Angelo Morino

Cose d'America



Sellerio editore Palermo

La memoria dei vinti

di

Angelo Morino

La storia intellettuale dell'umanità può essere considerata come una lotta per la memoria. Non a caso la distruzione di una cultura si manifesta come distruzione della memoria, annientamento dei testi, oblio dei nessi (Jurji M. Lotman, *Stat'i po tipologii kul'tury*). Nel 1531, in un memoriale indirizzato a Carlo V, Juan de Zumárraga – primo vescovo della città di Messico – riferiva che i suoi religiosi, nel corso degli ultimi otto anni, avevano fatto radere al suolo cinquecento templi indiani e bruciare ventimila idoli. Aggiungeva poi che, tra le fiamme, era stato arso anche un numero imprecisabile di libri contenenti pitture perverse e mostruose. In luoghi e tempi non lontani, fra' Diego de Landa rammentava di avere condannato al rogo tutti i libri in cui le genti maya avevano racchiuso traccia delle loro antichità e del loro sapere. A chiarimento della condanna, annotava nella sua *Relación de las cosas de Yucatán* che quelle testimonianze votate al fuoco « non possedevano cosa alcuna che non fosse superstizione e falsità e demonio; gliele bruciammo tutte e ne ebbe-

ro grande pena e molto se ne dolsero ». Un chiarimento simile rinvia esplicitamente a una volontà di riscattare dall'errore. Ma, nel suo compiersi, questa volontà tenace di correggere non esita dinanzi alla peggiore violenza che possa essere esercitata sull'individuo: negargli la memoria e, inevitabilmente, insieme alla memoria, lo statuto umano.

Per misurare il carattere assoluto, totale, intransigente dei dilemmi nei quali l'umanità del XVI secolo si sentiva rinchiusa, occorre ricordare alcuni fatti. In quella Hispaniola (oggi Haiti e San Domingo) dove gli indigeni, centomila circa nel 1492, ridotti a duecento un secolo dopo, morivano di orrore e di disgusto per la civiltà europea, più ancora che per il vaiolo e le percosse, i colonizzatori inviavano commissioni su commissioni allo scopo di definirne la natura. Si trattava realmente di uomini? Si doveva vedere in loro i discendenti delle dieci tribù di Israele? O erano mongoli giunti sugli elefanti? O scozzesi portati qualche secolo prima dal principe Modoc? Erano sempre stati pagani, o erano antichi cattolici battezzati da san Tommaso e poi ricaduti nell'eresia? Erano incerti se fossero uomini, o non piuttosto creature diaboliche o animali (Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*). Alle radici della volontà spagnola di negarsi alla conoscenza dell'America, è facile avvertire un terrore spesso rimosso: quello di rischiare, conoscendo l'altra cultura, che si incrinino i fondamenti su cui è stata costruita la pro-

pria. Privi di un alfabeto che raffigurasse vincoli fra i suoni e le cose, i popoli degli aztechi e dei maya erano soliti tramandare il patrimonio della loro memoria mediante un sistema di pittografie, ideogrammi e simboli, gli uni, e di geroglifici più elaborati, gli altri.

All'occhio di uno spagnolo appena approdato in America, questi libri dovevano indubbiamente offrirsi a cifra di un'esperienza allarmante, di un itinerario avventurato lungo cammini troppo desueti. Ma, soprattutto e loro malgrado, si prestavano a essere guardati dall'esterno come inventari di cose infernali. Nella rapida demonizzazione dell'ignoto, aveva buon gioco la presenza – sulle pagine indiane – di immagini raffiguranti dèi, semidèi ed eroi in contorni che, da lungo tempo, l'Europa attribuiva al mondo sotterraneo delle tenebre e dell'orrore: creature aureolate di sangue umano copiosamente sparso, talvolta unite in amplessi carnali, talaltra esitanti fra l'uomo e la bestia, spesso dedite a opere di morte o di magia... Chinarsi su questi segni per interrogarli e, attraverso di loro, prendere atto della pluralità di strutture con cui l'individuo, variando le latitudini, può generare il senso del proprio essere-nel-mondo, è atteggiamento che mal si sarebbe inserito in un confronto di culture risolto in un atto di conquista militare. Scandita sin dagli inizi da gesti di rifiuto degli usi e dei costumi indiani, l'avventura spagnola in Messico – e poi oltre, dallo Yucatán all'estremità meridionale – segue una traiettoria fina-

