

Diego Durán e lo studio (etnografico?) del mondo náhuatl.

Appunti per una ricerca in corso

Lorenzo Casarotto

Sono arrivato qui rappresentando la voce di Cristo nel deserto di quest'isola [...] questa volta però state commettendo un peccato mortale e in esso vivete e morite per la crudeltà e tirannia che adoperate verso questa gente [...] Non sono uomini questi? Non hanno spirito razionale?

Le parole di Antonio de Montesinos, tratte da un sermone del 21 dicembre 1511, si possono considerare l'esordio di un denso dibattito spagnolo sulla natura degli indios¹.

¹ Il concetto di 'alterità', com'è noto, appartiene ad una tradizione che risale a molto lontano nella cultura occidentale. Per il concetto antico di 'barbaro', cfr. Baslez 2008: 184. Si comincia così a stabilire un legame indissolubile dell'Io rapportato all'Altro che ancora oggi è oggetto di eterogenee ricerche. Lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identità (Kristeva 2014: 5). Per Diderot, che scosta leggermente i termini del problema, esiste una distinzione tra 'barbari' e 'selvaggi'; i 'selvaggi' esistono solamente in un particolare ambiente culturale, mentre i 'barbari' sono con noi sempre, non importa quanto siamo civilizzati (Pagden 1993: 160-161). La prima reazione spontanea nei confronti dello straniero è quella di immaginarlo come inferiore, diverso da noi. Non è un uomo, o se lo è, è un barbaro inferiore. Se non parla la nostra lingua, non ne parla alcuna, non sa parlare (Todorov 2014: 192). Eppure è attraverso l'Altro che l'Io si sostiene e trova credito: la nostra anima si muove soltanto a credito, legata e costretta al desiderio delle altrui fantasie (Montaigne 1970: 857-858). Per comprendere il senso della definizione di 'alterità' bisogna ricorrere al fenomeno definito da Freud 'disagio della civiltà', in cui si sostiene che l'uomo europeo è incapace di sopportare il peso della frustrazione che la società gli impone perché legato al perseguimento degli ideali civili (cfr. Freud 2000: 555-630). È proprio questa insoddisfazione che porta l'occidentale ad



invidiare l'uomo primordiale libero da qualsiasi restrizione pulsionale. Una relazione aspra, difficile, a volte impossibile, dove il dialogo con l'Altro, che ci abita in un lontano e misterioso 'altrove', viene intrapreso o negato (Freud 2000: 602). Lo straniero viene rifiutato ma allo stesso tempo ci identifica nello spazio (Kristeva 2014: 198) e questo ci fa perdere il senso del limite, il sottile confine che divide e unisce. Questo rapporto di identificazione-proiezione sta alla radice dell'accesso alla nostra autonomia (Kristeva 2014: 198). Una forma celata di paura che spinge a chiuderci in noi stessi per non dover varcare la frontiera eterotopica (Foucault 2006: 18). Cerchiamo l'uguaglianza senza che ciò significhi l'identità, ma vogliamo anche la differenza senza che degeneri in superiorità/inferiorità e desideriamo vivere la differenza nell'uguaglianza (Todorov 2014: 301). Il 'viaggio' è lo spazio privilegiato dell'incontro per mettere a fuoco la storia del lungo cammino attraverso il quale, in Occidente, è divenuto possibile un pensiero verso l'Altro e verso la diversità (Kilani 1994: 19). Ed è proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi che ci identifichiamo nel modo più completo con ciò che cerchiamo di negare: contestando l'umanità di coloro che appaiono i più 'selvaggi' o 'barbari' fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico (Lévi-Strauss 2002: 12). Per una panoramica più ampia sui recenti studi postcoloniali, molti autori hanno analizzato tale relazione in un'accezione spaziale, politica e culturale (come Dussel, Foucault, Kristeva, Said, Todorov che provano a definirci dentro lo spazio altrui). Ciò che però oggettivamente manca è un'analisi approfondita dei testi che hanno segnato l'inizio di questo eterno avvicinamento ed allontanamento rispetto all'Altro. Memorie, diari di bordo, *Relaciones de sucesos*, *Gazetas* sono uno strumento necessario e ancora inesplorato per comprendere e riempire il gap tra quelli che sono i testi dell'epoca e quello che la storia ci ha consegnato. Le conseguenze del viaggio atlantico posero all'Europa una questione: che tipo di sistema sociale si poteva organizzare in terre sconosciute fino a quel momento? Questo interrogativo rappresentò per la Spagna una serie di difficoltà giuridiche in primo luogo, ma anche politiche, sociologiche, economiche e genericamente culturali. Dato le rapide incursioni europee alla ricerca di materie prime e schiavi, si impose ben presto un forte regime sugli indigeni americani. L'incontro con le tribù che praticavano forme di antropofagia rituale crea, agli occhi degli europei contemporanei, l'idea che gli amerindi debbano essere schiavizzati e perseguiti senza nessun tipo di remissione. Il primo riconoscimento di dignità e libertà arrivò probabilmente attorno al 1500, quando i re cattolici – obbligati ad una riflessione morale – ordinarono che i vassalli indigeni della corona spagnola fossero messi in libertà. Le istruzioni e i programmi erano una cosa, il compimento di essi un'altra. Una decina d'anni più tardi, nel 1511, il frate Antonio de Montesinos – scandalizzato dal continuo invio massivo di schiavi indigeni nell'isola di La Española – volle denunciare lo sfruttamento e il conseguente assassinio di questi ultimi, con lo scopo di mettere in dubbio l'autorità della presenza spagnola nel Nuovo Mondo.

