

FRANCESCO SURDICH

I PROCESSI DI OCCIDENTALIZZAZIONE DELLE POPOLAZIONI INDIGENE DEL MESSICO NEI PRIMI SAGGI DI SERGE GRUZINSKI

La storia della conquista e della colonizzazione del Nuovo Mondo ha posto per lungo tempo al centro di questa vicenda – di fondamentale importanza sia per il mondo americano sia per quello europeo – la superiorità economica, sociale, politica e culturale del mondo iberico, che su queste basi avrebbe provocato la destrutturazione del mondo indio (la *leyenda negra*) o la sua incorporazione in una civiltà superiore (la *leyenda blanca*), secondo, per l'appunto, due diverse chiavi di lettura stereotipate di questi processi, rispettivamente di taglio terzo-mondista o eurocentrico, che però, in entrambi i casi, hanno attribuito un ruolo storico attivo ai colonizzatori e un ruolo passivo alle popolazioni indigene, oggetti di storia più che soggetti storici, e quindi ritenute capaci, al massimo, di assimilare le forme ispaniche in maniera tendenzialmente passiva e inerziale, da parte di chi ha sistematicamente ignorato o sottovalutato la molteplicità e la consistenza delle loro reazioni e attitudini.

Nel periodo compreso fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta del secolo scorso, questo tipo di interpretazioni, apparentemente antitetiche, ma in realtà speculari, cominciarono a essere messe in discussione da diversi approcci storici ed etno-storici di studiosi latino-americani, americani, francesi e inglesi (ricordiamo, fra i tanti, Nancy M. Fariss, George Devereux, Nathan Wachtel, Aguirre Beltrán, Solange Alberro, John V. Murra, Angel Garibay eccetera) che, influenzati dall'antropologia strutturalista e funzionalista, esplorarono e analizzarono i numerosi resti storici delle società indie, rimettendo del tutto in discussione la visione allora largamente accettata e condivisa della colonizzazione dei territori latino-americani, per farci intravedere che il mondo indigeno non era rimasto inerte di fronte ai conquistatori, come si era sempre continuato a sostenere, e che questi ultimi erano riusciti a penetrare nelle civiltà locali approfittando dei conflitti politici esistenti al loro interno. Grazie a questi studi, che permisero di infrangere la concezione stereotipata dell'unità del mondo indio americano, mettendo in evidenza le enormi differenze esistenti nei processi di destrutturazione delle diverse aree latinoa-

mericane, «siamo riusciti a sapere – come ha sottolineato Marcello Carmagnani ⁽¹⁾ – che la superiorità tecnica dei conquistatori svaniva in climi dove la polvere da sparo s'inumidiva e dove le armature si arrugginivano; che sebbene la conquista sostituisca i vertici superiori della gerarchia politica, le realtà etniche tradizionali del mondo andino e del mondo mesoamericano riuscirono a conservare una buona parte del proprio potere a livello locale; e che la destrutturazione riguardò sostanzialmente il principio della ridistribuzione, ossia i rapporti simmetrici che intercorrevano tra le diverse etnie e il centro imperiale, mentre alterò solo parzialmente il principio della reciprocità, ossia i rapporti che si svolgevano all'interno di un territorio indio» (Carmagnani, 1988a, p. XII).

A questa lettura e a questa interpretazione della storia della conquista delle civiltà indie del Centro- e del Sudamerica – rivolte a mettere in luce la complessa dialettica dell'occidentalizzazione alla quale esse andarono incontro e che attestano l'irruzione della storia (quella dell'Occidente) nel mondo indigeno, trasformato dai meticcianti culturali e biologici che attraversarono le popolazioni autoctone sotto la dominazione spagnola e portoghese – si sarebbe rifatto, a partire dalla sua tesi di dottorato, Serge Gruzinski, docente di Storia dell'America coloniale all'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Egli però abbandonò gli approcci strutturalisti e funzionalisti utilizzati dagli altri studiosi, per un'antropologia capace di far interagire gli stimoli teorici con quelli della realtà presa in considerazione, allargando inoltre l'arco temporale di osservazione a tutti i tre secoli successivi all'arrivo degli europei, nell'ambito di un processo di lunga durata, che ebbe nella conquista soltanto un momento scatenante e nella prima modernità del XVIII secolo il momento culminante.