lizzata al possesso: non alla conoscenza. E, per possedere, si tratta anzitutto di negare statuto umano agli individui affrontati come oggetto di appropriazione. Nella *Historia de los indios de la Nueva España*, fra' Toribio Motolinia – uno dei primi religiosi giunti in quella che era ormai colonia messicana – si adoprava a ritrarre gli aztechi ancora ignari dell'Europa nella luce di un'orda di partecipanti a quotidiane tregende: « Era questa terra una pittura dell'inferno, si vedevano i suoi abitanti urlare di notte, gli uni invocando il demonio, gli altri ubriacandosi e gli altri ancora ballando e cantando; suonavano tamburi, buccine, trombe e grosse conchiglie, soprattutto nelle feste dei loro diavoli. [...] Era cosa che suscitava grande dolore vedere uomini cresciuti a immagine di Dio tramutati in bruti peggiori delle bestie ». Cronache e storie compilate in osservanza dell'ideologia coloniale sono prodighe di pagine analoghe. Sempre, il percorso segue una linea che – raggiungendo la demonizzazione in quanto ultimo anello dal Dio degli uomini al Diavolo delle bestie – mira a confinare gli indiani in uno statuto subumano. Malgrado la bolla emessa nel 1537 da papa Paolo III in grazia della quale gli individui d'America venivano dichiarati « uomini autentici », l'accusa di animalità continuerà a lungo a gravare sugli abitanti del continente nuovo, sino ad assumere spoglie molteplici nelle trattazioni che il pensiero europeo dedicherà loro anche in avvenire. Così, una volta ridotto l'americano a specie animale, il sistema

della colonia ha fissato le sue basi senza rischio di trovarsi costretto ad autodiscutersi, a vagliare il proprio operato se non funzionalmente all'egemonia della metropoli.

La monarchia spagnola nasce da una violenza: quella che i Re Cattolici e i loro successori impongono alla diversità delle popolazioni e delle nazioni sottoposte al loro dominio. L'unità spagnola fu, e continua a essere, frutto della volontà politica dello Stato, estranea a quella dei suoi componenti. (Il cattolicesimo spagnolo è sempre vissuto in funzione di tale volontà. Da ciò, probabilmente, deriva il suo tono battagliero, autoritario e inquisitorio). La rapidità con cui lo Stato spagnolo assimila e organizza le conquiste realizzate dai privati mostra che una medesima volontà, perseguita con rigidezza, anima le imprese europee e quelle d'oltremare. Le colonie raggiunsero in breve tempo una complessità e una perfezione che contrastano col lento sviluppo di quelle fondate da altri paesi. La preesistenza di società stabili e mature facilitò, senza dubbio, il compito degli spagnoli, ma è evidente la volontà ispanica di creare un mondo a propria immagine (Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*). L'intolleranza della metropoli nei confronti del passato della colonia, se nel caso della Spagna e delle zone americane asseggettate è esemplare per il suo rigore, rimane comunque un fenomeno generalizzato nella condotta europea. Il mondo deve essere *uno*, perché uno

è il cosmo e l'eventualità che all'uno si assommi un altro uno si profila come rischio di regresso, di ritorno al caos delle voragini senza memoria. Eusebio scriveva a Pitagora che l'unità gli appariva simile a Dio e a un intelletto buono, mentre la dualità gli evocava il sospetto di un demone e di un intelletto malvagio. E, a loro volta, i pitagorici scorgevano nel due, più che un numero, una certa confusione di unità. Eppure, ritornando alle vicende del Messico della conquista, malgrado le fiamme dell'intolleranza alcuni libri indiani si sono salvati e hanno reso possibile ricostruire, per quanto tardivamente, l'immagine di una cultura che, contrapponendosi all'unità della Spagna, era stata condannata alla cancellazione. Fra' Diego de Landa, nel rievocare i roghi consumati nello Yucatán e in Guatemala, concludeva riferendo il grande dolore degli abitanti del luogo costretti a veder fatti cenere i segni del loro passato. È questo grande dolore – l'angoscia di vivere costretti senza ricordi – che avrebbe indotto i maya come gli aztechi a occultare i propri testi in recessi segreti, a nascondere la memoria delle origini, quando le navi provenienti da Cuba non avevano ancora sparso intransigenza e rapina sulla terraferma. Tuttavia, a questo occultamento da parte degli indiani, si affianca presto – in contraddizione – una ricerca da parte degli spagnoli, un'inchiesta non più finalizzata allo scempio immediato. Perché, mentre le fiamme dei roghi si erano spente da poco o stavano, addirittura, ancora assolvendo il