Ciò che suscita interesse è che all'interno dello stesso clero si possono incontrare opinioni contrastanti, come quella di padre Ortiz, il quale non ha nessun dubbio nel denigrare la natura umana degli indigeni:

Sono incapaci di apprendere [...] non sviluppano nessuna delle arti o ingegno umano [...] attorno ai dieci anni di età sembrano essere un po' più civili ma più tardi si trasformano in bestie selvagge. Dio non ha mai creato una razza più colma di vizi [...] gli indigeni sono più stupidi degli asini e rifiutano qualsiasi tipo di progresso. (Hanke 1985: 35)²

Per offrire una inedita prospettiva – dal punto di vista 'interno' del problema – è interessante osservare ed analizzare la figura di Diego Durán, storico e religioso spagnolo. Nato a Sevilla nel 1537 da una famiglia ebrea convertita al cristianesimo, fu costretto a fuggire con essa all'età di soli sei anni giungendo nel Vicereame di Nuova Spagna. L'effervescenza che il processo di evangelizzazione stava vivendo in quel momento lo indirizzò ben presto alla vita religiosa, tanto che nel 1556 diventò membro dell'Ordine di San Domenico. Tra le svariate attività che egli dovette svolgere, ebbe modo di entrare in contatto con saggi *aztecas* e conseguentemente poté studiare documenti antichi. Preso possesso di numerosi materiali, da lui considerati di enorme fascino, riuscì a redigere tra il 1570 e il 1579 la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, opera considerata di maggior prestigio dagli studiosi.

Ciò che sembra più probabile, dunque, è che Durán si orientasse verso l'ordine dei domenicani non tanto perché la considerò un'opportunità per la meditazione teologica, ma per dedicarsi piuttosto alla missione di salvazione delle anime mediante la predicazione della parola di Dio.

L'opera del cronista fu, è stata ed è una delle fonti di maggior importanza per conoscere ed approfondire con più precisione il processo di evangelizzazione nell'area messicana intorno all'ultimo quarto del XVI secolo. Durán fu uno dei frati che con impegno, dedizione e perseveranza denunciò i cattivi risultati della missione cristiana in America, dato che si

² Tutte le citazioni contenute nell'articolo sono in mia traduzione.

rese conto che gli indigeni continuavano in segreto a seguire la celebrazione dei propri dei non dando importanza all'ascolto del Vangelo.

Secondo il parere del frate, l'evangelizzazione dell'area messicana non poteva progredire se prima di mostrare il volto del vero Dio agli indigeni non si cancellavano dalla loro memoria le antiche cerimonie in onore delle loro divinità.

Grazie al notevole sforzo e all'intensità che Durán mise nell'indagare la storia, la cultura e le abitudini degli indigeni – soprattutto la tribù dei tenochca – la sua opera fu di fondamentale importanza per conoscere dalla prospettiva più vicina il mondo náhuatl prima dell'arrivo degli spagnoli.

In queste pagine, la mia proposta è quella di iniziare a indagare il modo in cui Durán decise di interpretare la storia degli indios mettendola a confronto con la storia universale cristiana (paragone a dir poco decisivo per capire effettivamente il lavoro del domenicano come prodotto storiografico).