Questo studioso sviluppò la sua ricerca in quattro saggi (il terzo realizzato in collaborazione con Carmen Bernand) pubblicati fra il 1985 e il 1989 ⁽²⁾, per ricostruire e percorrere il multiforme processo, da lui definito di occidentalizzazione e non di acculturazione, che avrebbe coinvolto le società indie messicane; un processo individuato non più nei meccanismi e nelle strategie della dominazione co-

(1) Lo studioso italiano si era confrontato con queste problematiche in un saggio dedicato alla individuazione delle dinamiche che, fra il XII e il XVIII secolo, avevano orientato i processi di ricostituzione dell'identità etnica dei zapotечи e dei mixtechi, fondati su un paziente lavoro di recupero e reinterpretazione della storia indigena capace di creare un atteggiamento mentale funzionale al nuovo contesto coloniale, in grado quindi di favorire una serie di processi di integrazione in quel nuovo contesto assieme alla neutralizzazione delle tendenze disaggreganti (Carmagnani, 1988b).

(2) Ci riferiamo a *Les Hommes-Dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale (XVI^e-XVIII^e siècles)* (1985); *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècles)* (1988); *De l'idolatrie. Une archéologie des sources religieuses* (1988); e *La guerre des images* (1990), che abbiamo utilizzato nella loro traduzione italiana (si veda la bibliografia finale). Queste tematiche sarebbero state riprese e approfondite da Serge Gruzinski anche in altri contributi, che non sono stati presi in considerazione in questa sede, nella quale ci siamo concentrati solo sui lavori che dettero l'avvio a queste riflessioni: si veda, in particolare, *L'Amérique de la Conquête peinte par les Indiens du Mexique* (1992); *L'aigle et la sibylle. Fresques indiennes des couvents du Mexique* (1994); *Histoire de Mexico* (1996); *La pensée métisse* (1999); e, in collaborazione ancora con Carmen Bernand-Muñoz, *Histoire du Nouveau Monde, II, Les métissages, 1550-1640* (1993).

loniale, ma nella capacità delle società indie di interiorizzare le imposizioni dei vincitori senza rinnegare e perdere per questo la loro identità, proprio grazie alle capacità di rielaborazione della cultura india che non fu mai annientata del tutto dai conquistatori perché gli elementi essenziali riuscirono a resistere e a sopravvivere e quindi a essere ripresi e riproposti in un nuovo contesto, così da venire utilizzati per alimentare una realtà culturale nella quale trovarono spazio sia gli apporti indigeni sia quelli ispanici ⁽³⁾.

L'elemento caratterizzante di questo processo multiforme e complesso, tutt'altro che lineare e perciò difficile da ricostruire e descrivere, che ebbe inizio subito dopo la conquista di Technotitlán, va colto, secondo Gruzinski, nel progressivo passaggio dall'espressione pittografica all'espressione scritta, vale a dire in quella «passione per la scrittura», sviluppatasi nelle comunità indie del Seicento novoispano, che permise loro non soltanto di elaborare una nuova storia, compatibile con la nuova epoca avviata dalla conquista spagnola, e suscettibile di essere trasmessa, senza la mediazione di strutture mnemoniche, alle future generazioni, ma anche di adeguarsi al patrimonio giuridico e politico del mondo ispanico. Uno strumento, quindi, in grado di pensare il passato e di inserirsi attivamente nel presente, che rappresentò una delle conseguenze fondamentali della dominazione spagnola, «se si pensa che in pochi decenni le nobiltà indigene avrebbero non solo scoperto la scrittura, ma anche cercato in molte circostanze di associarla alle forme tradizionali d'espressione – fondate sull'immagine – da esse ancora praticate» (Gruzinski, 1994, p. 4).