loro ruolo purificatore, si assiste a una vasta opera di recupero di quegli stessi libri stigmatizzati. Il quadro è meno – e, al tempo stesso, più – contraddittorio di quanto possa sembrare a prima vista. Da un lato, i religiosi giunti in Messico, vinto il primo, viscerale rifiuto del mondo azteco, non avevano tardato a intuirne la complessità e a capire di conseguenza che, per meglio rimodellarlo su immagine della metropoli, era opportuno conoscerlo. Solo decifrando con esattezza gli errori in cui quei popoli erano incorsi e illuminandone le più remote radici, l'evangelizzazione avrebbe potuto rivelarsi efficace. Così formulata, la contraddittorietà – preservare per distruggere – era soltanto apparente. Dall'altro lato, però, più a fondo e oltre l'apparenza la contraddittorietà riemergeva e perdurava, quando si consideri che, seppure raccolta per essere analizzata e poi distrutta, la memoria indiana veniva comunque fissata nelle lettere di un testo scritto, resa più impermeabile al tempo di quanto non lo fosse nella mente dei suoi detentori, sconfitti e già avanti negli anni. Tra questi uomini di Dio discesi negli abissi del Demonio, artefici dell'ambiguo recupero, fra' Andrés de Olmos con le sue *Antigüedades de las Indias*, fra' Diego Durán con la sua *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* e, soprattutto, fra' Bernardino de Sahagún con la sua *Historia general de las cosas de la Nueva España* e col suo desiderio enciclopedico di conoscere e registrare la

differenza, di comporre l'immagine di un Messico ancora libero da quella prescritta dalla Spagna.

Per i procedimenti impiegati e per il vasto campo che abbraccia, Bernardino de Sahagún supera di gran lunga gli altri storiografi messicani delle vicende indiane. Non si tratta, quindi, di uno storiografo di eventi ecclesiastici né dei metodi di evangelizzazione; non è neppure uno scrittore cui interessino i fatti, le lotte tra i popoli o le genealogie: Bernardino de Sahagún si addentra come nessun altri fra le vicende della cultura del paese. Non si limita a scrivere in base alle fonti che ha a portata di mano, ma investiga, approfondisce, interroga. Non si limita a servirsi delle pitture indigene, ma le commissiona per servirsene. Non si limita a scrivere in náhuatl, lingua che conosce alla perfezione, ma ne indaga pure la natura, considerandola come il migliore aiuto per i suoi lavori etnografici, e, soprattutto, ci trasmette in spagnolo il frutto dei suoi studi. È un etnologo e un linguista che precorre di vari secoli la sua epoca (Francisco Esteve Barba, *Historiografía Indiana*). È il 1529 quando Bernardino de Sahagún sbarca sulle spiagge americane in compagnia di altri diciannove missionari, sotto la guida di padre Antonio de Ciudad Rodrigo. Sono trascorsi otto anni dalla capitolazione di Messico: da quel 13 agosto 1521 in cui Cortés e i suoi uomini avevano vinto l'ultima resistenza degli aztechi ed erano penetrati in una città ormai inerme, prostrata da un assedio di tre mesi.