Siamo coscienti del fatto che Durán non fu l'unico a provare ad includere gli abitanti del Nuovo Mondo nell'universo della cristianità; religiosi, *conquistadores*, funzionari della nobiltà misero mano per provare a spiegare le connessioni tra i due mondi. Tuttavia, dobbiamo considerare che il frate acquisì un profondo affetto per questa terra, dato che la considerò fin dal suo arrivo come la sua nuova patria. Provò a dimostrare – nella stessa misura di qualsiasi altro popolo fedele a Dio nel mondo – che le terre di Nuova Spagna formavano parte dell'obiettivo finale del pensiero cristiano: la salvezza delle anime.

Durante la stesura della sua opera già si poteva intravedere quel tipo di processo mediante il quale l'americano cominciò a rendersi conto della sua persona come individuo; gli storici definiscono *criollismo* questo fenomeno, il quale ci permette di comprendere il lavoro del cronista.

Tale concetto si rivolge ad alcuni settori della società di Nuova Spagna; personaggi della vita pubblica – come per esempio religiosi, discendenti di *conquistadores* ed indigeni facenti parte dell'élite – presero coscienza della loro identità come americani. In questa direzione il *criollo* non è solamente un uomo nato in America da genitori europei, «ma colui che non per forza è nato in queste terre, ma che comunque si senta parte di coloro che sono nati qui» (Manrique 1994: 433).

Dunque un *mestizo*, un indigeno o uno spagnolo qualsiasi possono essere *criollos*: tuttavia ciò non dipenderà tanto dalla ‘razza’ ma dalla partecipazione in questa presa di coscienza di appartenere alla società di Nuova Spagna.

L’aspetto più importante di tale evento è che fu generato dalla necessità dell’americano di delineare la sua identità, definire i suoi limiti come persona, visto che gli eventi storici facevano pensare ad un uomo con l’animo spagnolo ed il corpo americano. Le prime espressioni del già citato fenomeno furono il desiderio sempre più forte degli americani di dimostrare che anche la loro terra faceva parte del piano divino. L’interpretazione della storia indigena è ciò che portò a termine nei suoi lavori Durán.

Se si pensa al *criollismo* come un torrente, tutti riconosceranno che il suo corso non è sempre costante: in alcuni punti è stretto, in altri è rapido, a volte è lento oppure è interrotto. Allo stesso modo, la presa di coscienza di appartenere ad una terra chiamata Nuova Spagna fu diversa ed alquanto originale, in funzione delle circostanze storiche nel quale si trovarono ognuno dei suoi attori.

L’effettiva presenza delle terre amerindie obbligò l’europeo a spiegare l’esistenza di un qualcosa di non previsto nel disegno divino del mondo. Tuttavia, le implicazioni di questo evento furono più profonde per i primi europei che si insediarono e che fecero di queste incredibili terre la loro nuova casa. Durán apportò nuove idee valide per collocare gli abitanti che vivevano nel Nuovo Mondo dentro i confini della storia universale cristiana.

La *Historia de las Indias* è un’opera che trova le proprie radici nella tradizione mexica *tenochca*. In essa il suo autore incluse gli indigeni nel progetto divino di salvezza riprendendo due aspetti fondamentali della coscienza storica del gruppo; il primo fu l’idea circa la sua origine, in cui si voleva dimostrare che i naturali erano creature di Dio e pertanto potevano partecipare alla redenzione dell’anima; il secondo fu il vincolo che si aggiudicarono gli abitanti di Tula Xicocotitlan come loro eredi culturali per spiegare in forma concreta l’arrivo del cristianesimo.

Parlando dell’origine dei nativi americani il domenicano sottolinea la necessità di

trattare [...] dell'origine e principio di queste nazioni indigene, ai nostri occhi tanto nascosti ed incerti che per dire la pura verità fu per esse necessario [...] il prodigio della rivelazione divina [...]. Sarà importante avvicinarci col sospetto e con le congetture alle troppe occasioni che questa gente ci ha offerto col suo infimo modo e la maniera di comportarsi, e con la sua conversione così infida e così simile a quella degli ebrei. Potremmo come ultima cosa affermare essere essi naturalmente ebrei e gente ebraica, e credo che non incapperebbe in errore capitale chiunque lo affermasse. (Durán 2018: 53)

L'affermazione del frate è di rilevante importanza e possiamo estrapolarne alcuni punti significativi. Come primo fattore si segnala che, al principio, l'origine dell'indigeno era 'incerto', dato che questa gente non apparteneva allo schema del mondo conosciuto. Nonostante ciò l'autore aggiunge che tale evento straordinario si verificò grazie alla volontà di Dio. Perciò, a partire da una prima caratterizzazione della natura degli indigeni, attribuendo loro «un infimo modo e maniera di comportarsi» e una «conversione così infida», li caratterizza fin da subito – nell'immaginario cristiano – come ebrei.