È questo il caso, per esempio, pure delle numerose mappe indigene, ricche di dispositivi simbolici e figurativi di origine autoctona, realizzate dalle popolazioni della Nuova Spagna nel corso del XVI e del XVII secolo, studiate da Duccio Sacchi, che non a caso è stato allievo di Marcello Carmagnani e ha curato l'edizione italiana di due saggi di Serge Gruzinski, nella sua pregevole ricerca sulle *Mappe del Nuovo Mondo* prodotte dalle strategie geopolitiche dell'amministrazione asburgica e dai primi tentativi sistematici di organizzazione centralizzata dei dati territoriali; ma anche, al tempo stesso, strumento delle rivendicazioni territoriali di settori locali novoispani, indigeni e spagnoli, ed eloquenti testimonianze della loro specificità culturale e politica (Sacchi, 1999). Queste mappe si sono infatti basate su matrici autonome, ma hanno saputo accogliere fondamentali elementi simbolici occidentali, dal momento che «sono rielaborazioni indigene di un vissuto storico profondamente traumatico e mezzo di comunicazione con l'apparato amministrativo spagnolo; sono disegnate da artisti indigeni, ma spesso sono commissionate da spagnoli, direttamente o attraverso intermediari; sono infine espressione abituale e certificazione riconosciuta e richiesta dall'amministrazione viceregia di accordi territoriali interetnici, che coinvolgono principalmente *cabildos* indigeni e *hacendados*, corpi ecclesiastici e funzionari spagnoli», per cui si può dire che «il territorio continuò a essere fissato e definito dagli attori locali» (Sacchi, 1999, p. 290).

(3) Per l'applicazione di questa chiave di lettura ai processi di penetrazione coloniale riguardanti le altre aree geografiche e culturali raggiunte nel corso dei secoli dagli europei, Gruzinski (1995).

Questo processo di occidentalizzazione, di cui Duccio Sacchi ha studiato una delle tante tracce che ne attestano le caratteristiche e la portata, si sviluppò, secondo l'analisi proposta da Serge Gruzinski nel suo saggio sulla colonizzazione dell'immaginario, attraverso tre filoni concernenti rispettivamente, oltre ai rapporti tra l'immagine e la scrittura, anche i processi di trasformazione della memoria e la cristianizzazione dell'immaginario, con la conseguente assimilazione del sovrannaturale europeo.

Al momento dell'arrivo degli europei, l'insieme delle conoscenze nelle quali era espressa e sintetizzata l'immagine del mondo condivisa dai ceti dirigenti delle diverse culture dell'area mesoamericana si basava sulla tradizione orale e sulla pittura (le *pinturas*) ⁽⁴⁾. Queste ultime abbracciavano un campo di espressione molto vasto che andava «dalla cronaca di guerra al repertorio dei prodigi e degli accidenti climatici, dagli dèi alla cartografia, dal commercio alla struttura fiscale e alla transazione dei beni» (Gruzinski, 1988, pp. 18-19), costituendo di conseguenza lo strumento di potere dei gruppi dominanti che avrebbe contribuito a costruire «un certo tipo di percezione delle cose, con particolare rapporto con il reale e con l'esistenza, che sarebbe stato profondamente rimesso in causa dalla conquista spagnola» (*ibidem*, p. 21), dalla quale venne anche dispersa e talvolta annientata gran parte di questi patrimoni orali o dipinti.

Se questo nuovo stato di cose provocò un allontanamento progressivo dalle culture tradizionali attraverso complessi itinerari che portarono dalla resistenza all'accomodamento, non determinò mai un abbandono irreversibile, come evidenzia la precocità con la quale gli *indios* si dimostrarono in grado di raffigurare la società che andava formandosi intorno e in mezzo a loro, nel tentativo di costituire nuovi rapporti con gli esseri e le cose in grado di colmare progressivamente i vuoti lasciati dalla conquista spagnola: quelli che Gruzinski, riprendendo un'espressione (*una red de agujeros*) usata dagli stessi indigeni negli *Anales de Tlaxcala*, definisce «la rete bucata».

Fu a questa logica e alla conseguente funzione alla quale le rappresentazioni della nuova realtà avrebbero dovuto assolvere, che cercarono di andare incontro opere come il *Lienzo de Tlaxcala* (1550-1566) o *Codex de Tlaxcala* (1565), che fecero gradualmente spazio a una simbologia di origine occidentale pur includendola in un insieme riconducibile ancora alla tradizione autoctona, fino a pervenire prima al *Codex Sierra*, un libro di conti che avrebbe associato immagini e glifi con testi in lingua *nahuatl* redatti con caratteri alfabetici e quindi in una forma già improntata dalla diffusione della scrittura, e successivamente al *Codex Florentinus* (1578-1579), le cui immagini non erano più delle vere e proprie pittografie, ma delle illustrazioni elaborate come supporto alla scrittura.

