

# L'incomprensione del diverso

di Giuliano Gliozzi

TZVETAN TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, Einaudi, Torino 1984, trad. dal francese di Aldo Serafini, pp. 321, Lit. 24.000.

Se l'opera di Todorov, che la casa editrice Einaudi ha ritenuto opportuno proporre al pubblico italiano (con una tempestività che in altre occasioni s'è fatta desiderare), fosse comparsa in una collanina di divulgazione storica, probabilmente non varrebbe la pena di parlarne. Ma il nome dell'autore, semiologo di fama, unitamente al prestigio della collana, rendono opportuna qualche considerazione. Sul titolo, innanzi tutto: che nella sua poco fantasiosa descrittività potrebbe far pensare ad una ricostruzione fattuale delle fasi della conquista, se il sottotitolo non avvertisse che si tratta invece dell'esame di un problema. Un problema antropologico, quello del riconoscimento dell' "altro" (nel caso specifico, gli Amerindi), ma anche storico, perché si tratta di vedere come tale problema venne risolto (o non risolto) nel secolo successivo alla scoperta di Colombo, e in particolare in Spagna, al cui ambito Todorov limita la sua indagine. Un problema che negli ultimi anni è tornato all'attenzione degli storici — dopo aver ispirato, nell'anteguerra, gli studi ormai classici di Chinard e di Atkinson sulla nascita di un supposto "mito del buon selvaggio" — i quali si arrovellano a ricercare le categorie culturali della tradizione europea che in qualche modo condizionarono l'immagine del "selvaggio": il loro maturare, le loro fratture, l'emergere di nuove concezioni. Di questo arrovellarsi, che si ritrova in studi per altro diversissimi come quelli di Landucci e di Pagden, di Meek e di Prospero, si troverà scarsa traccia nell'opera di Todorov. Si ha piuttosto l'impressione che Todorov torni a guardare al problema con gli occhi vergini e ingenui dei Chinard e degli Atkinson. Come quegli studiosi di cinquant'anni fa, ancora legati alla storia letteraria di impronta positivista, Todorov ricerca negli autori che studia la manifestazione di tendenze psicologiche ricorrenti nello spirito umano. E come Chinard e Atkinson ritenevano una costante dello spirito umano l'idealizzazione dell'esotico, così Todorov analogamente, ma all'opposto (la decolonizzazione non è avvenuta invano) afferma che "la prima reazione spontanea nei confronti dello straniero è quella di immaginarlo come inferiore, perché diverso da noi" (p. 92). Per la verità, Todorov va più in là. Se da un lato spontaneamente la percezione della differenza si converte in dottrina dell'ineguaglianza, dall'altro la dottrina dell'eguaglianza umana tende a combinarsi con una percezione della identità (a scapito della differenza). Dalla combinazione di questa duplice coppia di opposizioni risultano "le grandi figure del rapporto con l'altro, che ne disegnano l'inevitabile spazio" (p. 177). La possibilità di comprensione dell'altro è però legata — sembra presupporre Todorov, senza tuttavia mai dirlo esplicitamente — ad un superamento della tendenza spontanea all'aggregazione di ineguaglianza/differenza da un lato e eguaglianza/identità dall'altro: e precisamente — chi ha letto un po' di letteratura antropologica contemporanea non se ne stupirà — alla com-

binazione eguaglianza (dei diritti)/differenza (dei costumi).

Quasi a smussare l'impressione di astrattezza che può generare nel lettore questa coppia di opposizioni (impressione inevitabile, ma in qualche modo legittimata, trattandosi di strutture mentali), Todorov

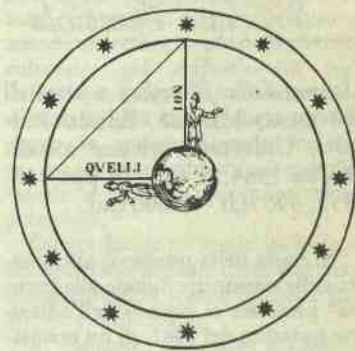
conosce loro il diritto di avere una propria volontà" (p. 58). Egli "ha scoperto l'America, non gli americani", per il suo "rifiuto di considerarli un soggetto che ha gli stessi nostri diritti, ma è diverso da noi" (p. 60). Il che equivale a dire: Colombo non ha scoperto gli americani perché non l'ha pensata come un onesto funzionario dell'Unesco dovrebbe pensare.

