

## IL PUNTO DI VISTA DELL'ALTRO

Mercedes Fernández Martorell

Dal mio primo lavoro sul campo, quindici anni fa<sup>1</sup>, in un contesto urbano, il mio interesse come antropologa si è concentrato nell'imparare a pensare le difficili e varie qualità della complessità. La mia ipotesi più generale di lavoro<sup>2</sup> è che gli esseri umani hanno una storia perché costruiscono e ricostruiscono delle interrelazioni tra di loro, tra i sistemi socioculturali e con la natura. Se la mia presentazione teorica qui è sintetica e ridotta, lo è anche la compilazione delle lettere di Pietro Martire d'Anghiera che io utilizzo<sup>3</sup>.

Si dice di Pietro Martire d'Anghiera che sia stato il primo storiografo d'America. Inoltre, in contrasto con altre tesi<sup>4</sup>, fu quello che introdusse l'espressione "Orbo Novo" che ebbe un'errata traduzione con Nuovo Mondo, e battezzò così la terra che Colombo visitò spinto dalla sua audacia.

La compilazione tematica delle lettere di Pietro Martire d'Anghiera circa la scoperta dell'America mostra il suo singolare tragitto di conoscenza dell'"altro" attraverso le notizie che gli arrivavano dai navigatori-invasori.

Egli era una voce ufficiale e come tale rappresentava un sistema – da parte del potere – di conoscenza dell'"altro" e la ricostruzione attraverso il discorso.

Quando Pietro Martire d'Anghiera racconta nelle sue lettere le notizie che gli arrivavano e quello che pensava sull'America, egli, come vedremo, non solo raccontava le implicazioni simboliche del vestire nel suo sistema socioculturale e in quello dei suoi lettori, ma anche il fatto che l'"altro" viveva in una realtà che, anche se ignorante e senza ordine, era diversa. Configura un altro sistema socio-culturale.

Sul primo viaggio di Colombo Pietro Martire d'Anghiera scrisse ad Ascanio Sforza Visconti, cardinale Vice cancelliere, nella lettera 134: "L'isola ha parecchi re, ma nudi, e come loro, tutte le persone di ambo i sessi. Anche se quella gente si accontenta delle cose naturali, giacché vive nuda e si ciba soltanto con i frutti degli alberi e con un certo pane fatto di radici, sente l'ambizione del comando e per questo si uccidono gli uni con gli altri con archi e aguzze lanciae bruciacchiate. Il capo vinto si deve sottomettere al vincitore, come se ci fosse tra loro, come tra di noi, il tuo ed il mio, e come se avesse il desiderio di fasto e ricchezza e quindi quantità di denaro. Puoi pensare – Cosa possono desiderare coloro che stanno nudi?"

È interessante che in questa, come in tante altre delle lettere compilate sul tema, l'autore presenta la nudità come criterio indiscutibile per squalificare e minimizzare qualsiasi comportamento di esseri umani che mancano di vestiti. È rilevante come, in questa terza lettera, datata settembre 1493, resta chiaro che questi esseri sono un "altro", che caratterizzano il loro sistema di vita in modo diverso, come un tutto.

Considero evidente l'affermazione di Marshall Sahlins<sup>5</sup> che "...un avvenimento non è solo un *evento* del mondo, è una relazione tra un certo *evento* e un sistema simbolico". Pietro Martire d'Anghiera ha esplicitato questa affermazione teorica in diverse occasioni. Una di esse in una lettera indirizzata a Pomponio Leto, uomo insigne e amico (lettera 146), nella quale si parla degli incontri sul primo viaggio di Colombo: "Castrano i bambini, come noi i polli quando sono grandi e grossi, li decapitano e li mangiano. I nostri hanno avuto le prove quando all'avvicinarsi delle navi, atterriti dalle dimensioni di esse, i cannibali abbandonarono le loro case e scapparono verso la montagna e i boschi. I nostri

entrarono nelle case dei cannibali, che sono rotonde, fatte con tronchi messi in piedi, e trovarono appese ai tronchi gambe di uomini salate, come noi solitamente facciamo con quelle di maiale, e la testa di un giovane appena ucciso, ancora piena di sangue, e pezzi del medesimo giovane in pentole per cucinarle insieme alla carne di oche e pappagalli, e altri messi al fuoco per arrostarli". Parlare del proprio sistema di comportamento e del suo significato per interpretare quello dell'"altro" rende chiaro l'uso del proprio sistema simbolico per leggere l'*evento*.