Gli argomenti che diedero forza ed intensificarono la relazione degli abitanti del Nuovo Mondo con gli uomini del popolo di Israele ebbero come pilastro imprescindibile l'immagine dell'ebreo costruita nell'Antico Testamento. Lo storico vuole inquadrare l'origine degli amerindi in questa maniera:

Avremo come principale ragione il far parte di questa nazione; e come alcuni vecchi saggi con ormai molti anni alle spalle sono riuscito a trarre la conclusione che il popolo indigeno, venuto da strane e remote regioni, fece un lungo e tormentato cammino per arrivare a possedere questa terra, trascorrendo molti anni e mesi per arrivare ad essa. (Durán 2018: 53)

Qui si possono chiaramente apprezzare le analogie degli indigeni con gli ebrei. Inoltre a partire dalle Sacre Scritture lo storico ricorse a

testimonianze orali – ascoltando in particolare la voce degli anziani – per certificare che entrambi i popoli condividevano un lungo percorso cominciato da luoghi molto lontani fino alla terra promessa. Evidentemente mise sullo stesso piano le migrazioni indigene del periodo postclassico mesoamericano dal 900 circa fino al 1521 – del quale non poteva ovviamente sapere nulla, eccezion fatta di ciò che gli era stato trasmesso dalle testimonianze orali – con l’Esodo ebraico raccontato nell’Antico Testamento. Durán – attraverso lo studio di fonti eterogenee – falsificò abilmente le tracce per riuscire a identificare gli ebrei alla ricerca della Terra Promessa coi popoli indigeni, con i quali i primi si sarebbero uniti dopo un cammino lungo e tormentato verso il Nuovo Mondo.

Un altro aspetto abbastanza sorprendente è che l’autore riuscì a stabilire alcune connessioni in questioni molto sottili come il cibo e l’abbigliamento. Così ci racconta:

Vedendola così vicina e simile a ciò che è riportato nella Sacra Scrittura, non posso permettere nella maniera più assoluta di lasciarmi persuadere da una popolazione la quale si manifesta e si vede chiaramente; voglio che vengano considerati i riti, le idolatrie e le superstizioni appartenenti alla loro cultura; il fatto di andare a sacrificare in cima alla montagna, sotto gli alberi ombrosi, nelle grotte e nelle caverne [...] l’accendere e il bruciare l’incenso, l’uccidere i loro figli e figlie ed offrirli come vittime ai loro dei. Sacrificare bambini e mangiare carne umana, uccidere i prigionieri e i nemici di guerra, cosa di stampo puramente giudaica [...] come recita Davide nel Salmo 105 che vedendosi tormentati da Dio, reclamavano ad egli di essere perdonati nella grazia della sua misericordia. Ma dopo essere stati dimenticati tornarono ad idolatrare. (Durán 2018: 59-60)

Il frate interpretò, insomma, le pratiche religiose degli indios in relazione alle cerimonie del popolo di Israele riportate nelle Sacre Scritture. Nonostante tutto, la prova più tangibile che confermava le ipotesi di Durán fu offerta proprio dalla sua personale esperienza come missionario. In effetti, l’insistenza degli indigeni di Nuova Spagna nel continuare a celebrare le loro pratiche religiose – nonostante il ricevimento del battesimo – e l’instancabile lotta dei missionari per raggiungere la loro

totale conversione, gli ricordò quelli che egli considerava i difetti del popolo di Israele menzionati nel *Salmo 105*.

Nella *Historia de las Indias* Diego Durán rappresentò un'immagine negativa degli abitanti naturali del Nuovo Mondo, i quali furono considerati persone di basso intelletto, idolatre e superstiziose. Tuttavia è anche evidente che utilizzò tali sprezzanti forme solo nel momento in cui si trovava ad analizzare le loro pratiche religiose. In realtà, come già detto, si può vedere un commovente orgoglio da parte del domenicano nel descrivere sia gli indigeni sia le terre di Nuova Spagna. Per esempio, per quanto riguarda gli abitanti di Tezcoco, città dove visse da bambino, Durán delineò così la sua gente: «In tutto risplende come uno smeraldo brillante; graziosa lingua possiedono, elegante e illustre, dotati di grande retorica, la cui pulizia nell'esprimersi può essere paragonata a quella di Toledo in Spagna» (*Ivi*: 63-64).