Allora ventinovenne, proveniente dall'università di Salamanca, Bernardino risiede dapprima a Tlalmanalco e poi, nel 1536, è a Messico, dove rimane per qualche anno, professore di grammatica latina al collegio di Santa Cruz, frequentato da figli dell'antica nobiltà indiana. Le sue vicende posteriori si riassumono in un peregrinare incessante lungo il territorio della Nuova Spagna – da Tlatelolco a Xochimilco, da Tepepulco a Michoacán... –, sino al 1590, quando – in età venerabile – muore nel convento di San Francisco el Grande, nella capitale. Raccontano i suoi confratelli che, durante la giovinezza, fosse così bello da indurre i superiori a proibirgli di mostrarsi in pubblico, onde sottrarlo agli sguardi delle donne. È, questo, l'unico aneddoto suggestivo di una parabola che, a tutta prima, si presenta scarna, carente di eventi eccezionali. Ma, al di là della monotonia che sembra appannare la figura di questo religioso di troppo belle fattezze, l'eccezionalità affiora indubbia nel significato della sua erranza. Gli spostamenti da un luogo all'altro, invece di logorarsi in passivi atti di assenso all'impresa evangelizzatrice di cui era incaricato, si rivelano infatti determinati dalla forza di un desiderio di differenza che si è tradotto in una scrittura lontana dai limiti imposti dall'istituzione spagnola in America: la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, per l'appunto. Da queste pagine dense, percorse da un'ansia di tutto catalogare, destinate all'incompiutezza già nell'iniziale progetto totalizzante, è tracciata in chiaro segno la vertigine

che, impadronitasi del loro autore, l'ha trascinato verso gli spazi di un altro sapere. Per quanto ufficialmente orientata verso il rigetto, la conoscenza del mondo indiano non si limitava, dunque, a suscitare quella contraddittorietà secondo cui la memoria dei vinti – il loro passato tra l'animale e il demonio – veniva raccolta in un'opera scritta e, in tal modo, introdotta nella trama della memoria universale. Dall'istituzione all'individuo, rimanevano spiragli per quell'impulso a esplorare altri mondi e a soggiacere ad altre fascinazioni che ha sempre trovato territorio fertile nella coscienza del singolo uomo d'Europa.

L'opera presentava un ammasso di informazioni curiose, che attrassero grande attenzione da parte dei suoi confratelli. Ma essi ne paventavano l'influenza in quanto manteneva viva tra gli indigeni una troppo chiara reminiscenza proprio di quelle superstizioni che era supremo obiettivo del clero cristiano sradicare. Sahagún aveva vedute più liberali di quelle del suo ordine, il cui cieco zelo avrebbe volentieri annientato ogni monumento e dell'ingegno umano, che non fosse stato prodotto sotto l'influsso del cristianesimo. I suoi confratelli si rifiutarono di concedergli l'aiuto necessario per trascrivere le sue carte, che aveva speso tanti anni a preparare, con il pretesto che la spesa era troppo grande perché l'ordine potesse sostenerla. Ciò determinò un altro rinvio di parecchi anni. Il peggio fu che il suo padre provinciale prese possesso dei suoi manoscritti, che anda-

rono presto dispersi presso le diverse case religiose del paese (William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*). Nel 1547, dopo avere appreso il náhuatl – la lingua dei vari gruppi che popolavano il territorio messicano –, Bernardino aveva cominciato a raccogliere per iscritto una serie di discorsi rituali dalla viva voce dei sopravvissuti alle guerre contro gli spagnoli e, di lì a poco, verso il 1550, era stata la volta dei racconti indiani della conquista. Si era costituito, così, il nucleo di un'opera – e di un desiderio – che avrebbe cominciato a tessersi con coerenza a partire dal 1558. Per ottenere un quadro il più possibile completo e fedele della cultura azteca, Bernardino si era valso di numerosi metodi di indagine: questionari distribuiti a informatori dei vari luoghi, consultazione dei superstiti libri pittografici, resoconti orali prontamente trascritti da aiutanti indigeni alfabetizzati, in grado di volgere il náhuatl nei caratteri fonetici europei... Solo in un secondo tempo a questo lavoro – il cosiddetto *Codice Fiorentino* – sarebbero stati affiancati traduzione e titolo spagnoli, mettendo così a confronto due lingue e due pensieri, stabilendo un dialogo dall'uno all'altro testo: sarebbe in tal modo proseguita un'opera di recupero che, ormai, intratteneva tenui vincoli col primitivo progetto di preservare per distruggere. L'indice dei dodici libri che compongono la *Historia general* di Bernardino dà conto di per sé della minuzia con cui il mondo indiano è stato esplorato, senza bisogno di addentrarsi fra i fitti capitoli in cui – a

