

Identità e differenza: la questione dell'altro

BETINA LILIÀN PRENZ

Vogliamo parlare dell'innegabile evidenza che regge l'universo umano, del fatto, cioè, che esso è dominato da un'irriducibile pluralità di culture. E poiché le culture costituiscono quell'orizzonte di senso senza di cui un'esperienza umana sarebbe del tutto impensabile, ossia quello sfondo che consente all'individuo di orientarsi nel mondo, che rende, anzi, possibile la sua originaria relazione con il mondo, ognuna di esse racchiudendo in sé la propria concezione complessiva di ciò che siamo in quanto uomini, non si può, allora, non prender atto delle molteplici e diverse sfaccettature con cui ci si presenta il volto umano, e con ciò, del carico di problematiche, tanto teoriche che pratiche, che una simile questione della differenza, o se vogliamo dell'alterità, si trova a sollevare.

Se mai una domanda potesse contenerle tutte, ci si chiederebbe, in termini generalissimi e che permettessero una miriade di ulteriori ramificazioni: se le culture, molteplici e diverse, rappresentano l'ineludibile orizzonte di significatività dell'esperienza degli uomini e se esse sono diverse a tal punto da rendere gli esseri umani così radicalmente differenti tra di loro, come comportarsi nei confronti dell'altro? Naturalmente, ci sono molti modi per rispondere a questa domanda, a seconda del taglio prospettico che le si vuole dare o dell'aspetto che in essa si tende a privilegiare – nell'ampia gamma delle questioni che vi sono coinvolte possiamo infatti distinguere quelle appartenenti a un piano assiologico (che ha a che fare coi giudizi di valore, con termini quali superiorità, inferiorità, relatività), o a quello prasseologico (in cui è possibile parlare di assimilazio-

ne dell'altro o all'altro), ma anche al piano in senso largo epistemologico (che contiene la fondamentale questione della comprensione dell'altro), e così via.

Tra le varie possibilità che ci si offrono per rispondere a questa domanda, dunque, noi ne prenderemo qui in considerazione una che, proprio perché cerca di tenere insieme i vari assi tramite i quali si snoda la domanda medesima, non può non suscitare grande interesse, ed è quella proposta in *La Conquista dell'America. Il problema dell'altro*¹, in cui T. Todorov sceglie di raccontarci una storia esemplare, una storia, a detta dell'autore stesso, più vicina al mito che all'argomentazione logica, ma una storia vera, alla quale egli si accosta nelle vesti del moralista a cui il presente preme più del passato, piuttosto che non in quelle dello storico², e così facendo, cerca di fare della scoperta dell'America, la scoperta di noi stessi, non soltanto di come eravamo, di come siamo, ma anche di come dovremmo essere nei confronti dell'altro.

Qui, la scelta di rispondere a una domanda con un racconto, nel mentre esalta, conformemente a gran parte delle tendenze filosofiche contemporanee, il ruolo che la dimensione narrativa ha nella nostra comprensione delle cose, ci mostra anche in concreto come la narrazione stessa, con la sua proposta di storie e figure esemplari, sia una forma indispensabile di autochiarificazione morale ed esistenziale, se è vero che col raccontare storie si può pervenire a un senso più chiaro di se stessi, della propria prospettiva, delle proprie pratiche, non soltanto in quanto singoli individui, naturalmente, bensì anche come società, culture o civiltà³. Se, dunque, nel riscrivere questo fondamentale scorcio della nostra storia passata rifondendola in un nuovo racconto, Todorov ripercorre i diversi stadi della scoperta dell'altro – «*dall'altro come oggetto, confuso con il mondo circostante, fino all'altro come soggetto uguale all'io, ma da esso diverso, con un'infinità di sfumature intermedie*»⁴ – egli tuttavia ci invita a riflettere, al tempo, sulla strada che da quel lontano passato abbiamo fatto per pervenire al punto in cui ci troviamo oggi, nonché sulla direzione verso la quale ci stiamo muovendo o dovremmo muoverci in materia di politiche di uguaglianza e differenza nelle nostre società.

Ora, però, va precisato che con queste ultime espressioni – politica dell'uguale riconoscimento, politica della differenza – ci si sta già inoltrando in una sorta di seguito immaginario del libro di Todorov o di una rielaborazione o riattualizzazione degli spunti contenuti nel suo epilogo. Tali espressioni, e le preoccupazioni che le accompagnano, sono infatti prese a prestito da un altro autore, quale è Charles Taylor, che si è a lungo occupato del carattere dialogico dell'identità umana, e con ciò, dell'importanza del ruolo che nella vita degli uomini ricopre il bisogno di riconoscimento, fornendo, a sua volta, una risposta alla domanda: come comportarsi – nella nostre società diventate ormai delle società multiculturali – nei confronti dell'altro? Ed è proprio questo ciò che noi faremo nel presente articolo, ossia, abbandonare Todorov laddove ci suggerisce delle direzioni di possibile svolgimento di certe tematiche, per lasciare la parola a Taylor e all'elaborazione che di tali tematiche egli compie nelle sue opere. Una

prima parte, dunque, sarà dedicata all'analisi delle diverse figure dell'alterità (uguaglianza, differenza, identità, ecc.) e alle dinamiche che hanno accompagnato la percezione dell'altro, servendoci, a tale scopo, del racconto che ha per oggetto la Conquista del Messico; la seconda parte, invece, riprenderà, con l'aiuto delle intuizioni filosofiche tayloriane, la trattazione delle medesime figure in rapporto ad alcune problematiche attuali e cercherà di mostrare come esista tuttora il rischio di ricadere nelle medesime, e poco felici, dinamiche. Concluderemo, infine, con la presentazione del modello pluralistico di confronto tra culture diverse proposto da Taylor, come modalità viabile, sana e auspicabile di rapporto con l'altro.