All'usanza rituale della pittura si venne pertanto sostituendo una tradizione secolarizzata, ricomposta secondo le regole del racconto e sottomessa alla conti-

(4) Come l'arte indigena del XVI secolo abbia costituito uno degli spazi privilegiati dell'organizzazione dei saperi precortesiani è stato messo efficacemente in evidenza, sulla scia proprio delle ipotesi elaborate a questo riguardo da Serge Gruzinski, anche da Alessandra Russo (1997).

nuità lineare della scrittura, per cui all'occidentalizzazione dello spazio corrispose quella delle rappresentazioni del tempo, delle quali Gruzinski sottolinea le molteplici sfumature e le numerose varianti, soffermandosi sia sulle caratteristiche e sulle funzioni delle *Relaciones geográficas*, le inchieste sul territorio svolte fra il 1578 e il 1582 dai superstiti dei ceti nobiliari; sia su quelle nei *Titulos primordiales*, documenti anonimi redatti nella seconda metà del XVII secolo in lingua indigena all'interno di una comunità o di un *pueblo*, che, attraverso diverse pratiche in cui si associavano l'oralità, la scrittura e la *pintura*, riunivano atti di donazione, di vendita, di concessione, di giurisdizione e di perizie sul terreno per definire i confini e sanzionare la presa di possesso di un territorio, esortando gli *indios* del luogo a difenderlo accanitamente.

Da questi testi scritti che, in una cornice relativamente autonoma, esprimono un considerevole sforzo creativo accompagnato da un'apprezzabile padronanza della scrittura, alla quale veniva affidata la conservazione, la trasmissione e la dimostrazione dell'informazione, cominciava a emergere una rilettura del passato (l'unica comprensibile dagli *indios* e al tempo stesso ratificabile dai rappresentanti della Corona e della Chiesa) che tendeva a conferire a un *pueblo* una legittimazione cristiana e al tempo stesso spagnola, fondamento di una identità comunitaria, attraverso una cristallizzazione della memoria attorno alle origini della Chiesa locale e della delimitazione del territorio, mentre i tempi del paganesimo venivano ridotti a un vago fondale in attesa, in qualche modo, dell'evangelizzazione. Ma, se la fede cristiana segna l'inizio di una nuova epoca, l'accumulazione e la confusione degli episodi, la replica dei dati e la loro eventuale sovrapposizione, il ritornare degli stessi fatti in contesti diversi e l'incertezza nell'attribuire a essi una data precisa produssero un intreccio continuo fra l'epoca preispanica e quella coloniale, come se l'apparente linearità del resoconto nascondesse le tracce di un tempo ciclico che alternativamente risale e ridiscende, se non addirittura di una certa atemporalità divina, analoga al tempo degli dèi degli antichi *nabua*, che li collocava «tanto in un lontano passato quanto in un passato prossimo o in un presente immediato» (Gruzinski, 1988, p. 133). Per la loro capacità di fondere un vissuto e una comprensione autoctona del passato con quello che gli *indios* potevano, volevano e ritenevano di afferrare e recepire del mondo coloniale, i *Titulos* – che, come abbiamo visto, si rivolgevano contemporaneamente alla comunità e ai signori della Nuova Spagna – attestano pertanto, accanto a elementi di continuità, delle notevoli capacità di adattamento e di invenzione, che denotano dei principi generali in grado di sorreggere una «struttura comune del tempo e dello spazio di natura specificatamente indigena». Vennero così rotti i ponti con le tradizioni preispaniche locali o regionali per riallacciarsi alla cosmogonia cristiana in un contesto nel quale «la memoria india, radicalmente alienata, avrebbe [...] adottato le ragioni, la logica e la retorica legittimamente del vincitore» (*ibidem*, p. 151), assumendo le più alte autorità spagnole e i santi cattolici come i garanti dell'ordine o, meglio, del nuovo ordine stabilito e dei diritti legittimi delle popolazioni.