La figura "Conquistare" ha come attore storico Cortés, grande innovatore rispetto agli altri conquistadores perché "ciò che vuole prima di tutto non è prendere, ma comprendere" (p. 122): di qui le sue inchieste per conoscere le popolazioni con cui entra a contatto, il suo considerare gli

l'ipotesi che queste tendenze naturali si manifestino in modo differente nella "società del sacrificio" azteca, fortemente strutturata, e nella poco coesa società coloniale, alla cui tipologia Todorov dà il nome di "società del massacro" (pp. 174-76).

Nella parte intitolata "Amare" Todorov analizza l'episodio nel quale più manifestamente trovò incarnazione storica l'opposizione semantica eguaglianza/ineguaglianza: il celebre dibattito di Valladolid (1550-51) tra Las Casas e Sepúlveda, nel quale Todorov vede contrapporsi l'egualitarismo cristiano e l'ineguaglianza aristotelica. È il vecchio schema interpretativo di L. Hanke,

questa nuova, supposta fase del pensiero lascasiano, dato che l'*Apologetica Historia*, alla quale si potrebbe pensare, era stata annoverata nel capitolo precedente tra le opere dell'incomprensione, dove "la storia si fa apologia" (p. 200). Ma tutto ciò poco importa. Lo schema semiologi-



co di Todorov non si lascia sbaragliare da queste minuzie da erudito. L'importante è che ora Todorov possa affermare che il nuovo "Las Casas scopre quella forma superiore di egualitarismo che è il prospettivismo, nel quale ognuno è messo in rapporto con i valori propri, anziché essere commisurato a un ideale unico" (p. 233). Finalmente si realizza così la coniugazione di eguaglianza e differenza. E occorre ammettere che le pagine in cui Las Casas cerca di mostrare che i sacrifici umani non sono contro la legge di natura — alle quali Todorov fa riferimento a questo punto — presentano aperture concettuali di grande interesse. Ma le conseguenze che Todorov pretende di trarne sarebbero eccessive perfino se riferite a Montaigne, che pure dista già le mille miglia dal buon vescovo di Chiapa. Questi rinunciarebbe d'un tratto alla stessa verità della sua religione: "ognuno ha il diritto di avvicinarsi a dio per la strada che è per lui la più confacente. Non esiste più un vero Dio (il nostro), ma una coesistenza di universi possibili" (p. 231). Il paragone con Giordano Bruno e il suo abbandono della teoria geocentrica a questo punto era inevitabile (pp. 233-34). Ma inevitabile è anche, nel lettore dotato di un briciolo di sensibilità storica, la sensazione di aver raggiunto, per amore del paradosso, i limiti del surreale.

Se il contributo di un semiologo alla storiografia poggia sulla pretesa di cogliere intuitivamente i significati delle idee del passato sovrapponendo ad esse categorie concettuali condivise da una limitata cerchia di "scienziati sociali" contemporanei; se essere semiologi in campo storico significa pretendere di operare sulle strutture costanti della mentalità umana, saltando a piè pari il momento della ricostruzione contestuale, che solo può restituire alle idee il loro significato storico; se insomma significa dimenticare che la "questione dell'altro" si pone non soltanto a proposito del rapporto degli europei del XVI secolo con gli indigeni americani, ma anche a proposito del nostro rapporto con i primi: allora lo studio di Todorov è un bell'esempio del fallimento dell'applicazione della semiologia agli studi storici. Todorov d'altronde confessa che il presente lo interessa assai più del passato, e che il suo interesse "è meno quello dello storico che del moralista" (p. 6: peccato che il traduttore, dimenticando il *meno*, gli faccia dire il contrario). Ma al suo moralismo potremmo contrapporre il nostro, basato anch'esso sulla preoccupazione del presente, anzi del futuro: che la semiologia possa diventare un alibi — specie per chi non porta il nome di Todorov — per trovare vie d'accesso ai testi del passato risparmiando lunghe e tediose ore in biblioteca.

Siegfried Kracauer

## Il romanzo poliziesco

Editori Riuniti, Roma 1984,  
ed. orig. 1971, tr. dal tedesco di  
Renato Cristin  
pp. 124, Lit. 7.500