1.

«Colombo ha scoperto l'America, ma non gli americani.»⁵ Tutta la prima parte del libro di Todorov è dedicata al singolare impatto che il Nuovo Mondo ha avuto su un uomo dalla mentalità di Cristoforo Colombo, al tipo di percezione dell'altro che egli ha, per mostrare come in questo primo incontro tra due mondi – il più straordinario della storia, proprio perché permeato da un vero e proprio sentimento di estraneità radicale – «l'alterità umana è, al tempo stesso, rivelata e rifiutata»⁶.

Ma se «tutta la storia della scoperta dell'America, primo episodio della Conquista, soffre di questa ambiguità»⁷, le sezioni successive (che ripercorrono la storia dalla marcia di H. Cortés verso Tenochtitlán, al suo incontro con l'Imperatore Moctezuma II, alle strategie, tanto militari, quanto comunicative, messe in atto dagli spagnoli per perpetrare la sconfitta degli indigeni, e via via fino al lento processo di evangelizzazione, nonché ai primi scritti sulla nuova cultura e religione con cui i frati devono fare i conti, ivi inclusi i dibattiti tra difensori degli indiani e sostenitori invece della loro inferiorità⁸), sono anch'esse tutte lì a testimoniare la perdurante incapacità di percepire l'identità umana degli altri, cioè di riconoscerli, al tempo stesso, come eguali e come diversi.

Come dire che, se Cortés non possiede il medesimo punto di vista di Colombo, tuttavia, «neanche per lui gli indiani sono diventati dei soggetti paragonabili all'io che li concepisce»⁹. Inoltre, questa incapacità riguarda, come vedremo, entrambe le parti, tanto gli spagnoli, quanto gli indiani, e all'interno di un medesimo versante, anche punti di vista antagonisti.

Innanzitutto, infatti, proprio questa mancanza di un pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, ossia il rifiuto di considerare gli indiani come dei soggetti aventi i nostri stessi diritti, ma diversi da noi, sarebbe stato alla base della terribile concatenazione che ha poi portato alla totale e inevitabile distruzione di un'intera civiltà, in modo, oltre tutto, ingiustificabilmente spietato:

il desiderio di arricchirsi e l'istinto di padronanza (queste due forme di aspirazione al potere) sono certamente all'origine del comportamento degli spagnoli; ma esso è

condizionato anche dall'idea che i conquistatori si fanno degli indiani, idea secondo la quale questi ultimi sono degli esseri inferiori, delle creature a mezza strada fra gli uomini e gli animali. Senza questa premessa iniziale, la distruzione non avrebbe potuto aver luogo.¹⁰

Ma va notato che anche il disconoscimento dell'altro in senso opposto avrebbe avuto la sua parte nella storia della distruzione del Messico: infatti, anche l'immagine distorta che gli indiani si fanno degli spagnoli nel corso dei primi contatti, e in particolare l'idea che essi siano degli dei, può essere spiegata, anche qui, solo come conseguenza dell'incapacità di percepire l'identità umana degli altri, cioè, ancora una volta, di riconoscerli, al tempo stesso, come eguali e come diversi. L'identità degli spagnoli è talmente differente, il loro comportamento è talmente imprevedibile, che essi appaiono agli occhi degli aztechi come portatori di un'estraneità molto più radicale di quella di altri stranieri conosciuti. Non riuscendo, pertanto, a inserirli nel loro sistema di alterità umane – costruito sulla solita prima reazione spontanea nei confronti dello straniero, e comune pressoché a tutti i popoli nella storia, ossia quella di immaginarlo come inferiore, perché diverso da noi – essi «*si sentono spinti a ricorrere all'unico altro dispositivo accessibile: lo scambio con gli dei*»¹¹.

Ora, questa incapacità di percepire l'umanità dell'altro nei termini di un soggetto a noi uguale, ma al contempo, diverso da noi, non si esaurisce nella semplice constatazione che, nell'incontro con l'altro, la nozione di differenza si traduce così facilmente, come abbiamo visto, in termini di ineguaglianza, ossia di superiorità o inferiorità, bensì si manifesta anche, inversamente, quando la nozione di uguaglianza sfocia in un senso di in-differenza, e quindi, di identità: «*la differenza si converte in ineguaglianza, l'eguaglianza in identità; sono le due grandi figure del rapporto con l'altro che ne designano l'inevitabile spazio*»¹². Elementari figure del rapporto con l'altro, che spiegherebbero, secondo Todorov, non soltanto l'atteggiamento dei conquistadores, ma anche comportamenti successivi e più recenti rispetto a noi, e che sono entrambe egocentriche nella misura in cui comportano una proiezione del soggetto enunciante sull'universo, ossia un'identificazione dei miei valori con i valori in generale.