E infine, descrivendo alcune regioni di Nuova Spagna, come per esempio Cuauhnahuac, le considerò: «Sicuramente la terra più bella e deliziosa che si possa trovare nel mondo, che se non fosse per il tremendo caldo sarebbe a tutti gli effetti un paradiso terrestre» (*Ibidem*).

Tutto quanto finora riportato è utile per determinare l'atteggiamento del domenicano: egli voleva testimoniare il fatto che queste terre – abitanti inclusi – non sarebbero state dimenticate da Dio; vale a dire che tutti i secoli in cui rimase nascosta agli occhi degli europei non furono colpa del Creatore. Per dimostrare che le terre di Nuova Spagna facevano parte del piano divino di salvezza, l'autore propose l'esistenza di un'evangelizzazione in America anteriore all'arrivo degli spagnoli, a partire dal seguente personaggio:

Prima che cominci a parlarvi in maniera specifica degli dei, dei riti e delle cerimonie che venivano fatte, voglio menzionare un grande uomo che portò a questa terra il culto che insegnò durante la sua vita religiosa. I messicani, avendo notizia di lui, furono stimolati a realizzare cerimonie e culti, ad adorare gli idoli, ad edificare altari e templi in loro onore e ad offrire sacrifici umani. (Durán 2018: 17)

Nella memoria náhuatl Topiltzin, uno dei governatori di Tula Xicocotitlan, e Quetzalcóatl – il dio serpente con le piume – tendono a fondersi nella stessa figura. Nella sua opera, Durán prova a distinguere chiaramente i due profili; dunque, il «grande uomo» al quale si riferisce nel suo capolavoro è tale Topiltzin. Il cronista menziona questo personaggio dicendo che era una persona venerabile e che i toltechi lo onoravano come se fosse un uomo fatto santo. Durán attribuì a questa figura caratteri fisici e morali davvero lodevoli:

Dimostrava essere un uomo non più tanto giovane: la barba lunga, di un colore tra il canuto ed il rossiccio. Il naso piuttosto aquilino con qualche escrescenza su di esso. Corpo statuario: i capelli lunghi, fisico snello, dotato di grande intelletto. (cit. in Camelo 2003: 238)³

Continuando con la descrizione:

Se ne stava sempre raccolto nella sua cella pregando; poche volte si faceva vedere. Era un uomo di pochi desideri che praticava il digiuno nella sua sfera di castità. Come diletto aveva quello di costruire altari e cappelle in giro per i quartieri, affiggendo alle pareti immagini sacre (Durán 2018: 18).

Così, il domenicano pose le basi per identificare concretamente il personaggio di Topiltzin. Su questo non è necessario dilungarsi; lui stesso ci dice di chi si tratta:

Le imprese meravigliose compiute da Topiltzin e le sue gesta eroiche sono talmente celebrate tra gli indigeni che quasi hanno l'apparenza di essere miracoli, che non mi permetta di descriverli, ma che con tutto me stesso mi concentro sulla correzione della santa chiesa cattolica. Perché anche se mi devo attenere alle parole di San Marco scritte nel sacro vangelo, il quale gli fu ordinato da Dio che andasse insieme ad altri apostoli in giro per il mondo a predicare il

³ Per la storia editoriale del testo e la sua difficile ricostruzione filologica cfr. Camelo 2003: 235-242.

vangelo a qualsiasi creatura; e promettendo a coloro che credevano nella parola del Signore e che fossero battezzati per la vita eterna, di non osare ad affermare che quest'uomo sia qualche apostolo benedetto. (Durán 2018: 18)

L'affermazione non lascia spazio a dubbi: la volontà chiara dell'autore consiste nel far ricadere sopra la figura di Topiltzin il sospetto di essere stato un antico pre-evangelizzatore. Le due descrizioni precedentemente menzionate servono a Durán per formulare questa ipotesi; da qui si distinguono nettamente la spiritualità del personaggio e il suo comportamento morale. Inoltre, è importante sottolineare l'aspetto fisico che, in tutta onestà, ha poco a che vedere con i naturali delle terre di Nuova Spagna.

In un altro passaggio interessante, Durán mette in relazione Topiltzin con il glorioso san Tommaso e lo fa non solamente riprendendo le Scritture del Nuovo Testamento ma anche riferendosi all'apocrifo *Vangelo di Tommaso*, nel quale gli si attribuisce la predicazione nelle Indie. Per far sì che la figura di san Tommaso si adattasse meglio alla figura del governatore, il nativo di Sevilla insistette sulla sua indole da predicatore eremita nelle terre abitate dagli indigeni. Come possiamo notare, i toltechi per Durán non furono solamente un insieme di persone che vissero in un luogo chiamato Tula, ma rappresentavano qualcosa di più grande: i discepoli dell'apostolo san Tommaso e, in particolare, uomini che conoscevano la dottrina cristiana.