sua volta – ogni libro è suddiviso: I. *In cui si tratta degli dèi che adoravano gli abitanti di questa Nuova Spagna*, II. *Che tratta del calendario, delle feste e cerimonie, dei sacrifici e delle solennità che gli abitanti di questa Nuova Spagna celebravano in onore delle loro divinità*, III. *Delle origini degli dèi*, IV. *Dell'astrologia o arte divinatoria che questi messicani usavano per sapere quali giorni erano fortunati e quali no e quali attitudini avrebbero avuto i nati nei giorni appartenenti ai segni qui esposti*, V. *Che tratta dei pronostici che queste genti traevano da certi animali, per indovinare il futuro*, VI. *Della retorica e filosofia morale della gente messicana, dove vi sono cose molto curiose, riguardo alla bellezza della loro lingua e cose molto sottili riguardo alle loro virtù morali*, VII. *Che tratta dell'astronomia elaborata da questi abitanti della Nuova Spagna*, VIII. *Dei re e signori e di come venivano eletti e di come governavano durante il loro regno*, IX. *Dei mercanti e degli ufficiali che si occupavano dell'oro, delle pietre preziose e delle piume pregiate*, X. *Dei vizi e delle virtù di questa gente indiana; e delle membra interne ed esterne dell'intero corpo, e delle malattie relative; e delle popolazioni giunte in queste contrade*, XI. *Delle proprietà degli animali, uccelli, pesci, alberi, erbe, fiori, metalli e pietre, e dei colori*, XII. *Che tratta della conquista di Messico*. Difficile far rientrare un'opera simile, tanto segnata dal desiderio di conoscere e – a tratti – di identificarsi con l'altra cultura, nel piano prestabilito dall'ordine ecclesia-

stico... È pur vero che, al termine del primo libro, dopo l'accurato inventario delle divinità azteche, Bernardino si discosta dall'ansia ipnotica del suo catalogare e – quasi in un sussulto – esclama: « Oh, infelicissima e sventurata gente, che da tante e tanto grandi menzogne fu a lungo ingannata e ottenebrata! Oh, violentissimo odio per quel nemico capitale del genere umano, Satana, che con grandissimo ingegno si adopra ad abbattere e insudiciare tramite innumerevoli inganni, crudeltà e tradimenti i figli di Adamo! ». Del pari, il libro quinto – quello sui pronostici per indovinare il futuro – finisce con una condanna della materia trattata e minuziosamente esposta: « Tali abusi uccidono la fede, sicché conviene conoscerli e predicarvi contro. Sono pochi i metodi qui descritti e molti di più ve ne sono. I diligenti predicatori e confessori li ricerchino per intenderli, durante le confessioni, e per condannarli, giacché sono come una rogna che corrode la fede ». Queste e altre stigmatizzazioni rappresentano lo scarto più manifesto fra il testo nell'originale náhuatl e il testo nella versione spagnola: sono l'intervento moralizzante che si è inserito sul primitivo lavoro di ricerca, sono la voce di Spagna che vuole isolare fra esempi negativi la voce d'America. Ma l'estraneità degli interventi nei confronti dello spirito dell'opera si denuncia subito. Se l'intento fosse stato quello di descrivere riprovando, ogni pagina ci sarebbe giunta trafitta dal biasimo e dall'orrore. Bernardino, invece, catturato nel suo inventario della diversità, dimen-