Si pone un problema fondamentale. Se l'"altro" è letto come un *evento* nell'ambito del sistema simbolico degli invasori, che significato o che valore ha poter dire che quegli esseri furono l'"altro", un sistema socioculturale diverso?

Non c'è dubbio che la coerenza e la validità dell'affermazione di Claude Lévi-Strauss nella sua ultima opera<sup>6</sup>: "Non dimentichiamo che agli uomini del secolo XVI la scoperta dell'America affermava più che rivelava la diversità di usi e costumi. Questa scoperta si offriva insieme ad altre, importante ai loro occhi: i costumi egiziani, greci e romani che lo studio dei grandi autori dell'antichità faceva evocare [...]. Di fatto Las Casas si compiace di catalogare tutti i punti di paragone tra gli usi degli indios e quelli delle antiche società. A chi si sorprende dei costumi e dei riti degli indios, Acosta consiglia di affidarsi ad autori come Eusebio di Cesarea, Clemente di Alessandria, Teodoro di Cirene, Plinio, Dionisio di Alicarnasso, Plutarco, per trovare di simile e anche di peggio".

È vera e interessante la ricerca e l'interpretazione delle fonti adoperate dagli uomini del secolo XVI per conoscere quella realtà. Ma è anche necessario capire cosa accadde dal punto di vista concettuale.

Il riconoscimento della diversità di abitudini presuppone il concettualizzare l'esistenza dell'"altro" come quella della differenza culturale (in questo caso col risultato di spoliazione e annientamento), significa accettare che l'"altro" si trova al margine della riformazione del *noi*, del proprio sistema socioculturale. È evidente che è nel proprio contesto simbolico che si trovano tali differenze. Ma è anche certo che nell'affermazione che l'"altro" non appartiene a *noi* è possibile stabilire interrelazioni tra diversi sistemi socioculturali.

Con le parole di Pietro Martire d'Anghiera voglio approfondire questa riflessione. Egli dice a Pomponio Leto (lettera 156 dell'anno 1495): "I nostri preferiscono mangiare il pane di radici di quelle terre che non quello di frumento, perché è di sapore più gradevole e si digerisce più facilmente. Parlano per esperienza". I diversi usi sono qui adottati e accettati dagli invasori. Questo non è un fatto marginale e senza importanza, soprattutto se lo osserviamo domandandoci che cosa rappresenta l'"altro" nella struttura degli invasori.

Gli Spagnoli trovarono esseri impensabili sino all'incontro, ma portarono avanti senza mutamento i piani (impliciti o espliciti) che avevano provocato tale incontro. Dalla domanda suddetta sul posto che occupava l'"altro" nella conformazione del loro sistema socioculturale, credo possibile esporre quanto segue.

Se osserviamo i fatti da un punto di vista analitico, l'"altro" si interpretò come realtà che rappresentava la differenza culturale. Tale concetto di diversità costituiva un problema per gli invasori nel loro sistema di vita. Non soltanto avevano ampie e chiare notizie sui diversi sistemi socioculturali, ma avevano fondato il loro si-



stema di vita in città nelle quali la differenza culturale risultava come un problema in più<sup>7</sup>.

Videro l'*altro* come la differenza socioculturale dal loro punto di vista simbolico, ma è anche vero che affermarono senza titubare la loro impronta. Con il diverso si potevano stabilire non soltanto sistemi di relazioni empiriche e conosciute (scambi o guerre per esempio), ma anche interrelazioni che supponevano una vita condivisa.

È risaputo che in prima istanza per tanti amerindi gli europei furono considerati come divinità. Pietro Martire d'Anghiera scrive nella lettera 152 indirizzata a Pomponio Leto: "Loro credono che i nostri sono esseri inviati dal cielo e incominciarono a venerarli come Dei".

Questo reiterato comportamento degli amerindi non deve fare credere a un'uniformità di apprendimento dei personaggi europei. Ogni sistema socioculturale amerindio li colpì singolarmente, nel complesso delle loro differenze socioculturali.

