
«Perché l'altro deve essere scoperto...». L'umanesimo di Todorov, tra critica della violenza e ibridazione culturale

Giovanni Ruocco

À travers la lecture de la biographie et de l'œuvre entière de Todorov, dans sa reconstruction au cœur de l'histoire de la pensée, notamment française, d'une doctrine humaniste (illuministe, libérale et démocratique), l'article fixe la ligne intellectuelle et existentielle constamment suivie par l'écrivain franco-bulgare dans sa vie. En lisant cette perspective de recherche comme fondée sur trois piliers – l'autonomie du soi, la finalisation de l'action individuelle aux autres, et l'universalisation de l'humain – cette réflexion sur la pensée de Todorov se développe à partir de sa conviction que la nature humaine est sociale, c'est-à-dire qu'à l'origine de la constitution psychique, morale et culturelle de chaque individu il y a la relation avec l'autre. L'article vert notamment sur son analyse des relations humaines, surtout dans les rapports entre cultures, et sur l'importance pour lui de la notion d'*hybridation*, forme de rencontre réelle parmi les êtres humains.

Keywords: *Humanist Theory – Human Relationships – Cultures – Racism – Hybridization*

L'uomo che trova dolce la sua patria non è che un tenero principiante;
colui per il quale la terra è come la propria è già un uomo forte;
ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un paese straniero.
(Ugo di San Vittore, da *La conquista dell'America.*, p. 302)

Un filo rosso percorre tutta l'estesa e diversificata opera di Tzvetan Todorov: la ricerca e l'affermazione di una posizione intellettuale e morale che, scavando nell'eterogeneità culturale e nelle manifestazioni contraddittorie del mondo umano, riesce ad orientarsi costantemente tra il bene e il male, il giusto e l'errore, il vero e il falso¹. Attraverso una trama discorsiva complessiva densa e non priva di ambiguità, Todorov costruisce nel tempo questa *linea* di pensiero e di giudizio, che non si risolve però in una posizione monista e pretende invece di emergere e definirsi bagnandosi costantemente nell'incontro reciproco delle diversità culturali come principio

¹ Nel bellissimo libro-conversazione con Catherine Portevin, la giornalista definisce così il principio ispiratore dell'intera riflessione di Todorov: «La sua opera può essere letta come un tentativo di conciliare i contrari e anche – e forse si tratta dell'unico suo versante militante – come una lotta contro i compartimenti stagni (le cortine di ferro!), contro le divisioni, contro l'inconciliabile: tra le discipline universitarie, ma anche tra le idee e le azioni, lo spirituale e il materiale, il bene e il male, noi e gli altri [...]»; T. Todorov, *Una vita da pastore. Conversazione con Catherine Portevin*, Palermo, Sellerio, 2010, p. 385 (ed orig. *Devoirs et délices: une vie de passeur. Entretiens avec Catherine Portevin*, Paris, Seuil, 2002).

fondamentale di conoscenza e di relazione; una linea che, nell'accogliere le differenze, non le celebra però come ideologia relativista, spesso finalizzata ad affermare e conservare identità coese e separate². La lettura convinta che Todorov propone della dialettica relativismo/universalismo, centrale nella riflessione del e sul nostro tempo, individua e definisce invece un umanesimo universale capace di integrare le differenze, forma articolata di diversificazione e valorizzazione dell'umano. «Quello che gli uomini hanno in comune li caratterizza più di ciò che li differenzia», afferma lapidariamente³; e altrove scrive: «L'universale è l'orizzonte d'intesa tra *due* particolari: forse non lo si raggiungerà mai; nondimeno bisogna postularlo per rendere intellegibili i particolari esistenti»⁴.

Il confronto tra culture diverse, più in generale l'esame della struttura e della dinamica della conoscenza e delle relazioni umane, nella globalità della sua opera si traduce in un'attenzione all'intersoggettività di natura fondamentalmente culturale e morale; poco interesse egli dimostra invece, nonostante molti suoi testi affondino la loro indagine nel corpo della storia, ai processi sociali e politici⁵: del passato egli indaga e isola soprattutto i comportamenti individuali, con una tensione verso la ricerca di atti e figure "esemplari", capaci di indicare le strade possibili di quella che potremmo definire la "banalità del bene". La sua attenzione politica è così tutta rivolta al rapporto tra autorità (potere, più esattamente) e libertà (soprattutto di pensare e poter esprimere le proprie idee), mentre non sempre sono chiari e definiti il ruolo sociale e i compiti concreti che egli conserva oggi, dopo l'esperienza storica del Novecento, per lo Stato⁶.

1. La dottrina umanista: autonomia individuale, socievolezza, universalismo

Al centro del suo percorso di ricerca e di riflessione intellettuale lungo più di mezzo secolo è quindi l'autonomia individuale, in questa sua dimensione immediatamente relazionale, principio che Todorov considera, insieme alla finalizzazione umana delle nostre azioni (la cui importanza radicale viene paragonata alla rivoluzione

² Cfr., tra l'altro, T. Todorov, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 168-169 (ed. orig. *L'homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996).

³ T. Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano, Garzanti, 2016, p. 93 (1ª ed. 2007; ed. orig. Paris, Robert Laffont, 2006).

⁴ T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991, p. 17 (ed. orig. Paris, Seuil, 1989).

⁵ Questo atteggiamento scettico e disinteressato nei confronti dei fenomeni politici prende la forma, nell'intervista a Portevin, di una posizione personale ed esistenziale, probabile effetto anche dell'esperienza di "depoliticizzazione" vissuta in Bulgaria, prima del suo trasferimento in Francia: «[...] preferisco preoccuparmi degli individui piuttosto che delle collettività, non mi fido delle grandi parole, 'pace', 'giustizia', 'uguaglianza', cerco di sapere a che prezzo le paghiamo e quali realtà dissimulano. Oppure, per dirla in modo ancor più negativo, è ciò che spiega la mia sfiducia insormontabile, eccessiva, nei confronti dell'azione politica, nei confronti di coloro che promuovono il bene collettivo» (Todorov, *Una vita da pastore* cit., pp. 46-47).

⁶ «[...] ormai viene richiesto allo stato soltanto di allontanare gli ostacoli alla felicità degli individui, non di assicurarla loro; lo stato non è più portatore di speranza, ma semplicemente fornitore di servizi» (Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo* cit., p. 83).

copernicana⁷) e, appunto, all'universalismo, uno dei cardini del "progetto illuminista". Una prospettiva, quella illuminista, che Todorov riabilita pienamente come base razionale e morale fondamentale della nostra contemporaneità, spinta sociale di potenziamento e liberazione umani ancora vivissima e necessaria, contro l'accusa di essere tra le cause intellettuali dei grandi progetti politici di distruzione umana del Novecento⁸.

