascita culturale si contrappone allo scetticismo antico senza riuscire però a sconfiggerlo.

FONTI

DE ACOSTA *José, Historia natural y moral de las indias,* Verona, Cassa di risparmio di Verona, 1992

DE ACOSTA *José, De procurandam indorum salute,* Losanna, Peter Lang Pub Inc, 2014

DE BROSSES Charles, *De Culte des dieux fetiches*, Parigi, Fayard, 1989

FABRICIUS Johann Ludwig, *l'Apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam*, Lipsia, Rudigerus, 1682

HOBBES Thomas, *De cive*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori riuniti,2019

HOBBES Thomas, *Il leviatano*, Torino, Rizzoli, 2011

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, Milano, Bompiani, 2001

HUME David, *Natural History of Religion*, Torino, Rizzoli, 2013

LAFITAU Joseph Françios, *Moeurs Des Sauvages Americains*, **Parigi,** Editions La Découverte, 1983

LE VAYER La Mothe, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Parigi, Champion, 2015

LOCKE John, *An essay on human understanding*, Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1996

LOCKE John, *Treatises of Government*, Torino, Rizzoli, 1998

MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, Torino, Rizzoli Editore, 1989

ROSSEAU Jean Jacques, *Emilio*, Edizione integrale, Ravenna, Liberamente, 2014

VON PUFENDORF Samuel, *De jure naturae et gentium*, Charleston, Nabu press, 2011

BIBLIOGRAFIA.

DIAMOND, Jared, *Armi, Acciaio e malattie*, Torino, Einaudi, 2014

LANDUCCI Sergio, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2014

MARCOCCI Giuseppe, *Indios, cinesi e falsari. Le storie del mondo nel rinascimento*, Bari, Editori Laterza, 2016

PROSPERI Adriano, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici e selvaggi; Granada 1492*, Bari, Editori Laterza, 2011