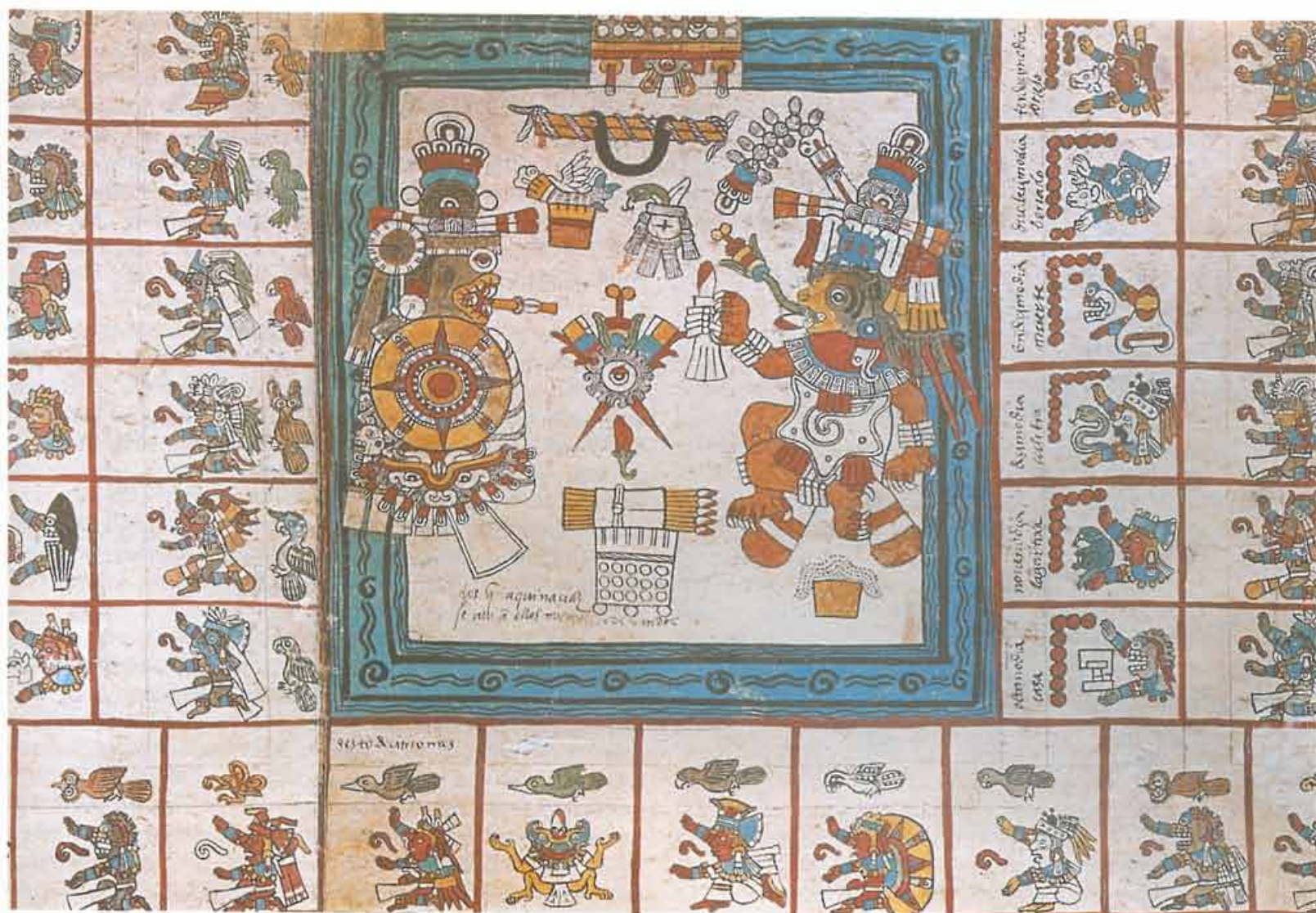
Quello che ora interessa chiarire è che quegli amerindi, avendo stabilito relazioni con l'*altro* – un *altro* anch'esso amerindio<sup>8</sup> – senza dubbio ricevettero gli europei come divinità.

Strutturalmente nei sistemi socioculturali amerindi, l'*altro* era un concetto empirico con il quale si intraprendevano relazioni concrete e si avevano risultati di lunghi processi di elaborazione. Relazioni di guerre, commerciali, alleanze e scambi concreti facevano dell'*altro* un diverso, ma non portavano alla creazione del *noi* con la differenza culturale come problema.

Gli Spagnoli e gli Europei in generale li fecero partecipare al sistema di vita amerindio, non come un *altro* ma come un *noi*. Erano personaggi che rappresentavano le loro divinità. Gli amerindi non hanno visto negli Spagnoli l'*altro*, né la differenza culturale come problema o come oggetto di interrelazione. Queste rappresentavano soltanto un processo.