Una prospettiva di liberazione, inaugurata dalla cultura umanista moderna e proseguita nell'illuminismo, che Todorov espande nel tempo indicandola come una direzione per l'umanità – «il mio progetto è tipologico piuttosto che storico», dichiara introducendo la sua opera sul pensiero umanista in Francia⁹ – senza timore di ricadere in un nuovo etnocentrismo europeo e occidentale. Todorov delinea così l'azione congiunta, nel processo della conoscenza, di quei tre principi: «[...] io parlerò allora dell'*autonomia dell'io*, della *finalità del tu* e dell'*universalità dei loro*»¹⁰; «Ora, solo la riunione dei tre costituisce propriamente il pensiero umanista»¹¹. Persino le parole della Rivoluzione francese, *libertà*, *uguaglianza*, *fratellanza* sono in linea di massima riconducibili alla «triplice esigenza umanista»¹², base fondamentale delle democrazie rappresentative liberali. Un ambiente storico, quello democratico, a suo avviso sufficiente e necessario – il migliore costruito nella storia umana, l'unico che si è dimostrato capace di accogliere, all'opposto dei regimi totalitari, l'articolazione delle differenze umane – per affermare, difendere e potenziare quei principi¹³.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Con un'operazione di chirurgia storica discutibile, nel testo appena citato, tra i suoi scritti meno raffinati e convincenti, Todorov pretende di separare e salvare il «vero spirito dell'illuminismo» dalle sue «cattive applicazioni», dalla Rivoluzione francese ad oggi, affermando in particolare, a mio avviso arbitrariamente, la possibilità di separare il discorso del bene dal discorso del vero. È la loro confusione, sostiene Todorov, l'origine degli orrori storici successivi, dal terrore giacobino, al colonialismo, ai totalitarismi. Negli ultimi anni lo studioso ha rivisto questa posizione priva di dubbi e nella *Prefazione* al bel saggio di Giulia Cosio sulla sua vita e il suo pensiero, scritta in forma di lettera indirizzata all'autrice (*La firma umana. Saggio su Tzvetan Todorov*, Milano, Jouvence, 2016), egli rileva, quasi con imbarazzo intellettuale, l'assenza di limite e misura del pensiero dei Lumi, la sua fede nella possibilità di un progresso umano infinito, a suo avviso all'origine delle manifestazioni distruttive della storia degli ultimi due secoli (*ivi*, pp. 19-20).

⁹ T. Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Paris, Grasset & Faquell, 1998, p. 16. In questo studio, Todorov sistematizza e descrive analiticamente la formazione di quella che egli definisce la *dottrina umanista*, distinguendola nettamente dalla matrice individualista del pensiero moderno e fondandola su quattro grandi figure intellettuali francesi, Montaigne, Montesquieu, Rousseau e Constant. Nonostante la sua importanza, è una delle poche opere di Todorov non pubblicata in Italia. La traduzione dei passi citati è mia.

¹⁰ *Ivi*, p. 48.

¹¹ *Ivi*, p. 49. Alla base di questa morale umanista, scrive Todorov, è una concezione dell'uomo, un'antropologia, basata su tre elementi: l'appartenenza di tutti gli uomini alla stessa specie, la loro socievolezza naturale e la loro relativa indeterminatezza, cioè «la possibilità per essi di impegnarsi in scelte differenti, costitutive della loro storia collettiva o della loro biografia, responsabili della loro identità culturale o individuale» (*ivi*, p. 331).

¹² *Ivi*, p. 49.

¹³ Nella *Prefazione* al saggio di Cosio, in cui, volgendosi indietro a riconsiderare il suo cammino esistenziale e intellettuale, avverte l'esigenza di proporre alcuni *ritocchi* alla sua visione del mondo, Todorov evidenzia come alla radicale opposizione totalitarismi/democrazie, figlia soprattutto della sua esperienza personale, egli abbia sostituito, dopo il crollo del sistema sovietico, una visione più

Todorov riconduce questi tre principi base alla *dottrina umanista*:

L'umanesimo, infatti, traccia un confine tra ciò che appartiene al dominio dei costumi e ciò che riguarda il grado di civiltà; quest'ultima, diversamente da quelli, è sottomessa ad un'unica gerarchia. I Lumi sono un bene assoluto mentre i modi di abbigliarsi variano secondo le contrade e le epoche, senza che si possa giudicarli. O ancora, per fare un esempio tratto da Montesquieu, le leggi devono essere appropriate alle circostanze; ma la tirannia è un male sotto ogni clima, e il suo contrario, la moderazione, un bene assoluto¹⁴.

Così Todorov presenta questa *dottrina* e la contrappone alle sue perversioni:

Il principio di uguaglianza fornisce un primo fondamento alla pratica della tolleranza: è necessario riconoscere che gli uomini sono uguali per ammettere che restano diversi. Questo principio è alla base della dottrina umanista, a sua volta, implicitamente o esplicitamente accettata da tutti gli Stati democratici. Questo non significa che in questi Stati regni l'uguaglianza di diritto [...]; ma soltanto che è possibile lottare in questa direzione, riferendosi a un principio ammesso universalmente. Ciò che può, a prima vista, apparire come una contraddizione interna alla dottrina umanista, nella realtà non è che una sua incompleta applicazione, o una forma di deviazione, come nel caso del razzismo e del colonialismo¹⁵.

Todorov non definisce chiaramente il confine tra principio dell'*uguaglianza (di diritto)* e tutela delle differenze culturali (si pensi soltanto al dibattito pubblico sul *velo*, sviluppato nei paesi occidentali negli ultimi anni, in Francia e non solo). Così, arbitraria mi sembra anche la sua pretesa di distinguere nettamente tra ambito della *civiltà* (cui si applica, egli sostiene, il *principio d'uguaglianza*) e sfera dei *costumi* (cui si applica invece il *principio di tolleranza*)¹⁶; e generica ancora è quest'altra affermazione, in un'opera dedicata al dibattito sullo "scontro delle civiltà" e sulle possibilità di convivenza con l'Islam: «[...] in una democrazia la legge deve prevalere sul

complessa, rilevando nelle democrazie contemporanee molti degli aspetti criticati nei regimi dell'Est, in primo luogo la visione egemonica e imperialista, e mettendo in luce le comuni radici intellettuali delle due esperienze storiche (Todorov, *Prefazione* cit., pp. 13-17).

¹⁴ T. Todorov, *Le morali della storia*, Torino, Einaudi, 1995, p. 210 (ed. orig. Paris, Grasset & Fasquelle, 1991). Il saggio è costruito in due parti: nella prima, egli sviluppa, come in altre sue opere, un'analisi della conoscenza umana, nel rapporto tra culture diverse, e della morale, mentre nella seconda analizza il rapporto tra autorità (Stato) e libertà. Riferimento intellettuale principale, in questo caso, è Raymond Aron, al quale egli dedica altrove un appassionato profilo biografico: *Raymond Aron*, in T. Todorov, *Gli altri vivono in noi, e noi viviamo in loro. Saggi 1983-2008*, Milano, Garzanti, 2018, pp. 57-86 (prima ed. it. 2011; ed. orig. *La signature humaine*, Paris, Seuil, 2009).

¹⁵ *Ivi*, p. 212.