tica ogni giudizio morale. Solo in seguito, quando allaccia un dialogo linguistico fra le due culture e, così, traducendo, dimostra che di caos non si tratta nel caso del Messico, ma di un altro ordine, di una terra incognita che possiede logica, Bernardino aggiunge frettolosamente la condanna nell'urgenza di rientrare all'ombra dell'istituzione. Che si tratti di postille, male intonate a quel desiderio di salvare attraverso la scrittura un mondo disfatto e sempre più serrato fra le maglie del sistema coloniale, è deducibile anche dalla disparità quantitativa fra descrizione e riprovazione: centinaia di pagine per la prima, qualche decina di righe per la seconda. I superiori francescani non potevano nutrire dubbi sul significato autentico della *Historia general*: più che un contributo all'opera evangelizzatrice, vi leggevano lo smarrimento di un loro religioso troppo attratto da quanto sarebbe stato suo dovere indagare senza coinvolgersi. E non è casuale che Bernardino venga ostacolato proprio durante gli ultimi anni di vita, perché è in questa fase che – compiendosi il passaggio del testo dal náhuatl allo spagnolo – più la memoria votata all'annientamento acquista pericolosa e contraddittoria resistenza. Dapprima disperse fra i vari conventi sorti in Messico, dopo lunghe traversie le mappe della differenza ritorneranno in possesso dell'allora ottuagenario autore, che – previo permesso del presidente del Consiglio delle Indie e non senza il rischio di incombenti censure ecclesiastiche – potrà condurre a termine il suo lavoro.

Ma, spedita manoscritta a Madrid in due pesanti volumi in folio, la *Historia general* si affossa da una biblioteca religiosa all'altra e, soltanto di lì a due secoli, riemerge alla luce in un convento di Tolosa, per essere infine pubblicata nel 1830 a cura di lord Kingsborough. A lungo differita, la diffusione dell'opera chiarisce – ancora una volta – che la sua natura eccedeva la funzionalità prescritta dall'istituzione. Era segno concreto di una di quelle avventure tra i confini della diversità che, sin dall'inizio, gli spagnoli si erano negati. Né poteva rassicurare la cornice di accusa in cui Bernardino aveva rinchiuso – in un'ultima, tardiva reminiscenza delle istanze del suo ordine monastico – la pittura vivida di un territorio che, seppure soggetto al marchio della colonia, conservava ancora un'immagine di opulenze barbariche e, più oltre, di un sapere che non trovava corrispondente in quello decretato dalla Spagna per sé e per le contrade a lei sottomesse.

Troppo spesso [...] ci compiacciamo al pensiero che gli indiani abbiano preso gli spagnoli per degli dei e ci soffermiamo, sempre con una certa compiacenza, sul lato pittoresco del fatto. Ma non c'è nulla di pittoresco. Siamo invece di fronte a un fenomeno largamente generalizzato, e descritto spesso da viaggiatori ed etnografi, non solo nell'America, ma anche in Africa o in Oceania: il terrore degli « indigeni » all'apparire di questi esseri del tutto sconosciuti, i bianchi. Non si tratta di una « mentalità primitiva »

che in quanto tale si contrappone – irrazionalmente o sentimentalmente – alla razionalità occidentale. Ogni società comporta una certa visione del mondo, una struttura mentale retta da una particolare logica. Gli avvenimenti storici, come i fenomeni naturali, si inseriscono nell'ordine di spiegazione dei miti e delle cosmogonie propri a ciascuna cultura. Tutto quanto fa eccezione a quest'ordine razionale (un animale il cui comportamento sembri strano, un avvenimento inusitato, ecc.) corrisponde all'irrompere di forze soprannaturali o divine nel mondo profano. Da quel momento, la razionalità quotidiana si frantuma e, al contatto con l'ignoto, nasce l'angoscia (Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*). Se l'intera opera di Bernardino illustra la divergenza di due mondi facendo emergere le strutture di quello votato al silenzio, il dodicesimo libro ripercorre i precipitosi eventi storici che hanno sancito la sudditanza dell'uno all'altro: dall'avvistamento degli spagnoli al largo della terraferma americana nel 1518, sino alla resa definitiva di Messico nel 1521. E, a ripercorrerli, non è la voce di Bernardino, ma quella degli informatori indiani di Tlatelolco di cui Bernardino ha – pure questa volta – preservato la memoria. In quanto anomala nel disegno globale – non di usi e costumi tratta, bensì di fatti storici –, la testimonianza si presta a essere distaccata dalla sua cornice, ma, al tempo stesso, possiede un valore a più livelli esemplari del metodo compositivo dell'intera *Historia general*. In primo luogo, per quanto concerne l'ambi-