La persistenza e la continuità, sia pure parziali e frammentarie, della tradizione, nell'ambito dei molteplici tentativi degli autoctoni di rispondere in qualche modo alla nuova realtà della dominazione coloniale, si può cogliere, sempre se-

condo Gruzinski, anche nelle diverse forme di idolatria ⁽⁵⁾ che, nonostante i tentativi di estirparla da parte del Sant'Uffizio e dell'Inquisizione, sopravvissero più o meno clandestinamente, nel corso del XVII secolo, nella gran parte della popolazione indigena, come attestano le inchieste promosse al riguardo, attorno alla metà del Seicento, da Hernando Ruiz de Alarcón e Juan Pérez de La Serna. Queste forme di «idolatria», che di fatto rappresentavano qualcosa di più di una mera espressione «religiosa», veicolando una comprensione del mondo tipicamente indigena ed esprimendo ciò che per gli *indios* costituiva la realtà e la sua essenza, nelle quali si inscriveva e si dispiegava la totalità del quotidiano, continuano infatti a essere presenti nell'ambito domestico in tutta una serie di oggetti rituali (gli «idoli del lignaggio», i *tlapialli*: canne da pesca, reti, nasse, archi, zucche, chicchi di mais e di copale, lancette per i salassi, ventose, statuette, braccialetti, giocattoli, tessuti ricamati, pietre colorate, piante allucinogene eccetera), gelosamente custoditi e conservati in piccoli cesti o recipienti talora chiusi a chiave. La loro trasmissione, che seguiva le linee di filiazione maschili o femminili e non il circuito delle parentele acquisite, mette in evidenza una memoria collegata allo stesso lignaggio, venendo a costituire in questo modo una sorta di capitale materiale e simbolico, radicato nel cuore della maggior parte delle attività degli indigeni volti a indagare e ad agire sulle forze divine, favorevoli o nefaste, che circolavano sulla superficie della Terra influenzando su ogni loro atto. Queste diverse forme di idolatria, che ci segnalano tutta una serie di saperi ereditati dagli antichi sacerdoti e perpetuati, attraverso le «invocazioni» (i *conjuros*), da figure come gli addetti agli scongiuri, le levatrici, i guaritori eccetera, esprimevano una «rappresentazione sistematica del mondo» in grado di orientare «la strutturazione emozionale del vissuto» (p. 213), fornendo una risposta alla sventura biologica e sociale e alla precarietà delle condizioni di vita e inculcando anche «un modo di vedere e di agire entro contesti distinti e complementari, quali l'ancestralità, la produzione e la riproduzione, la malattia, il focolare domestico, il vicinato, i campi, e il più lontano spazio del monte» (p. 199).

L'idolatria si presenta quindi come un processo che «forma la rappresentazione del reale e la manipolazione della realtà così concepita», oltre che «un *procedimento intellettuale* [...] che mette in gioco la memoria, l'interpretazione, la decrittazione, la previsione» e «un *sapere* che serve a pensare il corpo, il tempo, lo spa-

(5) Nello stesso anno in cui pubblicò il saggio sulla colonizzazione dell'immaginario, Serge Gruzinski, per rompere l'isolamento dell'americanistica e ricollegarla alla storia dell'Occidente, della quale rappresenta, a suo parere, il prolungamento naturale, mettendo a frutto le problematiche affrontate e discusse in un seminario biennale si impegnò, assieme a Carmen Bernand, a definire le categorie di «religione» e di «idolatria» attraverso le quali i teologi spagnoli prima e gli intellettuali europei poi hanno tentato di catalogare, comprendere e giudicare le culture indigene americane, con il risultato di vedere in esse soltanto dei riflessi deformati della civiltà occidentale, per mettere in evidenza come la crisi dell'idolatria non abbia comportato la crisi della griglia interpretativa derivata dal paganesimo antico e dalla scolastica medievale, di cui essa costituiva il fulcro, e pervenire infine a interrogarsi sul senso delle categorie religiose utilizzate ancora oggi nella ricerca antropologica e sulle aporie prodotte dalla loro applicazione acritica (Bernand e Gruzinski, 1995).

zio, il potere, le relazioni domestiche e la sociabilità». Più in generale «è un insieme di codici, una grammatica culturale che organizza ogni rapporto con il reale concepito e percepito dagli indigeni» (p. 215), che non rappresenta tuttavia «una costruzione inerte e intoccabile» (p. 221), ma si esplicita in forme caratterizzate da un notevole livello di permeabilità, di plasticità e di capacità di assorbimento in grado di aprire la strada a una trasformazione dell'immaginario e quindi della percezione della realtà: i *conjuros* avrebbero infatti gradualmente arricchito il loro rituale sia di formule (l'invocazione alla Trinità), sia di gesti (il segno della croce) insegnati dalla Chiesa, cominciando a fare appello all'intercessione di entità cristiane (santi, angeli, la Vergine) che venivano a sovrapporsi alle antiche divinità allargando il repertorio delle potenze pericolose e ambivalenti, delle quali si dovevano temere le ire e le vendette. Questa indianizzazione del sovrannaturale cristiano si accompagna infatti alla fioritura dei miracoli, alla diffusione del culto mariano, alla moltiplicazione delle immagini miracolose e al progressivo radicamento di tutti questi fenomeni, sempre più oggetto di un processo di interiorizzazione individuale, nel territorio indigeno.