Si potrebbero distinguere due componenti, che si ritroveranno nel secolo seguente e, praticamente, fino ai giorni nostri in ogni colonizzatore rispetto al colonizzato; questi due atteggiamenti li avevamo già osservati in germe nel rapporto fra Colombo e la lingua dell'altro. O egli pensa agli indiani (senza peraltro usare questo termine) come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (nel suo caso, com'è ovvio, sono gli indiani ad essere considerati inferiori): si nega

l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo. Queste due elementari figure dell'alterità si fondano entrambe sull'egocentrismo, sull'identificazione dei propri valori in generale, del proprio io con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno.¹³

Come la diversa identità dell'altro venga negata tanto sul piano dell'esistenza, nel caso in cui l'altro venga considerato come uguale, e pertanto identico, quanto sul piano dei valori, nel caso in cui invece venga visto come diverso, e quindi, inferiore, emerge chiaramente dal dibattito che si venne a creare nel XVI secolo tra sostenitori di una dottrina dell'ineguaglianza tra indiani e spagnoli e sostenitori invece di una dottrina dell'eguaglianza di tutti gli uomini, dibattito che raggiunse il suo culmine nel 1550, nella celebre controversia di Valladolid, e che vide schierarsi su versanti opposti l'erudito e filosofo Ginés de Sepúlveda e l'abate domenicano Bartolomé de Las Casas¹⁴.

Il primo, che pone le sue argomentazioni sotto il segno di Aristotele, crede che non l'eguaglianza, bensì la gerarchia sia lo stato naturale della società umana, e che tutte le gerarchie, nonostante le loro differenze di forma, si basino su un unico e medesimo principio: il dominio della perfezione sull'imperfezione, della forza sulla debolezza, della virtù sul vizio; così come il corpo deve essere sottomesso all'anima, dunque, la materia dovrà esserlo alla forma, i figli ai genitori, la donna all'uomo, gli schiavi ai padroni, e così via. In questa schematizzazione, le differenze non sono altro che gradi diversi sopra una medesima scala di valori e l'unica relazione riconosciuta è il semplice rapporto di superiorità-inferiorità.

Ma se le opposizioni che formano l'orizzonte mentale di Sepúlveda hanno tutte lo stesso contenuto, e se tutte le differenze si riducono, per lui, a qualcosa che non è una differenza, ossia al rapporto di superiorità-inferiorità, egli tuttavia si manifesta sensibile alle diversità che lo separano dal nuovo mondo, dimostrandosi in grado di cogliere alcune delle più singolari caratteristiche delle società indigene¹⁵. Purtroppo, però, non interrogandosi mai sulle ragioni di queste diversità, le informazioni su cui cerca di basare le sue dimostrazioni finiscono sempre per essere falsate dai suoi giudizi di valore, anziché essere rese in un linguaggio puramente descrittivo, e di conseguenza, il preconconcetto antiindiano, ossia quel pregiudizio di superiorità che le intinge, finisce per ergersi come inevitabile ostacolo sulla via di una conoscenza reale degli indiani.

Alla concezione gerarchica del primo, si oppone la concezione egualitaria del secondo che va interpretata come una derivazione dell'insegnamento di Cristo. Non che nella tradizione cristiana non vi siano delle ineguaglianze. Ma in tale tradizione l'opposizione principale è quella fra credente e non credente, fra cristiano e non cristiano, e ciò che è ancora più fondamentale, chiunque non sia cristiano può tuttavia diventarlo. Qui, alle differenze di fatto non corrispondono differenze di natura. Sull'in-differenza essenziale di tutti gli uomini in quan-

to principio incrollabile della tradizione cristiana, dunque, Las Casas baserà le sue argomentazioni per difendere gli indiani, senza tuttavia avvedersi del pericolo di assimilazione che vi è insito, poiché, naturalmente, «questa affermazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini è fatta in nome di una religione particolare, il cristianesimo, senza che questo particolarismo sia riconosciuto. Vi è dunque, potenzialmente, il pericolo di veder affermare non solo la natura umana degli indiani, ma anche la loro natura cristiana»¹⁶.

E se si va a frugare tra quelle parole lasciateci da Las Casas che ritraggono gli indiani, di essi non si viene a sapere proprio niente, se non che il loro tratto caratteristico è proprio la loro somiglianza con i cristiani¹⁷. Quando, invece, non può che riconoscere che fra cristiani e indiani esistono delle differenze, e magari anche sfavorevoli a questi ultimi, Las Casas le riconduce subito «a uno schema evolutivo unico: essi (laggiù) sono ora come noi (qui) eravamo una volta (naturalmente, non è stato lui a inventare questo schema) ... C'è anche qui un'indiscutibile generosità da parte di Las Casas, che si rifiuta di disprezzare gli altri solo perché sono diversi. Ma, subito dopo, egli fa ancora un passo e aggiunge: d'altra parte, non sono (o non saranno) diversi. Il postulato d'eguaglianza sbocca in un'affermazione di identità, e la seconda figura dell'alterità, anche se indiscutibilmente più simpatica, ci fornisce una conoscenza dell'altro ancora minore di quella fornitaci dalla prima»¹⁸.

In questo senso, sia che ci si schieri dalla parte dell'eguaglianza, che da quella dell'ineguaglianza, in entrambi i casi, il pregiudizio iniziale è tale da impedire un vero contatto con l'altro. La comprensione della differenza, di un'identità diversa è dunque, in entrambe le posizioni, viziata sin dall'inizio da forme diverse di egocentrismo¹⁹:

Se il pregiudizio di superiorità è indiscutibilmente un ostacolo sulla via della conoscenza, si deve riconoscere che il pregiudizio di eguaglianza rappresenta un ostacolo ancora maggiore, perché porta ad identificare puramente e semplicemente l'altro con il proprio ideale di sé (o con il proprio io).²⁰

Bisogna dire che «a partire da quell'epoca, e per circa trecentocinquanta anni, l'Europa occidentale ha cercato di assimilare l'altro, di far scomparire l'alterità esteriore e in gran parte ci è riuscita. Il suo modo di vita e i suoi valori si sono diffusi in tutto il mondo»²¹. Ma oggi quel periodo della storia è, a sua volta, in via di esaurimento; il movimento di assimilazione si sta spegnendo e nessuno crede più ingenuamente alla superiorità della civiltà occidentale.