¹⁶ Nel saggio *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà* (Milano, Garzanti, 2009; ed. orig. *La peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008), Todorov indica nella *civiltà* l'opposto della *barbarie*, spinta e apertura verso le altre culture, cioè verso l'universale: «È civilizzato, sempre e ovunque, chi sa riconoscere l'umanità degli altri» (*ivi*, p. 35). Lo scrittore sembra volersi sottrarre al rischio di essenzializzare le due *categorie*, e di attribuirle *tout court* a questa o a quella cultura, quando precisa: «Barbarie e civiltà non assomigliano tanto a due forze in lotta per la supremazia, quanto a due poli di un asse, due categorie morali che ci permettono di valutare gli atti umani individuali» (*ivi*, p. 40). Todorov utilizza *civiltà* al singolare e *culture* al plurale e attribuisce alla prima «[...] il significato di un giudizio morale, mentre le 'culture' sono moralmente neutrali, ma non per questo indifferenti» (*ivi*, p. 48).

costume»¹⁷. Né la sua riflessione si chiarisce nelle pagine successive, in cui analizza il tema della *libertà* e le diverse interpretazioni che ne hanno dato i filosofi, concludendo con una definizione problematica: la libertà è la possibilità di esprimere discorsi e/o atti – Todorov considera questi affini, in quanto capaci entrambi di produrre effetti sociali – che non minaccino il bene comune e non siano discriminatori e intolleranti nei confronti di altri membri della società¹⁸.

La democrazia [...] accorda un altro statuto alle differenze, perché parte dal riconoscimento del pluralismo – cosa che Montesquieu chiamava “moderazione”. Dal momento che in democrazia si riconosce che la società è eterogenea, che sono legittimi più punti di vista, si inventano delle forme che facilitino la coesistenza delle differenze. Si favorisce la mediazione, i compromessi, le concessioni e le relazioni contrattuali con obblighi reciproci, si lodano le virtù del dialogo. Niente di sorprendente dunque se io mi schiero da questa parte¹⁹.

Questa caratterizzazione della democrazia è, d'altra parte, intrinseca conseguenza della stessa definizione di umanesimo, che Todorov indica come una cornice teorico-pratica, la definizione e la premessa di uno spazio di libertà e di possibilità, un orizzonte di aspettativa storica in evoluzione, aperto verso il futuro:

L'umanesimo pone un quadro, ma non ci dice come riempirlo. Ci insegna che oggi si vive meglio in una società che riconosce uguali diritti a tutti i suoi membri, che favorisce l'espressione della loro volontà e impedisce che l'individuo sia ridotto al ruolo di mero strumento, di bullone di una macchina. Ma tutto questo non definisce una politica, conformarsi a questa esigenza non garantisce una vita felice e compiuta. L'umanesimo non ci insegna perché certe esperienze sono sconvolgenti e altre no, perché l'amore è possibile oppure no, perché un paesaggio o un pezzo di musica possono portarci all'estasi. L'umanesimo non dà senso a ciascuna vita individuale, non la riempie di bellezza; ora, è questo che fa il valore dell'esistenza, il contatto con il senso e il bello, la comunione con gli altri e la natura. Esso non fa tutto questo e neppure ce lo promette. Accettiamolo dunque per ciò che è²⁰.

E così conclude questa parte dell'intervista a Portevin, prendendo una distanza di sicurezza definitiva da ogni progetto politico finalizzato a costruire direttamente la felicità umana:

[L'umanesimo è un] Fragile battello che non può che condurci a una fragile felicità. Mi sembra però che le altre soluzioni siano concepite per una razza di super eroi, cosa che non siamo (bisogna diffidare della nostra tendenza a confondere bene e verità, il nostro ideale di umanità con ciò che sappiamo di essa), oppure che esse siano pesantemente cariche di illusioni, di promesse che non saranno mai mantenute. Io confido maggiormente nella barca umanista²¹.

¹⁷ *Ivi*, p. 117; questa riflessione è sviluppata, in particolare, alle pp. 94-119.

¹⁸ Todorov, *Le morali della storia* cit., pp. 213-229, in particolare pp. 222-229.

¹⁹ Todorov, *Una vita da pastore* cit., pp. 385-386.

²⁰ *Ivi*, pp. 280-281.

²¹ *Ivi*, p. 281.

2. Esperienza dell'altro, conoscenza di sé

Ricostruita a grandi linee, è questa la posizione teorico-politica generale di Todorov, da lui definita, approfondita e riarticolata nel tempo. Scrittore in alcuni casi prolisso, a volte ripetitivo e non sempre del tutto lineare nella forma delle sue argomentazioni, nell'insieme della sua opera Todorov alterna pagine di intensa e sensibilissima analisi dell'agire umano ad altre in cui la ricostruzione storica appare indebolita da un'applicazione schematica della visione e della posizione sopra descritta: pur nella convinzione di dover sempre ricercare la complessità dell'umano, e, in tal senso, il bene anche nel male, e il male nel bene, nel suo discorso appare comunque sempre possibile individuare e distinguere chiaramente l'uno e l'altro, come anche immaginare di poter neutralizzare il male con la forza quasi soltanto di (buone) volontà individuali. Tra queste pagine, soprattutto le molte dedicate alla critica dei regimi totalitari (comunismo e nazismo, sistemi a suo avviso storicamente sovrapponibili). In esse, se da un lato egli rifiuta ogni forma di contrapposizione lineare tra male e bene – e questo al fine di contestare l'idea della eccezionalità di quei regimi, rifiutando così di definirli attraverso la categoria storiografica tardonovecentesca del “male assoluto” – dall'altro di fatto la ripropone, non analizzando puntualmente sul piano storico la formazione e la dimensione storica specifica di ognuno di essi e riducendo invece la loro complessità e le loro differenze a una matrice ideologica unitaria, maturata tra Otto e Novecento, cioè alla volontà e pretesa di alcuni di imporre a tutti la propria idea di vero e di bene.

Molto diversa è, invece, la qualità letteraria delle sue raffinate analisi del pensiero dei principali filosofi moderni, soprattutto francesi, capaci di evidenziarne in molti casi incongruenze e contraddizioni (opere principali, in questa prospettiva, restano *Noi e gli altri* e *Il giardino imperfetto*). Per non parlare delle pagine in cui Todorov esamina, con spiccata capacità introspettiva, forme e modalità di incontro e conoscenza degli *altri*, del confronto tra culture, del modo in cui queste avvicinandosi si mescolano. Un'analisi puntuale e complessa dell'agire umano per la quale egli si serve di tutti gli strumenti messi a punto nella sua formazione critica di studioso del testo letterario, davvero il contributo più originale e importante della sua riflessione (*La conquista dell'America* resta, a mio avviso, la sua opera capolavoro). Ma come viene costruito e argomentato da Todorov questo approccio critico?

Alla base del suo lavoro Todorov pone una riflessione e una prospettiva antropologica, cioè una teoria della formazione psichica e culturale degli individui, alla quale dedica molte pagine della sua ricerca. La trattazione più compiuta è il saggio *La vita comune*, del 1995²², che Todorov definisce uno studio di antropologia generale, a metà tra filosofia e scienze umane, nel quale confuta, utilizzando soprattutto la riflessione di Rousseau, la tesi principale della filosofia moderna della

²² T. Todorov, *La vita comune*, Milano, Pratiche Editrice, 1998 (ed. orig. *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil, 1995).

naturale insocievolezza umana. In una frase Todorov rovescia l'assunto: «L'individuo non è qualcuno che già esiste, che entra in relazione con gli altri; al contrario, si costituisce proprio attraverso queste relazioni»²³. L'individuo non può quindi essere pensato isolato e a prescindere dalla società in cui nasce e si sviluppa. Egli ha bisogno di altri esseri umani ed è il prodotto della società, al netto, secondo Todorov, delle specificità biologiche e della libertà di ognuno, a partire dalla propria educazione e formazione, di agire e scegliere, partecipando in tal modo alla costruzione progressiva del sé. E questa è per Todorov la chiave per comprendere l'*universalità* dell'umano attraverso la *singolarità* degli individui, dei collettivi e delle culture:

Ciò che è universale e costitutivo dell'umanità è che noi entriamo, fin dalla nascita, in una rete di relazioni interumane, dunque in un mondo sociale; ciò che è universale è la nostra comune aspirazione a possedere il senso dell'esistenza. Invece, le vie che ci permettono di accedere a questo sentimento cambiano a seconda delle culture, dei gruppi, degli individui. Come la capacità di parlare è universale e costitutiva dell'umanità, anche se le lingue sono diverse, allo stesso modo, la socialità è universale, ma non lo sono le sue forme²⁴.