guità che caratterizza la versione spagnola di Bernardino nel suo oscillare fra l'amore dell'indagine e il dovere della riprovazione, il libro si apre con un prologo che ricalca toni e contenuti simili a quelli di altri cronisti e storici spagnoli dell'epoca. L'impresa di conquista viene descritta come una sorta di guerra santa, voluta da Dio affinché gli indiani « venissero allontanati dalle tenebre dell'idolatria, introdotti nella chiesa cattolica e istruiti secondo la religione cristiana ». Alla testa della nuova crociata, il capitano don Hernando Cortés, « grand'uomo e gran cristiano », ispirato dal cielo e ritratto alla stregua di un nuovo Cid Ruy Díaz, in modo da fare della Conquista – secondo un modello assai diffuso – un proseguimento della Riconquista, dove agli arabi si sostituivano gli indiani. Tuttavia, malgrado il prologo ligio al programma rigeneratore di cui la Spagna si era eletta promotrice, il racconto muta pelle in fretta, quando, terminato il prologo e percorsa l'avvertenza indirizzata « al lettore », principia il resoconto tradotto dal náhuatl. Sin dalla prima riga, Bernardino si riduce a un orecchio attento a registrare una voce altrui, senza quasi mai – e mai in maniera troppo greve – tentare di sovrapporvi la sua. E, sin dalla prima riga, la visione del mondo si trasfigura. Non è più la vicenda eroica di Cortés – la sua conquista di facile leggenda annunciata nel prologo – a essere riferita. Ora, è quella dubbiosa di Mocthecuzoma, che – dal suo palazzo riflesso su acque lagunari – apprende la notizia dell'arrivo di creature sco-

nosciute. Ancora prima dell'arrivo, una serie di presagi avrebbe comunicato la fine imminente dell'impero messicano e del suo signore. Già in questo inizio dalle cadenze magiche, l'America si presta a essere tradotta nella coscienza europea come lo spazio del mito, come la terra lontana dove un dio poteva affacciarsi dalle onde e ritornare a sedersi su un trono da secoli disatteso. Ma non tanto di spazio mitico si tratta, quanto dello spazio di una storia che – spezzata nel suo decorso temporale dall'irrompere dell'ignoto – non ha altra scelta che quella di spiegarsi attraverso il mito. La reazione di Mocthecuzoma, il quale identifica in Cortés il serpente piumato Quetzalcóatl fuggito verso Oriente e da Oriente sempre atteso, non ha nulla di ingenuo e – soprattutto – non ha nulla di quell'irrazionalità primitiva che ci piace vedere nelle genti americane della discoperta. Anzi, in un momento di frattura, quando meno i vincoli col passato appaiono sicuri e più il mondo si abbandona in una deriva del suo significato, Mocthecuzoma reagisce nel modo più razionale: si volge all'indietro, verso il tempo fondatore della storia, per individuarvi l'evento che garantisca sopravvivenza e continuità dal passato al presente. Il tentativo è, quindi, di razionalizzare l'ignoto, di introdurlo nel tessuto quotidiano della realtà azteca. Poiché la tradizione parla di un dio che deve ritornare dall'oceano, la creatura dotata di mezzi soprannaturali – cavalli, archibugi... – che giunge dall'oceano verrà identificata con quel dio. Così, l'universo si ricompone e la sto-

ria, nutrita dei suoi miti, può continuare a dipanarsi senza generare angoscia, senza creare quella fissità di sconcerto che precede il crollo del tempo. Ma, se dalla parte degli aztechi si passa a quella degli spagnoli, la situazione cambia diametralmente. Mentre gli uni si erano convinti di avere dinanzi degli dèi, gli altri sapevano di affrontare degli uomini, che, inoltre, non avrebbero tardato a chiudere nel limbo animale, per così rimodellarli a propria immagine. È forse qui – nella disparità di comunicazione con l'altro – che meglio si chiarisce la disfatta azteca di fronte a un esercito numericamente irrisorio. Ora, gli stessi presagi che aprono il racconto indiano – nei Caraibi come in Messico, in Guatemala come in Perù – si rischiarano di nuova luce. Al di là della presenza del mito nella storia e grazie a ciò, sono espressione di un artificio mediante il quale si è tentato di rivivere la sconfitta senza traumi dal passato al presente.