Per lo meno sul piano ideologico, noi oggi «cerchiamo di combinare quel che ci sembra abbiano di meglio i due termini dell'alternativa: vogliamo l'uguaglianza senza che ciò significhi l'identità; ma vogliamo anche la differenza senza che degeneri in superiorità/inferiorità»²². Noi oggi vogliamo «vivere la differenza nell'uguaglianza»²³. E ciò perché siamo pervenuti a una più chiara consapevolezza del ruolo che il bisogno di riconoscimento gioca nelle relazioni che intratteniamo, tanto come individui, che come cultura, con gli altri e con le culture altre. Un ruolo che riba-

disce come la componente di intersoggettività sia inevitabile nella costituzione di qualsiasi identità, personale o culturale che sia, nel senso che ogni identità dipende in maniera essenziale dai rapporti dialogici che si hanno con gli altri e si costruisce nel dialogo – in accordo o in opposizione – con le identità che gli “altri significativi”, secondo un’espressione di G. H. Mead, sono disposti a riconoscerli. Sul rapporto tra identità e riconoscimento ci accingiamo a ritornare nella seconda parte del presente articolo, grazie all’apporto delle riflessioni tayloriane, e sempre assieme a questo autore, cercheremo di affrontare, laddove, nell’epilogo del suo libro, Todorov li abbandona, i risvolti attuali di quella cosa più facile a dirsi che a farsi che è “vivere l’uguaglianza nella differenza”. Tanto più che, nelle attuali società, che sono sempre più “multiculturali”, l’estraneità dell’altro esteriore si va riproponendo con tutta la forza delle sue esigenze come altro interiore, e che proprio la questione del multiculturalismo, così come viene spesso dibattuta oggi, mette in primo piano, ancora una volta, «*le imposizioni di certe culture su certe altre e la presunzione di superiorità che ne è il motore. Le società occidentali sono considerate colpevoli in questo senso, in parte per il loro passato coloniale e in parte perché marginalizzano quei segmenti della loro popolazione che provengono da altre culture*»²⁴. Affrontiamo allora necessariamente il problema del riconoscimento.

2.

«*La democrazia ha introdotto una politica dell’uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi.*»²⁵ Tale domanda di riconoscimento che emerge nell’odierna vita politica in difesa di gruppi minoritari o “subalterni”, o in quella che viene oggi chiamata politica del “multiculturalismo”, è d’altra parte resa più pressante dal legame che si presume esista tra riconoscimento e identità. La tesi di Taylor al riguardo è esplicita e sostiene che:

la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento, o spesso, da un misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un’immagine di sé che lo limita o sminuisce o lo umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto o impoverito.²⁶

Più precisamente, due sarebbero i livelli in cui, nell’epoca moderna, il discorso sul riconoscimento ha acquistato rilevanza. Nella sfera intima, dove la formazione dell’identità personale di ognuno di noi non può essere in alcun modo concepita come un’elaborazione che noi svolgiamo in completo isolamento,

bensì come un qualche cosa che ha bisogno dell'altro per costituirsi, un qualche cosa che noi facciamo, attraverso il dialogo, assieme agli altri²⁷: in breve, si tratta qui di un processo di incessante negoziazione della propria identità con gli altri che ognuno di noi non può che sperimentare nell'arco di una vita e che ci rimanda l'immagine di un individuo che non può essere e non è mai autosufficiente, bensì è perennemente e costitutivamente rimesso agli altri (e quindi, come si diceva prima, dipende dal riconoscimento o mancato riconoscimento di ciò che è da parte di coloro che lo circondano). Il secondo livello riguarda invece la sfera pubblica, in cui la politica dell'uguale riconoscimento, in quanto modalità di una democrazia sana, svolge un ruolo sempre più importante.

Inoltre, se a entrambi questi due livelli, tanto la questione dell'identità, quanto il bisogno di riconoscimento, sono oggi giorno delle preoccupazioni esplicitamente tematizzate in quanto tali, mentre prima non lo erano, ciò è dovuto, secondo Taylor, all'occorrere di due mutamenti fondamentali.

Il primo è il crollo delle gerarchie sociali che costituivano un tempo la base dell'onore. Qui uso onore nel senso intrinsecamente legato alla disuguaglianza, dell'ancien régime: perché qualcuno abbia onore è essenziale che non l'abbiano tutti (...) A questa nozione di onore si contrappone quella moderna di dignità, che oggi usiamo in senso universalistico e egualitario quando parliamo dell'intrinseca 'dignità dell'uomo' o dignità del cittadino – comune beninteso a tutti. Questo concetto è, ovviamente, l'unico compatibile con una società democratica, ed era inevitabile che rimpiazzasse il vecchio concetto di onore (...) La democrazia ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi.²⁸

Dunque, «*col passaggio dall'onore alla dignità è nata una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli*»²⁹. Ma accanto a questo cambiamento ve ne sarebbe, secondo Taylor, un altro, anch'esso filiazione del declino della società gerarchica, che avrebbe contribuito, a sua volta, al notevole ampliamento dell'importanza del riconoscimento, e che è costituito dalla nuova visione dell'identità che emerge verso la fine del Settecento, una visione talmente radicata in noi che quasi non la notiamo, «*talmente ovvia che ci riesce difficile accettare il pensiero che si tratti di un prodotto così recente della storia umana e del tutto incomprensibile alle età precedenti*»³⁰: è l'idea secondo la quale non soltanto ogni cultura, ma al suo interno, anche ogni individuo, ha una propria forma originale da scoprire e realizzare, forma a cui deve la propria fedeltà.