In questa prospettiva, fonte di riferimento fondamentale è una figura-chiave della sua formazione, Michail Bachtin, «il principale pensatore sovietico nel campo delle scienze umane, e il massimo teorico della letteratura del XX secolo», appunta Todorov introducendone l'opera nel 1981²⁵. Utilizzando, in particolare, la riflessione dello studioso russo, Todorov supera in questi anni la posizione strutturalista della sua formazione originaria di critico del testo letterario, con un passaggio netto d'attenzione dalla forma al senso (etico e politico) del testo, e l'ampliamento conseguente dei suoi riferimenti disciplinari, in una prospettiva d'indagine che diventa, in senso lato, *antropologica*. In *Freudismo*, Bachtin aveva scritto:

L'individualità astratta, biologica, l'individuo biologico che è diventato l'alfa e l'omega dell'ideologia contemporanea, non esiste affatto. Non esiste l'uomo al di fuori della società e, di conseguenza, al di fuori delle condizioni socio-economiche oggettive. È una vuota astrazione. [...] L'uomo non nasce come organismo biologico astratto, bensì come proprietario o come contadino, come borghese o come proletario; questo è importante. Inoltre nasce russo o francese e, infine, nell'800 o nel '900. Soltanto *questa collocazione storica e sociale* dell'uomo lo rende *reale* e definisce il contenuto della sua attività vitale e culturale²⁶.

Una posizione generale che muove specificamente dalla critica della teoria psicanalitica di Freud e della sua interpretazione dell'inconscio: «[...] l'intersoggettività è logicamente anteriore alla soggettività»²⁷. Per Bachtin, rileva

²³ Todorov, *Una vita da pastore* cit., p. 409.

²⁴ Todorov, *La vita comune* cit., p. 109.

²⁵ T. Todorov, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Torino, Einaudi, 1990, p. 3 (ed. orig. Paris, Seuil, 1981).

²⁶ *Ivi*, p. 46.

²⁷ *Ibidem*.

Todorov, «“in fondo all’uomo” non c’è l’“Es”, ma l’altro»²⁸. Per Bachtin il linguaggio è logicamente anteriore all’inconscio ed «è costitutivo dell’uomo. Ora – ed è la prima affermazione importante del *Freudismo* – il linguaggio è anche sociale, interamente e in ogni sua parte»²⁹. Freud, scrive ancora Bachtin, «in fin dei conti sostiene che la vita psichica umana poggia su una base biologica, e concepisce l’inconscio come anteriore al linguaggio, o esteriore; ora noi vi possiamo accedere sempre e soltanto con la mediazione del linguaggio (discorso del paziente), e nulla ci autorizza a considerarlo come un terreno immune da ogni traccia verbale»³⁰. E Todorov aggiunge, citando a sostegno della sua argomentazione due brani dello studioso russo, che qui segnalo tra virgolette:

Il senso (la comunicazione) implica la comunità. Concretamente, ci si rivolge sempre a qualcuno, e questo qualcuno non assume un ruolo puramente passivo [...]: l’interlocutore partecipa alla formazione del senso dell’enunciato, proprio come fanno gli altri elementi, parimenti sociali, del contesto di enunciazione. “Non una sola espressione verbale può essere accreditata soltanto a colui che la esprime. Essa è il prodotto dell’interazione dei parlanti o, più in generale, è un prodotto di tutta la complessa *situazione sociale* nella quale l’espressione è nata [...]”. Dunque non è necessario che ci rivolgiamo realmente ad altri: persino l’atto più personale, la presa di coscienza di sé, implica sempre già un interlocutore, uno sguardo altrui che si posa su di noi. “Perciò tutto il verbale [...] nel comportamento umano non può in nessun caso essere attribuito ad un soggetto individuale isolatamente preso: esso non è una sua *proprietà privata* ed esclusiva, ma appartiene al suo *gruppo sociale* (al suo ambiente sociale) [...]. Dare una qualunque motivazione del proprio gesto o prendere coscienza di sé [...] significa assoggettarsi a una qualche norma sociale, a una valutazione sociale, significa, per così dire, socializzare se stessi e il proprio atto. Quando prendo coscienza di me, cerco di guardarmi con gli occhi di un altro uomo, di un altro rappresentante del mio gruppo sociale, della mia classe [...]”³¹.

Su queste basi, Bachtin mette in discussione il fondamento *individualista* dell’antropologia freudiana, la tendenza costante di Freud (e dei suoi discepoli) «ad assegnare la parte del leone alle motivazioni individuali (aggressività verso il padre, attrazione per la madre, ecc.)»³². L’individuo, dunque, è sempre in relazione, o meglio, è *costituito dalla relazione*. L’altro è fondamentale addirittura per il compimento stesso della coscienza individuale: «noi non possiamo mai vedere interamente noi stessi; l’altro è necessario per completare – non fosse che provvisoriamente – la percezione di sé, che l’individuo stesso realizza solo in maniera parziale»³³. Noi ci costituiamo attraverso ciò che di noi è contenuto e raccontato nello sguardo dell’altro. Nel saggio *Le morali della storia*, Todorov scriverà: «[...] l’io non esiste senza un tu. Non

²⁸ *Ivi*, p. 50.

²⁹ *Ivi*, p. 44.

³⁰ *Ivi*, p. 47.

³¹ *Ivi*, pp. 45-46.

³² *Ivi*, p. 48.

³³ *Ivi*, p. 130.

si può accedere al fondo di se stessi se ne escludiamo gli altri»³⁴. Di qui l'attenzione strategica di Bachtin alla dimensione *dialogica* della struttura discorsiva delle relazioni umane³⁵. Nella critica del testo letterario, ai fini della comprensione della relazione dinamica *io/altro*, Bachtin introduce il termine russo *vnenachodimost'*, che Todorov traduce con *exotopie* (*essotopia*) – «il fatto di trovarsi al di fuori»³⁶ – funzione attribuita all'autore del romanzo rispetto al suo personaggio, e nella quale possiamo riconoscere la necessità dell'esteriorità della posizione dell'*altro* per accrescere la conoscenza di sé e completare l'*io*: «“nel campo della cultura – afferma Bachtin – [l'essotopia] è la più possente leva per la comprensione”»³⁷. L'*essotopia* risulta allora fondamentale anche in quella forma di relazione con l'*altro* che è l'approccio ad altre *culture*.