L'appropriazione del cristianesimo degli invasori si accentua nella seconda metà del XVII secolo sullo sfondo costituito dall'elaborazione di quelle memorie cristianizzate che, come abbiamo visto, avevano cominciato a cristallizzarsi nei *Títulos primordiales*, e se l'idolatria continua a organizzare alcuni rapporti degli uomini con la divinità, la sua influenza si attenua un po' alla volta, nel Messico centrale, lasciando spazio soltanto ad aspetti sempre più frammentari e lontani dai loro contesti originari. Con la crescita demografica della popolazione indigena, la moltiplicazione delle *castas*, cioè di tutti i sanguemisti (mulatti e meticci), e lo sviluppo dei centri urbani e minerari, la mescolanza e l'incrocio delle razze si ampliano, anche se all'eterogeneità etnica e sociale tendono a corrispondere una diversificazione dei livelli di esclusione e una coesistenza di culture composite. Di conseguenza, nel corso del Settecento l'idolatria non avrebbe occupato più che aree marginali e periferiche, dal momento che il cristianesimo indigeno, variante di un barocco reinterpretato, riuscì ad acquistare progressivamente una pregnanza e una immediatezza capaci di coprire e spiegare ampi settori della realtà india e quindi di cristallizzare le potenzialità accumulate nei due secoli precedenti in un complesso in grado di mettere assieme il radicamento in un territorio, il culto dei santi, l'immagine che si sostituiva all'idolo, la socializzazione delle confraternite, la comunione nell'ebbrezza del succo fermentato dell'agave (il *pulque*) e la celebrazione delle feste.

Questo cristianesimo indigeno sarà in grado di assumere, sotto la direzione degli uomini-dèi, soprattutto nel periodo compreso tra il 1760 e il 1820, le forme radicali dei movimenti messianici e apocalittici, che si rivolteranno contro la dominazione coloniale e annunceranno l'eliminazione dei miscredenti, vale a dire gli spagnoli, anche se non esiste alcuna intersezione tra la strutturazione proposta dall'idolatria coloniale e quella del cristianesimo indigeno: tra questi due poli fu la stregoneria che, mescolando in un insieme eterogeneo influenze africane ed europee, assicurò delle modalità di transizione, se non di confluenza.

Con questa stimolante rilettura dei complessi processi collegati all'insediamen-

to europeo nel Nuovo Mondo, Serge Gruzinski è riuscito a dimostrare in maniera convincente che non è possibile ridurre l'occidentalizzazione ai casi della cristianizzazione e all'imposizione del sistema coloniale, perché essa animò processi più profondi e determinanti come «l'evoluzione della rappresentazione della persona e dei rapporti tra gli esseri, la trasformazione dei codici figurativi e grafici, dei mezzi d'espressione e di trasmissione del sapere, il cambiamento della concezione del tempo e del modo di credere, e infine la ridefinizione dell'immaginario e del reale all'interno dei quali gli indios furono destinati a esprimersi e a sussistere, costretti o affascinati» (p. 360).

Da qui l'invito, che non si può non condividere, «a esplorare i criteri costitutivi di realtà diverse dalla nostra e a sondare quei fattori che ne fondano la verosimiglianza, che ne garantiscono l'efficacia o ne minano la credibilità, a seconda dei tempi, dei gruppi e delle culture», perché «è forse dissodando questi terreni, misurando il carattere estremamente relativo delle nostre categorie (il tempo, il religioso...), restituendo ad altre forme espressive (il visivo, l'affettivo...) la parte che compete loro, che lo storico, l'antropologo finiranno di collezionare territori e monografie per cominciare a inventarsi nuovi modi di guardare alle cose» (p. 362).