Dire che ognuno di noi ha una sua maniera originale di essere uomo significa che ognuno di noi è chiamato a vivere la propria vita secondo un certo modo che è il suo modo, se non vuole perdere la sostanza della propria vita, ossia ciò che l'essere uomo significa per lui. Un'importanza nuova viene dunque qui conferita all'idea della fedeltà a se stessi, alla propria originalità, la quale è qualcosa

che soltanto il singolo può scoprire, realizzando una potenzialità che è soltanto sua. I popoli, alla stessa stregua degli individui, devono anch'essi osservare la fedeltà a se stessi, cioè alla propria cultura, pena il rischio di smarrire quello che è la loro più intima essenza³¹. Quello che c'è qui di interessante da notare è che quest'identità, proprio perché personale e originale, contrariamente a quanto avveniva in società precedenti alla nostra, o in società gerarchiche in genere, in cui l'identità era stabilita, in ampia misura, dalla posizione sociale e dalle funzioni o attività che accompagnavano tale posizione, non gode più di alcun riconoscimento a priori. Infatti, mentre il riconoscimento sociale era insito nell'identità socialmente derivata, in forza del fatto stesso che questa poggiava su categorie sociali che tutti davano per scontate, un'identità, per così dire, derivata dall'interno, deve invece conquistare il riconoscimento attraverso lo scambio e tale tentativo può talvolta fallire³².

Quel che è nato nell'età moderna non è il bisogno di riconoscimento, ma le condizioni nelle quali questo può non verificarsi. E appunto per questo del bisogno si parla ora esplicitamente per la prima volta. In epoca moderna nessuno parlava di 'identità' o di 'riconoscimento' e non perché le persone non avessero (quelle che chiamiamo identità), o perché queste non dipendessero dal riconoscimento, ma invece perché erano qualcosa di troppo ovvio e pacifico per venire tematizzati in quanto tali.³³

Ora, se la prima trasformazione di cui abbiamo parlato ha dato origine a una politica dell'uguale riconoscimento, questa seconda trasformazione, ossia la nascita della nozione moderna di identità, avrebbe invece dato origine, secondo Taylor, a una politica della differenza. E se «*ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e di dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o di questo gruppo*»³⁴.

Naturalmente anche questa politica ha, come quella dell'uguaglianza, una base universalistica, «*e ciò ha contribuito a sovrapporre e confonderle una con l'altra*»³⁵. La politica dell'uguale dignità si basa infatti sull'idea che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto, e si sostiene su di una qualche nozione di quelle che sono le caratteristiche degli esseri umani che esigono rispetto, ad esempio, come voleva Kant, il nostro status di agenti razionali, capaci di governare la nostra vita per mezzo di principi. Anche alla base della politica della differenza viene individuato un valore che è una potenzialità umana universale, una capacità comune a tutti gli uomini, ossia quella di formare e definire la propria identità, non solo come individui ma anche come cultura, e ciò che afferma tale politica è che questa potenzialità deve essere rispettata allo stesso modo in tutti.

E qui arriviamo alla questione del multiculturalismo oggi, ossia all'importanza, nelle società multiculturali, del riconoscimento dell'uguale valore di un gruppo da parte di un altro, per evitare, come è avvenuto in passato, ma non

solo, che i gruppi dominanti consolidino la propria egemonia inculcando nei soggiogati un'immagine di inferiorità. In questo senso, la politica della differenza sembra dirci che così come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, allo stesso modo, è necessario presumere per tutti che la loro cultura tradizionale abbia valore³⁶. Più precisamente, nell'analisi critica che di essa ci fornisce Taylor, tale politica sembra andare al di là, nelle richieste di riconoscimento che inoltra, della tesi semplicemente presuntiva dell'uguale valore di tutte le culture: tale tesi, cioè, non viene considerata come un'ipotesi di partenza con la quale accostarsi allo studio di qualsiasi altra cultura, nell'attesa di dimostrarne la validità in concreto attraverso lo studio effettivo di essa, bensì «l'idea è che un adeguato rispetto esiga molto di più della semplice presunzione che studi ulteriori ci faranno vedere le cose in questo modo, e che pretenda degli effettivi giudizi di uguale valore, relativi ai costumi e alle credenze delle culture altre»³⁷. Posta così la questione, però, immediatamente si presentano i primi problemi:

A questo punto però l'atto con cui si dichiara che le creazioni di un'altra cultura hanno valore e quello con cui ci si dichiara dalla parte di quella cultura anche se le sue creazioni non sono poi così grandiose diventano indistinguibili (...) Eppure normalmente il primo atto è visto come una genuina espressione di rispetto, mentre il secondo è spesso vissuto come un paternalismo insopportabile.³⁸

Va inoltre sottolineato che i problemi che qui si presentano per la politica del multiculturalismo sono in qualche modo molto simili, o seguono, quantomeno, la stessa dinamica delle problematiche che abbiamo riscontrato nel dibattito sull'uguaglianza o differenza di indiani e spagnoli qualche secolo prima a proposito della Conquista.

Nel caso che stiamo trattando ora, infatti, è certamente vero che, come osserva Taylor, «un giudizio favorevole emesso prematuramente non sarebbe solo condiscendente, ma anche etnocentrico: parlerebbe bene dell'altro perché è come noi»³⁹, e che, in questo senso, «paradossalmente (...) la richiesta perentoria dei giudizi di valore favorevoli è omogeneizzante, perché implica che si possiedano già dei criteri per la formazione di questi giudizi»⁴⁰.