Se l'essere umano può conoscersi ed essere conosciuto solo nello sguardo degli altri e nei legami con essi, solo osservando questa trama infinita di relazioni possiamo approssimarci alla conoscenza universale dell'umanità. «Ogni uomo porta in sé la forma intera dell'umana condizione», ha scritto Michel de Montaigne in un celebre passo degli *Essais*³⁸. E, in questa trama di relazioni, quelle che Todorov definisce le *culture* giocano un ruolo di primo piano, come identità collettive storiche, in linea di massima incarnate in *una* lingua. Così Todorov chiarisce come il suo universalismo non sia affatto un cosmopolitismo, che egli stigmatizza invece – potremmo dire, *à la Rousseau* – come «una pura finzione»³⁹. L'universalismo allude all'unità della specie umana e alla possibilità di un accordo universale «su come è il mondo, e anche su come dovrebbe essere»⁴⁰; è un universalismo *di percorso*, che pratica comunicazione e dialogo. Gli stessi diritti umani, scrive Todorov – con un'assonanza di contenuti con la celebre riflessione di Hannah Arendt delle *Origini del totalitarismo*, che però egli non cita – possono essere tutelati solo attraverso la politica degli Stati. Analogamente, ognuno appartiene ad una sola cultura, magari a più d'una, ma non a una cultura universale. «È l'incontro delle culture ad essere fecondo, non l'eclettismo culturale»⁴¹. Ma la cultura, scrive ancora Todorov, non è un'essenza omogenea e statica, ognuna di esse è mobile e nasce dal mescolamento di tante altre; «[...] ogni cultura si trasforma costantemente [...] noi tutti siamo degli ibridi e dei meticci culturali»⁴². Lo splendido, immaginifico esempio con cui l'autore conclude questo ragionamento

³⁴ Todorov, *Le morali della storia* cit., p. 109.

³⁵ A proposito di questo, scrive Todorov: «Il carattere principale dell'enunciato, o in ogni caso quello più ignorato, è il suo carattere *dialogico*, ossia la sua dimensione intertestuale. Non esistono più, dal tempo di Adamo, oggetti non nominati, né parole che non siano già servite. Intenzionalmente o meno, ogni discorso allaccia un dialogo con i discorsi già tenuti sullo stesso oggetto, nonché con i discorsi futuri, di cui presenta e previene la reazione» (Todorov, *Michail Bachtin* cit., p. 4).

³⁶ *Ivi*, p. 136.

³⁷ *Ivi*, p. 151.

³⁸ M. de Montaigne, *Saggi*, ed. it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966, l. III, cap. II, p. 1068.

³⁹ Todorov, *Una vita da pastore* cit., p. 229.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 232.

rende magistralmente il senso dell'indicibilità misteriosa del rapporto tra essere e movimento, tra identità e trasformazione, che caratterizza le *culture*, così come l'*io*:

Una cultura è come la nave *Argo* della leggenda: fra la partenza e il ritorno tutte le tavole e le vele hanno dovuto essere cambiate; nonostante ciò è sempre la stessa nave che ritorna al porto⁴³.

3. Identità culturali a confronto

E allora è forse proprio il suo legame con un'immagine "tradizionale" delle *culture* a limitare in lui la possibilità di apprezzare a fondo l'importanza del contributo epistemico di Edward Said. Legato allo studioso arabo-statunitense da una profonda amicizia – alla sua memoria e a quella di Germaine Tillion egli dedica il saggio *La paura dei barbari* – nelle appassionate pagine in cui ricostruisce il suo profilo intellettuale, all'affetto per l'amico e alla stima per la figura intellettuale e politica fa riscontro una certa distanza e incomprensione delle sue posizioni teoriche. Ciò che lascia perplesso Todorov è proprio la forza con cui Said demolisce la nozione di *Orientalismo*, cioè il radicalismo della sua critica delle *essenzializzazioni*. Se in queste pagine, come in quelle della sua prefazione alla traduzione del saggio di Said in Francia, da lui stesso promossa⁴⁴, Todorov fa sua la critica storica della violenza degli stereotipi culturali, riconoscendosi appunto nella nozione di *ibridazione*, al tempo stesso egli sembra non voler rinunciare all'uso di categorie come *Oriente* o alle immagini del confronto meraviglioso tra mondi diversi: «L'«Oriente» forse non esiste, l'«Arabo» nemmeno, ma suscita un interesse parlare di egiziani? Di abitanti del Cairo? Delle caratteristiche di un quartiere o di una via?»⁴⁵. Così, è con perplessità che accoglie l'«[...] affermazione di Said, concernente l'impossibilità di generalizzare a partire dalle esperienze individuali. Spinta all'estremo, questa presa di posizione nominalista (esistono soltanto gli individui) avrebbe reso impossibile ogni conoscenza delle culture»⁴⁶, commenta, a mio avviso travisando le intenzioni dello studioso arabo, e limitando così uno sviluppo importante della propria riflessione, non cogliendo cioè che la violenza degli stereotipi nasce proprio dalla loro essenzializzazione. Ma questa potenzialità di applicazione dell'approccio di Said resta comunque implicitamente

⁴³ *Ivi*, p. 234.

⁴⁴ T. Todorov, *Préface* a E.W. Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997, pp. 7-10 (prima ed. francese 1980; ed orig. New York, Pantheon Books, 1978).

⁴⁵ T. Todorov, *Edward Said*, in Id., *Gli altri vivono in noi* cit., p. 94, pp. 87-111.

⁴⁶ *Ibidem*. Todorov esprime in tal senso un disagio analogo a quello manifestato da Pierre-André Taguieff, preoccupato dagli effetti a suo avviso potenzialmente paralizzanti per la conoscenza di un approccio fondato su un esercizio sistematico di una critica *deessenzializzante* – «[...] gli esseri umani 'stereotipizzano' come respirano», rileva giustamente Taguieff alla voce *Essentialisme*, in Id. (éd.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, PUF, 2013, p. 581, pp. 557-589) –; in tal modo, entrambi non colgono tutta l'importanza di questo atteggiamento critico, fondamentale appunto per decodificare e mettere a tema la violenza storica (razzista) insita nelle *essenzializzazioni* veicolate nelle società umane attraverso i discorsi pubblici e i dispositivi di dominio.

presente nella potenza del discorso critico di Todorov, proprio per la sua visione delle culture come identità dinamiche, in continua trasformazione, e per la considerazione dell'ibridazione culturale come esito implicito del loro incontro.

Tuttavia, quello che del discorso di Said Todorov sembra non cogliere è soprattutto il senso del progetto intellettuale sviluppato tra le due opere *Orientalismo* e *Cultura e imperialismo*: una critica politica, appunto, delle strutture dell'imperialismo e del colonialismo europeo e occidentale, attraverso la lettura del vincolo intimo tra sapere e potere, cioè dei discorsi pubblici, degli stessi stereotipi culturali, come contenuto dei dispositivi di dominio. Ancora una volta la riflessione dello studioso franco-bulgaro mette in luce il suo profondo disinteresse, quasi un'estraneità radicale, verso una visione politica della storia. Se nell'approccio critico ai testi Todorov si dimostra un abilissimo esegeta delle contraddizioni persino di grandi autori illuministi e liberali, come Condorcet e Tocqueville, fautori, ciascuno a suo modo, di forme di colonialismo culturale, nella visione storica d'insieme egli potrebbe essere a sua volta incluso nelle fila di coloro che, dal Cinquecento in poi, hanno emendato della colonizzazione la violenza implicita nella sottomissione degli uni ai danni di altri, senza però coglierne la funzione strategica nella costruzione della fortuna politica, economica e culturale dell'Occidente e della forma economica e tecnologica capitalistica, cioè di ciò che, nel bene e nel male, l'occidentalizzazione del mondo ha comportato. La sua critica non diventa appunto davvero politica perché tende costantemente a leggere la violenza dei rapporti di dominio come un'ordinaria perversione, riconducibile alla tendenza umana, da un lato, ad ospitare il male, dall'altro a pretendere di mettere moralmente in forma il mondo – e i comportamenti collettivi sono sempre ricondotti alla dimensione della scelta e della responsabilità individuali –; dunque, come un fatto riformabile nella cornice regolativa e costrittiva di buone istituzioni e buone leggi, e nell'ambito di comportamenti individuali virtuosi⁴⁷.