Furono molteplici gli elementi cristiani che Durán credette di scoprire tra le varie pratiche religiose degli indigeni. Citarli tutti sposterebbe l'obiettivo della mia riflessione; quello che posso fare però è menzionare solamente quelli più significativi:

Anche un anziano indio mi disse che il Papa, attraversando la città di Ocuituco, gli aveva lasciato un grande libro [...] e io, mosso da grande desiderio di possederlo, mi diressi a Ocuituco e con tutta l'umiltà del mondo pregai la popolazione che me lo mostrasse. Mi giurarono che lo avrebbero bruciato in 6 anni perché non volevano leggerlo; temendo che quel libro avrebbe causato loro del male lo bruciarono e la cosa mi diede sconforto perché forse avrebbe risposto

alla nostra domanda che si trattasse del Sacro Vangelo scritto in ebraico. Non esitai a sgridare coloro che decisero di bruciarlo. (Durán 2018: 21)

Per lo storico, la potenziale esistenza in terra americana di un Vangelo scritto in lingua ebraica sarebbe stata la prova definitiva di una evangelizzazione anteriore all’arrivo degli spagnoli; per questo, citando le parole del domenicano, percepì un enorme dispiacere nel sapere che una prova tangibile della sua teoria fosse stata distrutta.

In fin dei conti, Durán considerò reale il sospetto della missione apostolica realizzata da san Tommaso in America. Mancava però la spiegazione a due questioni: per prima cosa, se gli indios avessero effettivamente ricevuto un’evangelizzazione pregressa, qual era il motivo per giustificare la conquista di queste terre? E poi: perché fu necessaria una nuova o seconda evangelizzazione in tempi moderni?

L’autore costruisce la soluzione alle due domande partendo dalle nozioni derivanti dalla sua cultura in merito e dalle fonti indigene che scrivevano a proposito di Topiltzin-Quetzalcóatl.

Contro Topiltzin e contro i suoi discepoli si levò una grande persecuzione che oggi giustifica l’inizio della guerra contro essi; il numero di persone che aveva osservato quella legge era tanta, così come tanti erano coloro che seguivano e predicavano l’esempio di quel santo uomo e dei suoi discepoli. Il capo militare di questa persecuzione, a quanto si dice, fu Tezcatlipoca, il quale finse di essere sceso dal cielo per questo compito; finse anche di compiere miracoli, reclutando molti discepoli e gente malvagia per tormentare quei bravi uomini e cacciarli dalla terra. (Durán 2018: 19)

I naturali credevano che la caduta di Tula si potesse spiegare a partire dalla lotta tra gli dei per eccellenza, vale a dire Quetzalcóatl e Tetzcatlipoca. Questa certezza da parte degli indigeni fu interpretata da Durán come la lotta tra il disegno di salvazione della provvidenza e i tentativi perversi del nemico.

Secondo le fonti del nativo di Sevilla, Topiltzin-Tommaso e i suoi sostenitori stavano portando a termine con grande successo

l'evangelizzazione in queste terre; tuttavia, questo suscitò l'irritazione di Tezcatlipoca – considerato da tutti il demonio – che riuscì a cacciare con le sue legioni il predicatore venuto in America. L'impero che il demonio riuscì a stabilire in terre americane servì a Durán come testimonianza per spiegare la presunta persistenza idolatrica degli indigeni.

In definitiva, includere gli indigeni americani nel progetto cristiano universale fu una costante nella produzione storiografica del XVI secolo nel Nuovo Mondo. Ciononostante, ogni cronista, storico, missionario, *conquistador* apportò differenti spiegazioni secondo le possibilità che gli forniva il campo epistemologico del proprio tempo.

In queste poche righe ho cercato di portare in superficie il fondo teologico al quale mise mano il domenicano Diego Durán; un'ideologia completamente distinta rispetto a quella portata avanti da Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda perché, come già detto, Durán ebbe la possibilità di alzare lo sguardo verso l'Altro guardandolo da una prospettiva interna del problema. La sua abilità non si limita solamente alla conoscenza dei testi considerati pilastri imprescindibili della cristianità – il Vecchio e il Nuovo Testamento – ma apre un enorme ventaglio di possibilità per ragionare sugli scritti che rimasero fuori dal canone, come ad esempio l'uso del *Vangelo di Tommaso*.