La politica della differenza, invocando implicitamente i nostri criteri come metro di giudizio di tutte le civiltà e culture, può finire per rendere tutti uguali. In questa forma la domanda di riconoscimento è inaccettabile.⁴¹

Ma allora, in quali termini, la domanda di riconoscimento di uguale valore può ottenere un'autentica risposta, senza ricadere nella sfera di un etnocentrismo omogeneizzante? Ossia, che cosa presuppone un vero giudizio di valore, un giudizio di valore che non implichi, ancora una volta, il «*murarsi da soli entro i propri criteri etnocentrici*»⁴²? Presupporrà, nelle tesi di Taylor, una fusione degli orizzon-

ti normativi, ossia, che lo studio dell'altro ci abbia trasformato a tal punto che noi non siamo più lì a giudicare solo coi nostri criteri originari. In un'autentica comprensione, infatti, non si è mai completamente immuni dai retroeffetti dell'interpretazione in essa avanzata: come dirà Taylor, «la comprensione è inseparabile dalla critica, ma questa è a sua volta inseparabile dall'autocritica»⁴³.

Nell'incontro con l'altro, dunque, può accadere che il proprio orizzonte di senso si trovi a subire delle modifiche. Ed è proprio questa dialogicità insita nell'operazione di comprensione che vuole essere portata alla luce da Taylor nel momento in cui riprende e rielabora l'immagine gadameriana della «*fusione degli orizzonti*»⁴⁴. Egli sta qui estendendo, infatti, le riflessioni sul metodo gadameriano dalla letteratura e dalla storia, alla sociologia, l'antropologia, la politica e la religione comparativa, ecc., costruendo non soltanto la comprensione della propria eredità culturale secondo le linee della conversazione nella quale gli interlocutori mirano a una reciproca comprensione, ma anche quella delle altre società, delle altre culture, delle altre storie.

Comprendere gli esseri umani è, in primo luogo, dunque, secondo Taylor, un processo dialogico. Nel cercare di comprendere il punto di vista dell'altro, possiamo entrare in contatto con un orizzonte di senso molto diverso dal nostro e in questo incontro può accadere che la specificità del nostro orizzonte venga rivelata in maniera sorprendentemente forte in quanto una tra le molte possibilità esistenti, forzandoci a modificare o allargare, in questo senso, il nostro stesso orizzonte fino a ricomprendere un resoconto della forma di vita degli altri in grado di estendere quello che è per noi il linguaggio delle possibilità umane. Nell'articolare e mettere in questione i presupposti della nostra comprensione dell'altro, si articolano ciò che erano i limiti dell'intelligibilità per noi, «*per vederli in nuovi contesti, non più come inevitabili strutturazioni delle motivazioni umane, ma come una tra le molte possibilità*»⁴⁵. La prospettiva interpretativa qui proposta da Taylor sostiene, infatti, che nella comprensione dell'altro si cela anche la sfida che consiste nell'accettare di alterare anche la comprensione di noi stessi, ridefinendone le forme e i limiti. Un altro modo per esprimere la stessa idea è quella di dire che il linguaggio adeguato nel quale si apre lo spazio per comprendere una cultura o una società diversa dalla nostra è un "linguaggio dei contrasti manifesti":

un linguaggio in cui noi potremmo formulare sia la loro forma di vita, che la nostra, come possibilità alternative in rapporto ad alcune costanti umane in atto nelle due; sarebbe un linguaggio in cui le variazioni umane possibili sarebbero formulate in maniera tale che sia la nostra forma di vita, che la loro, potrebbero essere chiaramente descritte come variazioni alternative.⁴⁶

Ciò che fondamentalmente emerge da questo modello è che la comprensione dell'altro è sempre comparativa: soltanto nell'articolare e identificare un contrasto tra la comprensione dell'altro e la nostra, e cessando, in questo modo, di in-

terpretarlo attraverso le categorie della nostra cultura, è possibile comprendere l'altro senza distorcerlo. Inoltre, facendo il contrasto, ciò che si viene a mostrare è che si tratta di una possibilità tra altre, ciò che prima veniva sentito come un limite. Avanzando la nozione di un "linguaggio dei contrasti manifesti", Taylor sta proponendo, dunque, un modello pluralistico di confronto tra culture differenti, un modello con cui poter comprendere le pratiche dell'altro in rapporto alle nostre, nel tentativo di riuscire ad aprire, così, uno spazio in cui le culture a confronto non siano soggette, né da una parte, né dall'altra, a metri etnocentrici di valutazione. Inoltre, se è vero che la comprensione che gli uomini hanno di sé e degli altri influenza necessariamente le loro azioni e pratiche⁴⁷, allora questo che è un modello di comprensione, nella misura in cui venga attuato, non potrà che diventare modello di interazione, portandoci, così, nel nostro comportamento con l'altro, a una rinnovata e più promettente prassi.

A tale proposito, e per chiudere il cerchio, citiamo una delle battute conclusive del libro di Todorov:

Non credo che la storia obbedisca a un sistema, né che le sue pretese leggi consentano di dedurre le forme sociali future (o presenti). Credo invece che prendere coscienza della relatività e quindi dell'arbitrarietà di un segmento della nostra cultura significhi già modificarlo un poco; e che la storia (non la scienza, ma il suo oggetto) altro non sia che una serie di tali impercettibili modificazioni.⁴⁸

E concludiamo proprio ritornando al testo di Todorov e a quel periodo, la Conquista del Messico, in cui di queste consapevolezze ve n'erano ben poche e lontane le idee che abbiamo fino a qui abbozzato. Eppure, due personaggi stanno lì da esempio ed incarnano, seppure in maniera diversa, l'atteggiamento pluralistico tayloriano.