Colpisce allora che, proprio attaccando frontalmente le essenzializzazioni identitarie, nelle pagine de *Le morali della storia* Todorov critica anche, in questo caso ferocemente, un'altra grande figura della decolonizzazione e, oggi, della critica postcoloniale: Frantz Fanon – e, con lui, anche Aimé Césaire – di fronte al quale Todorov evidenzia una profonda distanza umana e una indignata avversione, travisandone profondamente il pensiero, quando lo accusa di promuovere un discorso anticolonialista equivalente a quello colonialista. Il carattere strategico delle lotte

⁴⁷ Nel libro-intervista scritto con Portevin, alla domanda incalzante della giornalista, se creda davvero possibile idealizzare il dialogo al punto da ignorare i rapporti di dominio che rendono asimmetrico questo confronto discorsivo umano – «Detto in altri termini, non risulta comodo e senza grandi rischi predicare il dialogo tra le culture quando si appartiene alla cultura dominante?» conclude la domanda Portevin – Todorov risponde in modo evasivo, fingendo quasi di non cogliere, e trascurando così colpevolmente, il problema: «Non ignoro i rapporti di dominio [...]. Ma se le alternative sono l'isolamento, la tentazione e l'illusione di bastare a se stessi, preferisco sempre assumere i rischi del dialogo, che comunque non si riduce mai a puro dominio. Ciò è vero anche nel caso delle colonie [...]» (Todorov, *Una vita da pastore* cit., p. 230).

nazionali sostenute da Fanon resta nel giudizio di Todorov totalmente nell'ombra, e nelle pagine de *I dannati della terra* – unica opera del martinicano che lo studioso franco-bulgaro considera nel suo saggio – questi vi legge solo la contrapposizione radicale di nuovi nazionalismi post-coloniali ai vecchi occidentali, cioè la polarizzazione e contrapposizione dell'assolutezza del bene dei colonizzati a quella del male dei colonizzatori:

Fanon ha abbracciato il credo del relativismo morale: i valori contano soltanto nel e per il contesto in cui sono nati; i valori occidentali sono cattivi perché occidentali (ogni pretesa d'universalità è un inganno), e il terzo mondo deve cercarsi dei nuovi valori, che saranno validi in quanto saranno un suo prodotto⁴⁸.

La risposta che Fanon dà a tutte queste domande è: non esistono valori assoluti. Una cosa è buona quando serve ai miei scopi; è cattiva quando li contrasta. È per questa ragione che la violenza è buona se usata dagli oppressi, e se serve la loro causa, mentre i coloni restano sempre meritevoli di odio⁴⁹.

In Fanon Todorov vede così un nemico esplicito dell'universalismo, proprio in lui che, invece, nell'insieme della sua riflessione politica e umana aveva letto tutta la vicenda coloniale e il suo necessario superamento nella chiave psicanalitica e politica di una scissione profonda dell'umano, che una nuova era avrebbe dovuto infine ricomporre, per porre finalmente fine all'eterna storia della violenza e della sottomissione degli uni nei confronti degli altri. E, per capire questo, basterebbe leggere soltanto le accorate e intensissime pagine conclusive di *Pelle nera, maschere bianche*, in cui Fanon rivendica la necessità di superare ogni lacerazione storica razziale dell'umanità. Per il modo duro e *tranchant* con cui Todorov lo affronta, dallo scrittore martinicano sembra separarlo tutto: la scelta politica radicale; la vicinanza e le affinità con quello che egli legge come lo sprezzante massimalismo politico di Jean-Paul Sartre (nella narrazione di Todorov, uno dei suoi grandi obiettivi polemici sul piano politico-morale, probabilmente il principale), prefatore dell'opera di Fanon; e, ancora, l'opzione in favore della violenza – «C'è in Fanon un fascino per la violenza che, se egli fosse coerente con se stesso, avrebbe dovuto riconciliarlo con il colonialismo»⁵⁰ –; infine, l'accusa alla cultura europea e occidentale di professare un'ipocrisia dei valori.

4. L'ibridazione culturale come antidoto anticoloniale

Nonostante queste sensibili distanze da due figure intellettuali principali della letteratura anticoloniale novecentesca, la riflessione di Todorov, in particolare per i saggi *La conquista dell'America* e *Noi e gli altri*, occupa un posto di rilievo all'interno di

⁴⁸ Todorov, *Le morali della storia* cit., p. 99.

⁴⁹ *Ivi*, p. 98.

⁵⁰ *Ivi*, p. 97.

questa riflessione. Il primo dei due libri⁵¹, in modo particolare, nel raccontare lo sguardo *sull'altro* della conquista e colonizzazione europea delle terre d'oltreoceano, costituisce un vero e proprio trattato della conoscenza e delle relazioni umane. In *Le morali della storia*, Todorov proporrà a questo proposito uno schema interpretativo delle possibilità di approccio alla conoscenza umana, impostando il tema della comprensione di una cultura straniera come «un caso particolare di un problema ermeneutico più generale: come è possibile comprendere l'altro?»⁵². Alla domanda Todorov fornirà in quel saggio quattro risposte diverse, «fasi successive di un unico processo»⁵³, a mio avviso, invece, modalità di confronto con l'*altro* diverse e potenzialmente compresenti nell'atto della conoscenza. Nella prima, *io* come soggetto utilizzo la conoscenza *dell'altro* solo con lo scopo di arricchire la mia, senza “spostarmi” mai da me: dall'inizio alla fine del processo, di fatto, ci sono sempre e solo *io*. La seconda immagina, invece, uno spostamento radicale: penso di potermi mettere da parte e di poter conoscere completamente l'*altro*; anche in questo caso (non più *io*, ma l'*altro*, o l'immagine che costruisco di questo), comunque nel processo della conoscenza c'è sempre un solo soggetto. La terza situazione è quella in cui apro un *dialogo*, conservo la mia identità, accetto i miei pregiudizi, relativizzo le rispettive specifiche prospettive storiche e cerco così di confrontarmi con l'*altro*: «La dualità (la molteplicità) prende il posto dell'unità; l'io rimane distinto dall'altro»⁵⁴. L'ultima figura, infine, è l'unica totalmente dinamica, fondata su azione e reazione tra conoscenza del *sé* e conoscenza dell'*altro*, la mia identità necessariamente si trasforma, perché non mi identifico più soltanto nell'uno o nell'altro.