A partire da questo insieme di testi, il frate diede solidità a due cardini sui quali si pose l'*Historia de las Indias*: paragonare i naturali con il popolo ebraico e l'esistenza di una pre-evangelizzazione in America iniziata da Topiltzin-San Tommaso. A proposito del primo cardine, Durán disegnò gli indigeni come creature di Dio e come esseri capaci di ascoltare il Vangelo; con il secondo cardine, invece, conferì un carattere di irrevocabile partecipazione da parte degli indios nel piano di salvezza dell'unico Dio. Inoltre, Durán conosceva molto bene le fonti orali, tanto che gli permisero di stabilire moltissime analogie con la tradizione cristiana e la storia degli indios.

Il fatto che Durán si sia posto in maniera diversa rispetto ad altri evangelizzatori è dato dal fatto che dal principio manifestò un amore e un affetto straordinari per le terre di Nuova Spagna. Tuttavia, ciò che rimase evidente fu il suo impegno nel cercare di incorporare la sua terra americana nella stessa rotta storica e nello stesso progetto che Dio aveva disposto per

tutto il popolo cristiano. Questo sforzo fu fondamentale per permettere all’abitante americano di superare l’apparente ambivalenza nella quale viveva: riconoscersi come erede culturale e storico dei valori spagnoli e allo stesso tempo come figlio della Nuova Spagna.

Per delineare in maniera ancora più approfondita l’enorme ricerca etnografica di Diego Durán, credo che ci sia un altro aspetto della sua cronaca che meriti risalto: la complessa cultura religiosa della società náhuatl. Una cultura nella quale il rito e la sua messa in scena aveva un ruolo principale nella creazione del senso delle cose. Durán espresse l’urgente necessità di documentare con precisione la maggior quantità possibile di elementi rituali; il missionario e i suoi *tlacuilos* – pittori e scrittori indigeni – copiavano codici composti in parte da glifi e il suo stile narrativo si basava su delle immagini di grande impatto per il lettore: «Pur vivendo nel 1550 come studioso e in parte testimone di quella cultura, riesce a tracciare un quadro di dei e riti con tale minuziosità e gusto che sembra quasi li abbia visti per davvero» (Garibay 1979: 17).

Questa capacità nel ricreare un registro visivo attraverso le lettere assume grande rilevanza nella raccolta di informazioni.

L’esistenza di un teatro pre-ispanico è stata accertata lungo il XX secolo. Ci sono testimonianze eloquenti riguardo lo studio delle cronache e dei codici utilizzati:

Nell’America pre-ispanica si coltivò un teatro che contò di attori adeguati nel loro ruolo, abbondanti ricorsi scenici e molteplici forme e temi. Come qualunque teatro fermamente radicato, ebbe anche un’ampia influenza sociale come forma di giubilo e per la diffusione di costumi, di credenze religiose e di grandi gesta nazionali. (Arrom 1956: 35)

Anche Fernando Horcasitas sottolinea quanto negli spettacoli descritti da Durán vengano utilizzati al loro potenziale tutti gli elementi essenziali del teatro: «attori, spettatori partecipi, messa in scena, azione. Tutto ciò è accompagnato dal canto, dal ballo e da dialoghi» (Horcasitas 1974: 38).

María Sten puntualizza che si trattava di uno spettacolo-rito, dove il rito veniva inteso come insieme di atti simbolici intesi ad introdurre la magia con l'obiettivo di orientare una forza occulta verso una determinata azione. In questo caso l'azione aveva maggior importanza rispetto alla parola. «La festa religiosa degli antichi messicani [...] era più intesa come un evento piuttosto che una rappresentazione; il suo fine era di liberare gli spettatori – che a loro volta erano attori – dal terrore che gli infondevano gli dei esoterici» (Sten 1974: 34).

Nella messa in scena del teatro náhuatl si può notare l'elemento mistico, vale a dire il sacrificio umano. Per Durán si tratta di un tema molto importante, tanto che lo analizzerà a lungo nella sua cronaca; il missionario trovava nella descrizione di tale pratica uno degli argomenti più eloquenti contro la religione pre-ispanica. Negli ultimi tre capitoli del *Libro de los ritos* spiega come opera nell'animo della società azteca la cosiddetta economia sacrificale, tema che ci fa capire come sia la direttrice principale del già citato libro. La rilevanza che dà Durán all'elemento del sacrificio è direttamente proporzionale all'importanza che aveva nel culto religioso dei náhuatl.