Anche se non si volesse escludere a priori *la realtà di questi presagi, un così gran numero di coincidenze avrebbe di che metterci all'erta. Tutto porta a credere che i presagi siano stati inventati in un secondo tempo, ma perché? Ora possiamo notare che questo modo di vivere l'evento è completamente in linea con le norme della comunicazione, così com'è praticata dagli indiani. Invece di percepire il fatto come un incontro puramente umano – l'arrivo di uomini avidi d'oro e di potere – ma, è pur vero, inedito, gli indiani lo integrano in una rete di rapporti*

naturali, sociali e soprannaturali, dove l'evento perde subito la sua singolarità: viene in qualche modo addomesticato, assorbito in un ordine di credenze già esistente. Gli aztechi percepiscono la conquista – ossia la disfatta – e al tempo stesso la superano mentalmente, inscrivendola in una storia concepita secondo le loro esigenze (non sono gli unici a comportarsi così): il presente diviene intelligibile, e al contempo meno inammissibile, dal momento che lo si può già vedere annunciato nel passato (Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique*). Quando Mocthecuzoma si reca incontro a Cortés sulle soglie di Messico e, infine faccia a faccia con Quetzalcóatl in ritorno, gli esprime parole di benvenuto e ricorda le ere trascorse, il recupero del mito e il suo inserimento nella storia ha toccato il punto estremo. Da questo momento, può avviarsi soltanto quella parabola calante profetizzata in apertura dagli otto sconvolgimenti naturali. Ora, nel contatto, sono due modi di vivere la storia che si congiungono e, fatalmente, si dimostrano inconciliabili. Nonostante il tentativo degli aztechi e la loro meditata rassegnazione, la conquista non può evitare di configurarsi come un trauma, per quanto il trauma sia stato ricomposto nel senso globale del mondo indiano. È lo sforzo della memoria dei vinti che si adopra a ricomporre un disegno che – nella sua compostezza – esiste solo attraverso la voce dei sopravvissuti registrata da Bernardino. Al di là del racconto, la realtà parla di una violenza che ha origine negli uomini, non negli dèi. E, di questa sopraf-

fazione, il racconto stesso si rivela infine consapevole, quando – narrato il primo incontro di Mocthecuzoma con Cortés – procede senza più suggestioni magiche e senza più individuare negli spagnoli creature soprannaturali. Se dapprima la cultura azteca si ricostruiva nei toni di una favola, fra divinità emerse dal mare e imperatori paralizzati dall'angoscia, in seguito il mondo destinato a tramutarsi in una colonia diviene fondale di una guerra che nulla ha più di sovrumano. Ormai, la memoria volge al termine nel resoconto di fatti d'armi ripetitivi, di scontri e carneficine che vengono comunicati in monotonia di ritmo. Sino a quell'ultima scena in cui Cortés seduto dinanzi al vinto Quauhtemoctzin – erede di Mocthecuzoma e responsabile dell'estrema resistenza – sintetizza l'impresa di guerra in una richiesta di oro e di pietre preziose. Qui, il racconto si interrompe bruscamente, ma, oltre il caso che può averne determinato l'interruzione, in questa rozza profanità tanto in disaccordo con l'inizio sacrale sembra di ravvisare un cedimento estenuato della memoria indiana, che dal passato ha toccato il presente. Come se il tentativo di saldare i due tempi si mostrasse d'improvviso vacuo alla vista irrefutabile dell'ordine imposto dai dominatori... Come se lo sforzo si rivelasse inutile ai suoi stessi artefici, colti da afasia dinanzi all'evidenza del crollo che – nel divenire storico – non ha potuto essere evitato, dinanzi all'inefficacia dei propri miti alle prese con la volontà spagnola di non conoscere. Si ritorna, così, a quel massacro cui Bernardino ha potuto

ovviare soltanto con una scrittura, affidando comunque ai secoli a venire la cronaca esterrefatta di un sanguinoso disincontro. E, intrecciata a questa, la vicenda segreta – individuale e collettiva al tempo stesso – delle fascinazioni dell'Europa per le terre della differenza e dell'annientamento.

gennaio 1983