[...] la conoscenza dell'altro dipende dalla mia propria identità; ma, a sua volta, questa conoscenza determina in me un ulteriore passo verso la conoscenza di me stesso, cosicché accade che con la conoscenza di sé la mia identità si trasforma, e dunque l'intero processo può ricominciare: nuova conoscenza dell'altro, nuova conoscenza del sé, e così all'infinito⁵⁵.

⁵¹ Nel saggio Todorov indica nelle colonie uno spazio dell'*eccezione*, sottratto alle regole di civiltà della madrepatria. Nelle celebri pagine in cui contrappone *società del sacrificio* rituale azteca e *società del massacro* coloniale scrive che «[il massacro è] compiuto di preferenza in luoghi lontani, dove la legge stenta a farsi rispettare. [...] è dunque intimamente legato alle guerre coloniali»; T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1992, p. 175 (prima ed. 1984; ed. orig. Paris, Seuil, 1982). Obiettivo polemico dell'opera non sono solo gli Spagnoli del Cinquecento, ma gli stermini di massa nei campi del Novecento: «Lontani dal potere centrale, lontani dalla legislazione regia, tutti i divieti cadono: il legame sociale, già indebolito, si sfalda e rivela non una natura primitiva (la belva assopita in ciascuno di noi), ma un essere moderno, a cui appartiene l'avvenire, che non ha alcuna morale e che uccide perché e quando gli piace. La 'barbarie' degli Spagnoli non ha niente di atavico o d'animale; è interamente umana e preannuncia l'avvento dei tempi moderni» (*ivi*, p. 176). In realtà, nelle pagine conclusive dell'opera, Todorov descrive gli Stati totalitari come «società del *massacrificio*» (*ivi*, p. 306), nelle quali ad una religione di Stato si unisce l'affermazione del «principio karamazoviano del 'tutto è permesso'» (*ibidem*).

⁵² Todorov, *Le morali della storia* cit., p. 38.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 40.

⁵⁵ *Ibidem*.

È quest'ultima figura, scrive Todorov, ad aprire la relazione ad una progettualità realmente universale. Le osservazioni che egli svolge a questo proposito sollecitano, però, almeno due perplessità rispetto al modo in cui egli costruisce e, soprattutto, argomenta il suo discorso; ancora una volta si ha la sensazione che Todorov non condivida affatto la critica dell'universalità del soggetto del discorso filosofico occidentale moderno (occidentale appunto, proprietario, titolare di diritti naturali a prescindere dalla sua appartenenza sociale, soggetto della conoscenza separato dall'oggetto-mondo, maschio, di *razza* bianca, ecc.), sviluppata, per esempio, nella letteratura postcoloniale. Se la quarta figura apre alla circolarità tanto del processo della conoscenza, quanto di una costante riconfigurazione dei soggetti e delle identità, Todorov ribadisce invece ancora una volta che nel processo l'identità del soggetto «resta», «ma è come se fosse neutralizzata»⁵⁶; ancora una volta, quindi, mentre ne annuncia la costante trasformazione storica, Todorov non rinuncia alla definizione di identità caratterizzate da una continuità nel tempo, *proprio come la nave Argo della leggenda*. Inoltre, egli costruisce spesso il discorso sulla relazione seguendo dall'interno il processo di conoscenza individuale. E l'*altro*? È evidente che ognuno può «muoversi» solo dentro (e muovere soltanto) il processo della propria conoscenza. Ma è come se, impostato così il tema, la circolarità di questo processo si risolvesse interamente nell'atto di apertura e/o di chiusura che come soggetto attivo esercito o meno nei confronti dell'*altro*, senza riconoscere al tempo stesso l'azione reciproca dei due soggetti della conoscenza, che determina contemporaneamente la trasformazione di entrambi. Di tenore differente, invece, altre sue affermazioni, come questa che apre ad una diversa orizzontalità: «In seguito all'interazione con l'altro, le mie categorie si sono trasformate, in modo da divenire espressione di noi due e, perché no, anche di terzi»⁵⁷; ma ciò comporta appunto non una semplice apertura e un confronto reciproci, ma un processo di costante riscrittura delle soggettività.

La potenza di questo tema, d'altra parte, affiora con evidenza nella splendida parte conclusiva della sua opera sulla Conquista. Come già sottolineato, anche in questo saggio egli sviluppa schemi e figure dell'approccio all'*altro*. Todorov individua due approcci dell'ideologia coloniale: se l'*altro* è visto come *differente*, la conseguenza sarà l'affermazione della sua *disuguaglianza*, e dunque la possibilità di farne oggetto di sterminio; qualora sia invece considerato *uguale* a noi, parte di una stessa specie umana, esso sarà visto come *identico*, oggetto possibile di *assimilazione*. In entrambi i casi, l'*altro* è sempre la figura di una narrazione altrui, all'*altro* colonizzato non è mai riconosciuta né soggettività autonoma, né parola. L'opera è costruita intorno a quattro esempi dell'approccio all'*altro* diverso da noi, incarnati da protagonisti della Conquista, in una gamma di comportamenti che va appunto dalla possibilità del misconoscimento totale fino all'ibridazione. Le prime tre parti del testo, *Scoprire*, *Conquistare*, *Amare*, esemplarizzate in Colombo, Cortés e Las Casas, restano, secondo

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

Todorov, all'interno dello schema in cui l'*altro* è sempre e semplicemente l'oggetto riflesso della colonizzazione e dell'immagine che mi costruisco di questo: Colombo scopre un mondo nuovo nel quale cerca solo conferme alla conoscenza del vecchio da cui proviene e osserva rapito le meraviglie della natura, ma non vede i nativi, o li considera parti del paesaggio; Cortés vuole invece conoscere gli abitanti del Messico, ma in funzione strategica, dissimulando le proprie intenzioni e dominando la comunicazione, al solo fine di manipolarli e sottometterli; Las Casas per tutta la vita li ama e li difende strenuamente dalla violenza degli spagnoli, ma lo fa senza vederli, oggetti passivi e mitemente ricettivi della parola di Dio.

È solo nell'ultima sezione dell'opera, *Conoscere*, che l'approccio all'*altro* si dimostra capace di intessere autentiche relazioni umane e culturali, prodotto dello scambio concreto tra soggetti diversi, del mescolamento di vite e identità. La prima considerazione da fare è che i casi presentati in queste pagine hanno come protagonisti degli spagnoli, uomini vissuti a lungo in Messico; condizione necessaria, questa, anche se in sé non sufficiente, per costruire relazioni di conoscenza orizzontali reciproche. Todorov punta l'attenzione, in particolare, su due frati missionari, un domenicano e un francescano, Diego Durán e Bernardino de Sahagún, entrambi mossi dall'intenzione di approfondire la conoscenza della cultura locale non per aprirsi ad essa, ma al contrario – secondo il principio che si può eliminare il paganesimo solo facendolo proprio – per sradicarla e riuscire meglio nell'impresa di evangelizzare (un atteggiamento strumentale, in fondo, non dissimile da quello di Cortés). Da domenicano rigorista, come lo definisce Todorov, Durán combatte apertamente ogni pratica sincretistica; eppure, rileva lo studioso, «il sincretismo religioso, Durán lo aveva nel suo stesso sguardo»⁵⁸, perché egli si mostra convinto di aver trovato affinità tra riti e aspetti della religione cristiana e di quella pagana. Pur assumendo come riferimento unico per il confronto valoriale la sua cultura, cioè la sua religione, Durán si pone comunque sul terreno epistemico della comparazione; sospetta che le affinità provengano dall'arrivo lì nel passato di predicatori cristiani, sviluppando così un'argomentazione *assimilazionista*. Ma, così facendo, egli attraversa comunque uno spazio culturale di reciproca contaminazione. Ipotizzando che questa specifica sensibilità possa aver avuto origine nella probabile sua appartenenza ad una famiglia di ebrei convertiti, Todorov commenta:

Forse in lui c'era già una predisposizione all'ibridazione delle culture; certo è che Durán diventa un luogo d'incontro tra civiltà indiana e civiltà europea, e ciò fa di lui l'esempio più compiuto di meticcio culturale del XVI secolo⁵⁹.