È sulla base di queste considerazioni che Serge Gruzinski, resosi conto che «la questione degli idoli non era che un aspetto accessorio dell'idolatria» e che «la resa della sua vera portata necessitava del confronto con la problematica delle immagini» (Gruzinski, 1990, p. 15), dal momento che gli idoli indigeni avevano subito l'assalto delle immagini del cristianesimo e degli europei, ha rivolto successivamente la sua attenzione a quella che ha definito «la guerra delle immagini», a suo parere il principale strumento, assieme alla scrittura, con cui si è realizzata la gigantesca opera di occidentalizzazione del continente americano e, al tempo stesso, uno degli avvenimenti più importanti pure del nostro tempo: anche se difficile da distinguere, inglobata com'è nella banalità giornalistica o nei meandri di una tecnica ermetica, questa guerra rappresenta la posta in gioco di meccanismi sociali e culturali di cui siamo tuttora incapaci di misurare l'ampiezza presente e futura del nostro tempo. Ha preso così le mosse dal ruolo decisivo che le immagini hanno avuto nell'espansione planetaria della cultura occidentale lungo un percorso che, attraversando l'America ispanica dalle coste cubane sino a Los Angeles, dopo aver solcato il Messico coloniale moderno, porta da Cristoforo Colombo (1492) a *Blade Runner* (2019), il film di fantascienza girato nel 1982 da Ridley Scott che ha per protagonisti degli androidi creati per eseguire missioni pericolose su pianeti lontani. Androidi «dotati di una memoria trapiantata che si aggrappa a un pugno di vecchie fotografie, falsi ricordi destinati a inventare e a tener insieme i pezzi di un passato che non ha mai avuto luogo», collocati in un'immaginaria Los Angeles del 2019, dal «cielo arancione, inquinato da piogge acide, squarciato da lingue di fuoco, incombente sulle piramidi delle grandi Corporation, i cui volumi richiamano l'immagine dei santuari precolombiani di Teotihuacán» (*ibidem*, p. 9).

Lungo il corso dei cinque secoli presi in considerazione, viene pertanto messo in evidenza come l'immagine proveniente inizialmente dall'Europa sia servita a diffondere la cultura occidentale, a colonizzare le popolazioni indigene, a uniformare i territori conquistati, diffondendosi nel Nuovo Mondo a ondate successive e

ininterrotte: dall'immagine medievale ⁽⁶⁾ all'immagine rinascimentale, dall'immagine didattica all'immagine miracolosa, fino alle immagini elettroniche del giorno d'oggi. Ma, come Gruzinski aveva già messo in evidenza nei suoi precedenti saggi, lungi dall'affrontare in maniera passiva l'invasione, le popolazioni indiane, nere, meticce, spagnole hanno continuato a impadronirsi delle immagini che si pretendeva di imporre loro e che in diversi casi sono diventate espressione di identità e anche strumento di resistenza e di rivolta: sono questi il significato e la funzione di oggetti che proliferano all'interno della società coloniale, come il pane, i biscotti, gli innumerevoli dolciumi decorati con il segno della croce o con la figura di un santo; o le tabacchiere, i ventagli, gli orologi ornati da scene della Passione di Cristo; oppure ancora le calze e le sottogonne con l'effigie di Sant'Antonio, i bottoni sui quali figurano la Crocifissione, la Vergine e San Giovanni, i ricami con immagini della Vergine (*ibidem*, pp. 191-192).