Nel primo caso, il personaggio è Malinche, questa donna indiana, interprete e portavoce di Cortés, a tal punto importante nella strategia comunicativa degli spagnoli che, come ci riferisce Bernal Díaz del Castillo, i messicani si rivolgono a Cortés chiamandolo con il suo nome, ossia Señor Malinche⁴⁹; a tal punto importante da essere ancor oggi considerata come responsabile (naturalmente in parte) di quanto avvenne, come se la Conquista, senza di lei (o di qualcuno che avesse ricoperto il suo ruolo), non fosse stata possibile; in questo senso, Malinche oggi rappresenta, agli occhi dei messicani, il tradimento dei valori autoctoni, la sottomissione servile alla cultura e ai poteri europei. Ma è possibile valutare questo controverso personaggio, come fa Todorov, anche in maniera molto diversa, ossia come il primo esempio, e quindi il simbolo, dell'ibridazione delle culture.

La Malinche esalta la mescolanza a danno della purezza (azteca o spagnola) ed enfatizza il ruolo dell'intermediario. Non si sottomette puramente e semplicemente all'altro (...); ne adotta l'ideologia e se ne serve per meglio comprendere la propria cultura,

come dimostra l'efficacia del suo comportamento (anche se comprendere serve in questo caso a distruggere).⁵⁰

Se non fosse per questo nefasto legame tra il comprendere e il distruggere, dunque, avremo qui un chiaro esempio di accesso a due differenti universi culturali e mentali, dove le differenze e contrapposizioni servono ad un allargamento dell'orizzonte di riferimento, grazie al quale, a sua volta, la comprensione, dall'interno, di ambedue le culture ne risulta potenziata; e con ciò, anche la possibilità di un'azione sull'altro (lamentiamo ancora una volta che l'"efficacia" del comportamento sia stata volta in questo caso verso la distruzione).

L'altro esempio, forse meno conosciuto, è invece quello del conquistador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, il cui destino straordinario lo porta a vivere assieme a dei compagni, dopo un naufragio, come gli indiani e fra gli indiani. Per sopravvivere è costretto a esercitare due mestieri: il primo di venditore ambulante (percorrendo grandi distanze, porta ad ognuno quegli oggetti di cui ha bisogno e che sono disponibili presso altri, rendendosi, in questo modo, libero di andare dove vuole); il secondo mestiere, ben più interessante, che si trova a dover esercitare, e non certo per decisione propria, è quello di guaritore.

Egli, dunque, adotta i mestieri degli indiani, si veste come loro, mangia come loro, ma l'identificazione non è mai completa, anzi, la propria identità culturale non viene mai dimenticata, al punto che, se l'integrazione con la società indiana è pressoché totale, il suo obiettivo resta sempre quello di partire e raggiungere i suoi; non esita infatti a imbarcarsi per tornare in Spagna non appena le circostanze glielo consentono. Ma nella cronaca della sua vita, vediamo trasparire, specie nella redazione di alcuni episodi, come non sempre i confini della sua appartenenza culturale siano demarcati con assoluta precisione⁵¹. In riferimento a un passo che narra il suo ritrovamento da parte degli spagnoli, Todorov commenta:

Qui l'universo mentale di Cabeza de Vaca sembra vacillare, come dimostra l'incerto referente dei suoi pronomi personali; non vi sono più due partiti, noi (cristiani) e loro (gli indiani), ma tre: i cristiani, gli indiani e noi. Ma chi sono questi 'noi', esterni all'uno come all'altro mondo, per essere stati tutti e due vissuti dall'interno?⁵²

Senza essere divenuto indiano, pur tuttavia, Cabeza de Vaca non era più spagnolo. La sua esperienza, il vivere dall'interno due culture differenti pervenendo a un'istanza più ampia di appartenenza, incarna, modificandone il senso originario, quell'ideale a cui l'uomo delle società contemporanee dovrebbe sempre più tendere e «*che Ugo di San Vittore così formulava nel XII secolo: 'l'uomo che trova dolce la sua patria non è che un tenero principiante; colui per il quale ogni terra è come la propria è già uomo forte; ma solo è perfetto colui per il quale tutto il mondo non è che un paese straniero'*»⁵³. Parliamo di quel "noi", esterno all'uno come all'altro mondo, proprio per una ritrovata e più proficua appartenenza.

1 Todorov, T. (1982), *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. di A. Serafini, *La Conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984).

«Il rapporto con l'altro non si costituisce entro una sola dimensione. Per render conto delle differenze esistenti nella realtà occorre distinguere almeno tre assi, intorno ai quali ruota la problematica dell'alterità. C'è in primo luogo, un giudizio di valore (piano assiologico): l'altro è buono o è cattivo (...), è mio pari o un mio inferiore (...). Vi è in secondo luogo, l'azione di avvicinamento o allontanamento nei confronti dell'altro (piano prasseologico): io abbraccio i valori dell'altro, mi identifico con lui; oppure assimilo l'altro a me stesso, gli impongo la mia propria immagine; fra la sottomissione all'altro e la sottomissione dell'altro vi è anche un terzo termine, la neutralità o indifferenza. In terzo luogo, io conosco o ignoro l'identità dell'altro (piano epistemologico); qui non vi è, evidentemente, alcun assoluto, ma un'infinita gradazione fra stati conoscitivi minimi e stati conoscitivi più elevati», *ibid.*, p. 226.