Ma non è questa evidentemente l'unica manifestazione della sua ibridazione. Todorov ne sottolinea anche altri aspetti: il suo mescolarsi alla vita quotidiana dei nativi e ai loro riti, la comprensione profonda della loro cultura e la capacità di

⁵⁸ Todorov, *La conquista dell'America* cit., p. 254.

⁵⁹ *Ivi*, p. 256.

tradurne i segni in quella spagnola (e viceversa), il desiderio profondo di riuscire a scrivere il racconto fedele della storia azteca e poterla così trasmettere.

Da un lato, dunque, Durán si è completamente identificato col punto di vista azteco; dall'altro lato non è così, perché egli non rimette mai in causa la sua fede cristiana⁶⁰.

Le due culture convivono in lui, come quelle bulgara e francese nella vita dell'esule Todorov: «Né spagnolo, né azteco, Durán è – come la Malinche – uno dei primi messicani»⁶¹.

Analogo l'atteggiamento di Sahagún, che insegna latino ai membri delle élites locali e impara il *nahuatl*, salvo che in lui, scrive Todorov, il desiderio della fedeltà del racconto della sua *Storia generale delle cose della Nuova Spagna* sembra più urgente dell'obiettivo della diffusione del verbo cristiano; a questo scopo, per raccogliere notizie si serve dei suoi migliori allievi e di figure di saggi, esperti della storia di quel mondo. Durán interiorizza maggiormente il confronto con la cultura azteca, Sahagún tenta di darne una rappresentazione più esatta, ma non per questo, sembra concludere Todorov, il secondo dimostra di capire e conoscere meglio del primo i suoi interlocutori.

Una seconda considerazione porta questo saggio verso la sua conclusione: se le vite di Durán e Sahagún rappresentano chiaramente due esempi di *ibridazione culturale*, questa si è prodotta di fatto nella dinamica della relazione; se fondamentale è l'atteggiamento, cioè la disponibilità mentale e umana di chi pratica l'incontro con l'*altro*, è vero anche però che l'*ibridazione*, di fatto, si *subisce*, più di quanto non la si *attui*. Non è il mio amore per l'*altro*, come dimostra in negativo il racconto dell'esperienza di Las Casas, né, all'opposto, il desiderio di sposare l'altrui religione, come evidenzia la convinta fede cristiana dei due frati, a determinarla o meno, quanto il decidere di prendere parte ad altre vite e ad altre realtà⁶², non impedendo che la cultura che queste esprimono penetri in noi, mescolandosi con ciò che pensiamo del mondo. L'ibridazione avviene, più di quanto non la si determini, all'interno stesso della relazione con *altri* individuali o collettivi. In tal modo il nostro *io* si trasforma costantemente e noi, momento dopo momento, non siamo più gli stessi o le stesse di prima. Nella narrazione di Todorov sembra invece che il cambiamento di Durán e Sahagún si risolva fondamentalmente nell'aver unito ognuno dentro sé due culture differenti, creando così lo spazio per un'interazione, infine, virtuosa.

⁶⁰ *Ivi*, p. 260.

⁶¹ Todorov, *La conquista dell'America* cit., p. 261.

⁶² Riflettendo specificamente a partire dalla sua esperienza esistenziale di bulgaro trasferito in Francia, che frequenta assiduamente gli Stati Uniti per ragioni di lavoro, Todorov scrive: «Il dialogo interiore di cui parlo non porrebbe moltiplicarsi all'infinito. Non credo alle virtù del nomadismo sistematico, all'accumulazione illimitata dei prestiti culturali. Per sentirsi a proprio agio dentro una cultura ci vogliono anni di apprendistato: la durata limitata della vita umana ci impedisce di andare al di là di due o tre esperienze del genere» (Todorov, *L'uomo spaesato* cit., pp. 13-14).

Di qui una conferma a quanto rilevavo in precedenza. Nonostante consideri la *cultura* come un elemento dinamico, Todorov la fissa anche come un'identità senza dubbio complessa, ma anche definita e separata, quasi essenzializzandola, anche se non naturalizzandola, cioè non oggettivandola come tratto pertinente di un determinato gruppo umano⁶³. Nelle pagine conclusive dell'opera, dalla visione delle due culture contrapposte nella Conquista, Todorov trae la convinzione non solo che quella occidentale si sia dimostrata superiore nella comunicazione umana, ma addirittura che specifica della nostra civiltà sia: «la capacità [...] di capire gli altri»⁶⁴, e conclude il volume parlando della necessità di riconoscere «per alcuni aspetti, la superiorità dei conquistadores [...]»⁶⁵. Nulla affiora, in queste ultime pagine, a proposito della Conquista come effetto non solo di queste capacità, ma, insieme, dello smisurato desiderio occidentale di espandersi nel mondo, di occuparlo e sfruttarne le risorse e gli esseri umani, di metterlo in forma, utilizzando ogni mezzo per riuscirci, origine ed effetto della percezione di questa superiorità. Ancora una volta, è come se Todorov pretendesse sempre di distinguere la bellezza e la civiltà della razionalità tecnico-scientifica occidentale da ciò che essa ha comunque prodotto nella storia, non cogliendone a fondo la relazione implicita. E qui il cerchio intorno alla sua visione del mondo si chiude, la possibilità di aprirsi completamente alla relazione e alla circolarità delle culture si fa più difficile – anche se grandissima e sempre lucida è la sua capacità di indicarne le infinite possibilità – e l'immagine comunque convincente dell'universalità dell'umano viene riconsegnata a una visione che, per la sua formulazione e nel posizionamento intellettuale di questo grande studioso del Novecento, rischia di essere, ancora una volta, pericolosamente di parte⁶⁶.

⁶³ Nelle pagine della *Prefazione* del libro di Cosio, tra i *ritocchi* proposti, Todorov avverte il bisogno di “appesantire” la nozione di *identità culturali*, affermando l'esistenza comunque, in ogni contesto sociale, di una gerarchia tra queste, espressa, a suo avviso dall'egemonia di una lingua, quella nazionale (Todorov, *Prefazione* cit., pp. 20-24).

⁶⁴ *Ivi*, p. 300.

⁶⁵ *Ivi*, p. 308.

⁶⁶ Va però ricordata anche, in continuità con il lavoro del 1982, la ricostruzione della *visione dei vinti* della Conquista nella raccolta delle testimonianze dei nativi, in lingua *nahuatl* e in spagnolo, pubblicata successivamente dallo studioso franco-bulgaro e da Georges Baudot: *Racconti aztechi della Conquista*, Torino, Einaudi, 1988 (ed. orig., Paris, Seuil, 1983).