Dunque se nell'insieme furono accolti come divinità, ogni sistema socioculturale amerindio li ricevette singolarmente, nell'ambito della sua singolarità, e lo stesso si può dire dei sistemi di relazioni che si instauravano tra i diversi europei e i diversi amerindi. Quello che sto proponendo è che apprendere l'*altro* e riconoscerlo come tale si porta a compimento da una struttura d'identificazioni che costituiscono i personaggi di ogni sistema socioculturale. Comune ai sistemi è che elaborano sempre una struttura che li autodelimita. In queste si osservano processi di complessità. Dal punto di vista concreto si può dire che da un lato, il meno complesso, si possono trovare quei sistemi socioculturali, come quello degli *innuit* (esquimesi), *ava* (guaranies), *nivaklé* (chulupì), *aché* (guayakies), *yanonemi* (waika), nei quali il *noi* è rappresentato con autodenominazioni che stanno ad indicare gli uomini, le persone, la gente. L'*altro* è concettualizzato come "tutto il nostro". Al polo opposto della complessità della struttura di identificazione ci sono sistemi socioculturali come quello degli Stati Uniti. Qui il *noi* attuale è la differenza culturale in astratto e su questo concetto si basa il sistema socioculturale e pertanto anche la struttura d'identificazione.

È evidente che queste strutture non sono stabilite e non ne esistono due uguali, nemmeno una misura di complessità ne presuppone una maggiore in momenti posteriori. Questa ultima affermazione è interessante perché ci permette di tornare ad avvicinarsi alla lettura teorica della considerazione che fecero alcuni amerindi sugli Spagnoli e sugli Europei ritenendoli delle divi-



nità. L'interessante lavoro di Marshall Sahlins<sup>9</sup> sottolinea come gli hawaiani (con grandi differenze interiori) considerassero il capitano Cook come loro dio ancestrale. Claude Lévi-Strauss<sup>10</sup> raccoglie informazioni sul comportamento degli indios che restavano "accampati per giorni accanto ai cadaveri degli spagnoli che avevano fatto annegare, per osservare se questi sopravvivevano o se al contrario possedevano una natura mortale".

Un lungo elenco di informazioni sui comportamenti che portano a considerare gli invasori come esseri diversi ci mette in allarme sull'opportunità non solo di fare studi particolari ma anche di poter dire che gli stranieri venuti dal mare furono considerati come un *noi*, ed è importante segnalare che sistemi socioculturali come quello degli Aztechi hanno avuto concetti simili di considerazione. Si può presumere che nel loro sistema socioculturale, che pure era in uno stato di crisi definitiva quando arrivarono gli Spagnoli, avessero elaborato una complessa struttura di identificazione che non funzionò come tale davanti a quell'avvenimento. Pietro Martire d'Anghiera raccoglie qualche notizia sulla complessità di questo sistema. Egli scrive nella lettera 717, del 1521: "A metà di questa laguna esiste una città il cui nome è Tenustitán, alias Mexico, che i nostri, dandole un nuovo nome, hanno chiamato Venezia la ricca... Sono incredibili le cose che riguardano i palazzi, i commerci e il numero di abitanti di questa città e dei suoi dintorni".

Claude Lévi-Strauss fa il punto sulla cosmovisione di quei citta-

dini". "Quando Quetzalcoatl, il Dio civilizzatore dei Toltechi (dai quali gli Aztechi, arrivati nel sec. XIII nella regione del Mexico, acquisirono la cultura), fu perseguitato, annunciò che sarebbero arrivati un giorno, dal mare, da dove spunta il sole, esseri simili a lui, colui che gli indios immaginavano sotto le sembianze d'un uomo alto, dalla pelle bianca, che portava una barba lunga e arrotondata". Questa profezia che favorì il fatto che gli spagnoli fossero considerati divinità, secondo l'autore, la conoscevano anche i Maya; Lévi-Strauss conclude: "Lo stesso che per il Perù, l'ottavo Inca, che visse intorno ai secoli XIV-XV, ricevette dal Dio Viracocha (del quale prese il nome) la rivelazione che uomini barbuti e sconosciuti avrebbero messo fine al suo impero e alla sua religione. Predizione rinnovata dall'undicesimo (nella cronologia tradizionale) ed ultimo Inca, Huayna Capac, e dove si può vedere uno dei motivi della paralisi che immobilizzò 20.000 uomini d'armi di fronte ai centosessanta spagnoli".