Da qui l'attenzione rivolta soprattutto a un Messico coloniale e barocco, stranamente vicino a un mondo nel quale stiamo precipitando, col fascino e l'onnipresenza di un'immagine riprodotta ovunque; col meticcio razziale, religioso e culturale; col banalizzato ricorso alla droga; con lo sradicamento degli individui e delle memorie. Un Messico, terra di elezione di ogni sincretismo, dell'ibrido e dell'improvvisato, in cui le immagini cristiane delle pitture, degli affreschi e del teatro si sarebbero sostituite agli idoli andati distrutti e alle visioni proibite del sogno e dei mondi ancora accessibili col consumo degli allucinogeni; un Messico che ha sviluppato la sua storia attraverso una sbalorditiva successione di eventi, dalle monumentali «messe in scena» del teatro religioso (degne, secondo Gruzinski, di un *kolossal* alla De Mille) al confronto, senza esclusione di colpi, tra questo e quel convento e tra le diverse immagini della Madonna, i cui esemplari più celebri furono la Vergine messicana di Guadalupe e la Madonna di Copacabana sulle Ande, fino all'esperienza del *muralismo* della prima metà del Novecento, che sembrò richiamare per certi aspetti le ambizioni evangelizzatrici degli affrescatori del XVI secolo, e alle immagini elettroniche del giorno d'oggi. Queste, grazie a uno straordinario rovesciamento di fronte, hanno assicurato al Messico un ruolo eccezionale nell'impero planetario della televisione con la compagnia Televisa, che irradia quasi trentamila ore di trasmissione all'anno verso gli Stati Uniti, l'America Latina e il resto del mondo, diffondendo un'immagine destinata a suscitare consenso attorno a un progetto di occidentalizzazione del pianeta. Di esso gli immaginari barocchi della Nuova Spagna, così esemplari nella loro capacità di trattare il pluralismo etnico e culturale sul continente americano, si possono considerare una vera e propria prefigurazione, in grado di aiutare a fare «buon uso degli utilizzi attuali della televisione e delle rigurgitanti forme della ricettività alle immagini» (p. 261): l'America Latina, per Gruzinski, è un laboratorio della modernità e delle

(6) Sulle contaminazioni che fra la tradizione medievale europea e gli archetipi della letteratura popolare indigena si sono realizzati nel Nordeste del Brasile e che, come espressione di molteplici «diversi» che non si rassegnano a essere definitivamente cancellati dalla storia, sembrano riaffiorare oggi proprio nel cuore di quel Nuovo Mondo la cui scoperta doveva segnare un distacco definitivo dall'età di mezzo, si è soffermato Silvano Peloso (1984).

postmodernità, prodigioso caos di duplicazioni e di «replicanti» culturali, gigantesco «deposito dei residui» dove si accatastano le immagini e le memorie mutilate di tre continenti (Europa, Africa e America), dove si aggrappano progetti e *fiction* più autentici della storia, e racchiude nel suo passato quanto di meglio si può recuperare per far fronte al mondo postmoderno.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BERNARD C. e S. GRUZINSKI, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, a cura di D. SACCHI, Torino, Einaudi, 1995.
- CARMAGNANI M., *Introduzione*, in GRUZINSKI (1988), 1988 (a), pp. XI-XVII.
- CARMAGNANI M., *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, Città del Messico, Fondo de Cultura Económica, 1988 (b).
- GRUZINSKI S., *Gli Uomini-Dei del Messico. Potere indiano e società coloniale, XVI-XVII secolo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.
- GRUZINSKI S., *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, a cura di D. SACCHI, Torino, Einaudi, 1988.
- GRUZINSKI S., *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, Milano, SugarCo, 1990.
- GRUZINSKI S., *Le strade dell'acculturazione: occidentalizzazione e meticciaggi (secoli XVI-XVII)*, in M. AYMARD (a cura di), *Storia d'Europa*, IV, *L'età moderna, secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 83-122.
- PELOSO S., *Medioevo nel sertão. Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare nel Nordeste del Brasile*, Napoli, Liguori, 1984.
- RUSSO A., *L'incontro di due mondi artistici: l'immagine come strumento della rieducazione missionaria e l'arte plumaria messicana del XVI secolo*, in «Miscellanea di Storia delle Esplorazioni», Genova, 1997, 22, pp. 57-100.
- SACCHI D., *Mappe del Nuovo Mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, Milano, F. Angeli, 1999.

PROCESSES OF OCCIDENTALIZATION OF THE MEXICAN INDIGENOUS PEOPLES IN THE FIRST ESSAYS BY SERGE GRUZINSKI. – Taking into consideration four essays edited by Gruzinski in the years 1985-1989, the author runs over the process of «occidentalization» (and not of, according to Gruzinski, «acculturation») regarding the Mexican native societies after the arrival of the European *conquistadores*, that reaching its apex in the 17th century. Gruzinski pointed out not yet the mechanisms and strategies of the colonial domination, but rather the capacity of the native societies in taking possession of the winners' impositions. In that, Mexican societies didn't lose nor deny their identity, thanks to their capacity of re-elaboration, not completely annihilated by the conquerors; this capacity stood up and survived, and created a culture including indigenous and Hispanic contributions.

Università di Genova, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Geografici-Ambientali e del Medioevo