Nella cosmovisione mesoamericana l'energia dell'universo veniva concepita come una riserva di consumo con la virtù di avere un limite. L'equilibrio della produzione ed il consumo di energia è una questione essenziale per la perpetuazione della vita [...] Solo nell'equilibrio delle forze può esistere l'universo e tutto ciò che contiene. (Duverger 2005: 29)

Durán appare un testimone del significato del rito e della messa in scena nel mondo náhuatl pre-ispanico. Dopo la conquista, il fiorire del teatro di evangelizzazione del XVI secolo è forse uno dei fenomeni culturali dove si denota l'importanza della cultura drammatica dei náhuatl. Grazie a questo strumento – va specificato che fu uno dei tanti utilizzati – gli indigeni si convertirono al cristianesimo creando un ponte tra le due culture. Il rito e il dramma ebbero un'importante funzione nella società di Nuova Spagna. Era un mezzo di costruzione di significato, a

partire dal quale gli individui condividevano elementi culturali che li integravano all'interno della comunità.

L'idea di un microcosmo immerso in una specie di teatro perpetuo è di grande interesse e ci fornisce nuove linee guida per capire significato e simbolismo delle complesse espressioni culturali di questa società; inoltre, è la testimonianza di un fenomeno drammatico collettivo che non può essere eluso al momento di definire l'origine del teatro in Messico.

Bibliografia

- Arrom J. J. (1956), *El teatro de Hispanoamérica en la época colonial*, Anuario Bibliográfico Cubano, La Habana.
- Baslez M-F. (2008), *L'Etranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- Brugnolo S. (2017), *La tentazione dell'Altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Carocci editore, Roma.
- Camelo R. (2019), *Fray Diego Durán*, in *Historiografía mexicana*, vol. 1: *Historiografía novohispana de tradición indígena*, J. A. Ortega y Medina, R. Camelo, J. R. Romero Galván, ed. Elettronica, México, Univ. Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 229-258.
- Chemmachery J. (2013), *The Uncanny: Fear and the Supernatural in the Colonial Short Fiction by Rudyard Kipling and Somerset Maugham*, in *Helpless Imperialists: Imperial Failure, Fear and Radicalization*, M. Reinkowski, G. Thum (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 68-91.
- Cocchiara G. (2004), *L'eterno selvaggio*, Sellerio editore, Palermo.
- Durán D. (2018), *Historias de las Indias de Nueva España E islas de Tierra Firme*, Forgotten Books, Londra.
- Duverger C. (2005), *La flor letal: economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault M. (2006), *Utopie. Eterotopie*, Cronopio, Napoli.
- Freud S. (2000), *Il disagio della civiltà*, in *Opere complete*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 555-630.
- Garibay A. M. (1979), *Panorama literario de los pueblos nahuas*, Porrúa, México.
- Hanke L. (1985), *La humanidad es una*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Horcasitas F. (1974), *El teatro náhuatl: épocas novohispana y moderna*, UNAM, México.
- Kilani M. (1994), *L'invenzione dell'Altro. Saggi sul discorso antropologico*, Edizioni Dedalo, Bari.

- Kristeva J. (2014), *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'Altro, l'Identità*, Donzelli editore, Roma.
- Lévi-Strauss C. (2002), *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino.
- Manrique J. A. (1994), *Del Barroco a la Ilustración*, El Colegio de México.
- Montaigne M. (1970), *Saggi*, Mondadori, Milano.
- Pagden A. (1993), *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*, New Haven, London.
- Said E. (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano.
- Sten M. (1974), *Vida y muerte del teatro náhuatl*, Secretaría de Educación Pública, México.
- Taylor C. (2006), *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari.
- Taylor C., Habermas J. (2008), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Todorov T. (2014), *La conquista dell'America. Il problema dell'Altro*, Einaudi, Torino.
- Vargas Llosa M. (2010), *Il narratore ambulante*, Einaudi, Torino.

L'autore

Lorenzo Casarotto

Assegnista di ricerca e docente a contratto di Letteratura spagnola dei Secoli d'Oro presso l'Università degli Studi di Padova. Attualmente si sta occupando dell'edizione critica dei *Dialoghi* di Massimo Troiano nell'ambito del Progetto PRIN 2022 dal titolo *SpaNice: Modelli culturali spagnoli nella Venezia della prima età moderna*.

Email: lorenzo.casarotto@unipd.it

Come citare questo articolo

Lorenzo Casarotto, *Diego Durán e lo studio (etnografico?) del mondo náhuatl*.
Appunti per una ricerca in corso, "Medea", X, 1, 2024, DOI: [10.13125/medea-6088](https://doi.org/10.13125/medea-6088)