Bernal Díaz del Castillo<sup>12</sup> ha lasciato la sua versione su ciò che accadde nel momento dell'incontro nella valle del Messico: "... davanti a Cortés dicevano nella loro lingua che eravamo benvenuti, e in segno di pace toccavano con la mano la terra e baciavano la terra con la stessa mano". E aggiunge che, saliti sulla piramide di Tlaltelolco, "li Montezuma prese per mano Cortés e gli disse di guardare la sua grande città e tutte le altre città che c'erano dentro l'acqua e tanti altri piccoli paesi intorno alla stessa laguna, in terra, e che se prima non aveva visto bene la sua grande piazza, da



quel punto poteva vederla meglio e da lì guardavano, perché da quel grande e maledetto tempio si stava così in alto che tutto si vedeva molto bene”.

Non c'è alcun dubbio circa la complessità del sistema di vita in Messico e neanche sul fatto che Cortés e i suoi uomini furono accolti come inviati divini. Ma se leggessimo tali fatti dalla struttura d'identificazione che avevano quegli amerindi – che non era altro che il risultato del loro particolare sistema socioculturale nel momento dell'incontro – si potrebbe interpretare con maggiore profondità questo comportamento così dannoso per i suoi personaggi.

Pietro Martire d'Anghiera, come loquace rappresentante degli uomini di quell'epoca, ridicolizza gli amerindi attraverso i racconti che essi trasmettevano sulle loro credenze. Nella lettera 177 indirizzata a Pomponio Leto sulle superstizioni degli isolani scrive: “È delizioso ascoltare quel che dicono a proposito dell'origine degli uomini, giacché affermano che sono nati in altre due caverne”.

E nella lettera 180 indirizzata al cardinale di Santa Cruz aggiunge: “Ho scritto a Pomponio, che ammiro per le sue virtù, alcune cose riguardo le *ridicole* superstizioni degli isolani. Sono sicuro che gliele comunicherà”.

Credo che sia ancora più rilevante vedere come questo stesso autore mostra una strada per pensare all'*altro* che anticipa la nascita della nostra disciplina antropologica: l'evoluzionismo. Nella lettera 177 già menzionata, parla delle credenze degli isolani: “Trascuro molte cose per non farmi coinvolgere in queste *antiche* stravaganze”. Quell'impensabile *altro* è stato ubicato in un posto inventato, quello della fossilizzazione del *noi*, invece di occupare uno spazio prestabilito come il divino degli amerindi, che crearono socioculturalmente un *altro* che propiziò tempi nuovi. Conferire spazi preesistenti danneggiò i tempi dei personaggi amerindi.

<sup>1</sup>Cfr. M. Fernández Mortonell, 1984.

<sup>2</sup>Sto scrivendo un'opera nella quale penso ad una approssimazione teorica e metodologica sulle implicazioni del tema che ho presentato qui, così brevemente e schematicamente.

<sup>3</sup>Questa opera di Pietro Martire d'Anghiera è una traduzione dal latino nella quale si è tenuto conto delle edizioni latine di Alcalá (1530) e di Amsterdam (1670).

<sup>4</sup>Randles, 1980, ritiene che sia stata una lettera del navigatore Amerigo Vespucci, indirizzata al suo protettore e amico Lorenzo di Pietro de' Medici, nella quale per parlare dell'America usava l'espressione *Mundus Novus*, quella che estese il concetto.

<sup>5</sup>Cfr. M. Sahlins 1985, p. 142.

<sup>6</sup>Cfr. C. Lévi-Strauss 1991, p. 291.

<sup>7</sup>Le implicazioni teoriche di queste affermazioni fanno parte dell'opera che sto realizzando.

<sup>8</sup>E. Wolf, 1987, pone nella sua opera la questione delle interrelazioni tra sistemi socioculturali dai principi generici che credo includano l'*altro* che gli amerindi concepivano. Lévi-Strauss 1991, attraverso le sue analisi mitologiche, ha solo indicato uno dei tragitti che constatano la presenza delle interrelazioni tra amerindi.

<sup>9</sup>Cfr. M. Sahlins, cit., p. 11.

<sup>10</sup>Cfr. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*

<sup>11</sup>Cfr. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 293.

<sup>12</sup>Cfr. B. Diaz del Castillo 1982, p. 121.