Lo stesso Kracauer architetto, critico cinematografico, sociologo, narratore, si occupò anche del romanzo poliziesco e tra il 1922 e il 1925 scrisse questo saggio, che venne pubblicato postumo nel 1971; in Italia esso era già apparso dieci anni fa, in un volume di suoi scritti sociologici. Questa nuova versione, cui il traduttore premette una nota introduttiva chiarificatrice ma anche semplificatrice, va forse letta come un contributo a una certa tendenza del costume che vede gli intellettuali teorizzare sui più svariati argomenti, anche su quelli che a prima vista sembrerebbero di poco conto. In poco più di un centinaio di pagine, che — per una migliore comprensione — si potrebbe forse suggerire di leggere a partire dal fondo, come l'*Etica di Spinoza*, l'autore prende in esame una serie di "figure", di topoi del romanzo giallo, le analizza secondo i presupposti e i metodi del pensiero dialettico, svelandone gli inquietanti tratti di prodotti di una realtà deformata e capovolta. Là dove gli scogli del linguaggio non abbiano scoraggiato il lettore poco equipaggiato o dimentico di Kierkegaard e di Kant, ci si trova di fronte a una prosa che anticipa il miglior Adorno dei Minima moralia, l'"amico" cui il saggio è dedicato, tutta tesa a denunziare l'assenza di senso nelle realtà più quotidiane ed apparentemente innocue. Così il romanzo poliziesco, già affermatosi negli anni '20 come letteratura di massa, diventa il luogo letterario in cui si trova dispiegato il potere au-

tonomo ed assolutizzante della ratio immanente, che non si rapporta ad altro da sé, e il detective ne è l'incarnazione: la sua attività intellettuale testimonia di una razionalità appagata, che fa piazza pulita del mistero, semplicemente eliminandolo, riducendolo a un nulla. Attraverso l'esame del concetto di legalità si sviluppa il discorso critico sul razionalismo dei sistemi onnicomprensivi, mentre un incalzare di argomentazioni esamina i meccanismi psicologici connessi alla lettura del romanzo poliziesco: la paura, la suspense, l'umorismo.

(p.1.)



articola poi il suo discorso evidenziando quattro figure fondamentali del rapporto con l'altro (che intitolano anche le quattro parti del saggio): "Scoprire", "Conquistare", "Amare", "Conoscere". Quattro gradini di un processo che si volge nel Cinquecento spagnolo, ma anche, par di capire, quattro tipi ideali del rapporto con l'altro. Il capitolo "Scoprire" è ovviamente dedicato a Colombo, del quale è messa in risalto la contraddizione tra una tendenza medioevale a vedere "segni" ovunque e a interpretarli finalisticamente, e un gusto tutto moderno per la natura e i suoi nuovi aspetti, nei quali Colombo è portato a includere, ahimè, anche gli indigeni del Nuovo Mondo. Fin qui, Todorov non fa che riprendere le considerazioni svolte da Gerbi nel suo monumentale studio su *La natura delle Indie Nove* (1975). Suo è invece un altro tipo di considerazioni, connesso con l'individuazione delle opposizioni sopra ricordate. Dunque, Colombo considera gli americani "deglie oggetti viventi" perché "non ri-

Aztechi non più come barbari brutali ma come popoli intelligenti e civili paragonabili agli stessi spagnoli. Ma perché poi in Cortés il "comprendere" diventa "prendere", distruzione dell'oggetto conosciuto? Anziché ricercare una risposta a questa domanda nelle peculiari condizioni storiche in cui Cortés si trovò ad operare (per esempio nel fatto di dover legittimare una conquista compiuta senza alcuna autorizzazione preventiva), Todorov la trova bell'e pronta nel suo schema semiologico. A ben guardare Cortés si interessa ai prodotti materiali della civiltà azteca, non all'io che li produce; e "se il comprendere non si accompagna al pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, allora questa comprensione rischia di essere utilizzata ai fini dello sfruttamento, del 'prendere'" (p. 161). Per spiegare poi perché il "prendere" si trasformi in distruzione, Todorov non si accontenta di richiamare alcune caratteristiche immutabili della "natura umana" come l'"aggressività" e la "pulsione di morte": egli avanza

che il semiologo sposa per rendere più evidente l'opposizione, ma che la storiografia più recente ha messo in crisi, sottolineando il contributo di Las Casas — aristotelico non meno convinto di Sepúlveda — alla tesi dell'inferiorità (fisica) dell'indio, e per altro verso il ruolo determinante del metro biblico nella definizione della natura corrotta dell'umanità d'oltre Oceano. Ma Todorov preferisce presentarci l'immagine di un Las Casas accecato dall'amore, che nella convinzione che gli indiani "si comportano da buoni cristiani" non riesce a comprendere, dell'oggetto del suo amore, assolutamente nulla.

Il quadro cambia con la figura "Conoscere", con la quale si conclude il libro. Ma inaspettatamente non cambia l'attore. Questi è infatti ancora Las Casas, ma un Las Casas trasformato, successivo al 1550, "dopo il suo definitivo ritorno in Messico" (p. 226). Purtroppo non risulta che dopo quella data il vecchio prelatore abbia più posto piede fuori di Spagna; né è chiaro quale opera letteraria possa considerarsi espressione di