2 «Ho scelto di raccontare una storia. Più vicina al mito che all'argomentazione logica, essa tuttavia se ne distingue sotto due aspetti. Prima di tutto perché è una storia vera (...) e in secondo luogo perché il mio principale interesse è più quello di un moralista che di uno storico: il presente mi importa più assai del passato. Alla domanda: come comportarsi nei confronti dell'altro? non sono in grado di rispondere se non narrando una storia esemplare (è il genere da me scelto), una storia – dunque – quanto più vera è possibile, ma della quale cercherò di non perder mai di vista quel che gli esegeti della Bibbia chiamavano il senso tropologico o morale», *ibid.*, p. 6.

3 Il riferimento va qui a autori quali: MacIntyre, A. (1984), *After Virtue*, University of Notre Dame

Press, Notre Dame, (trad. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988); Ricoeur, P. (1984), *Temps et Récit*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1987); (1990), *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris (trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

Altri contributi significativi vanno cercati in Bruner, J. (1986), *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari 1988).

Inoltre, un autore che ha dedicato molto spazio nelle sue riflessioni alla componente narrativa della comprensione in genere, è il filosofo canadese Charles Taylor, autore di cui parleremo a lungo nel presente articolo.

«La piena comprensione, come gran parte di ciò che è veramente importante nella vita degli uomini, avviene attraverso la narrazione», Replica di Taylor a P. Benner in *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, J. Tully e D. Weinstock (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 244-245; si veda inoltre: Taylor, Ch. (1996), "Iris Murdoch and Moral Philosophy", in *Iris Murdoch and Search for Human Goodness*, M. Antonaccio e W. Schweiker (a cura di), University of Chicago Press, Chicago, pp. 11-13; e ancora: Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge MA (trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io: La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993).

All'elaborazione di questa proprietà ontologica che struttura necessariamente le nostre stesse autointerpretazioni soggiace, naturalmente, la nozione heideggeriana degli esseri umani come essenzialmente esseri nel tempo: in *Sein und Zeit*, Heidegger «ha descritto l'includibile struttura tempo-

rale dell'essere-nel-mondo; noi progettiamo il nostro futuro a partire dalla percezione di quello che siamo diventati, scegliendo all'interno della gamma delle nostre possibilità attuali», Taylor, *Sources of the Self*, p. 41 (trad. it., p. 67).

4 «Perché l'altro deve essere scoperto (...) E poiché la scoperta dell'altro percorre diversi gradi – dall'altro come oggetto, confuso con il mondo circostante, fino all'altro come soggetto uguale all'io, ma da esso diverso, con un'infinità di sfumature intermedie – è possibile trascorrere la vita senza mai giungere alla piena scoperta dell'altro (...) Ma se la scoperta dell'altro deve essere assunta in proprio da ciascun individuo, e se ricomincia eternamente, essa ha tuttavia una storia, delle forme socialmente e culturalmente determinate», Todorov, *La conquista dell'America*, pp. 299-300.

5 *Ibid.*, p. 60. Per la documentazione riguardante C. Colombo vedasi *Nuovo Mondo. Gli italiani*, Einaudi, Torino 1991.

6 Todorov, *La conquista dell'America*, p. 60.

7 *Ibid.*, p. 60.

8 Per una storia delle tappe rilevanti della Conquista del Messico, la bibliografia è vasta; restano tuttavia fondamentali le testimonianze dei protagonisti stessi: Cortés, H. (1963), *Cartas y documentos*, Porrúa, México (trad. it. *La Conquista del Messico*, Rizzoli, Milano 1980); Díaz del Castillo, B. (1955), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 2 voll., Porrúa, México (trad. it. *La conquista del Messico*, Longanesi, Milano 1968). Per una visione, non spagnola, bensì indigena dell'accaduto, vedasi: AA.VV. (a cura di M. León Portilla), (2000), *La visión de los vencidos*, Dastin, Madrid; León Portilla, M. (1982), *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México (trad. it. *Il rovescio della Conquista. Testimonianze azte-*

che, maya e inca, Adelphi, Milano 1994); inoltre, importante è l'opera del frate francescano Bernardino de Sahagún sulle tradizioni e sui costumi degli aztechi redatta avvalendosi di informatori indigeni: de Sahagún, B. (1956), *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 voll., Porrúa, México (trad. it. parziale *Storia indiana della conquista di Messico*, Sellerio, Palermo 1986); la versione illustrata e bilingue del libro di Sahagún (per tutti i passi di cui si possiede il testo nahuatl) è costituita dal *Codice Florentino* di cui troviamo una traduzione parziale in Baudot e Todorov, *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino 1988; infine, citiamo l'opera di Durán, B. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 voll., Porrúa, México (trad. it. parziale in Baudot e Todorov, *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino 1988). Per quanto riguarda il dibattito tra sostenitori dell'uguaglianza e sostenitori dell'ineguaglianza tra spagnoli e indiani, vedasi le note 14-18.

9 Todorov, *La Conquista dell'America*, p. 158.

10 *Ibid.*, p. 177.

11 *Ibid.*, p. 93.

12 *Ibid.*, p. 177.

13 *Ibid.*, p. 51.

14 Si tratta, per i protagonisti, di affrontare un duello oratorio davanti a una giuria di saggi, giuristi e teologi, i quali però, da ultimo, non prendono alcuna decisione, anche se la bilancia sembra propendere per la tesi egualitaria di Las Casas, visto che Sepúlveda non ottiene, nemmeno tramite questo confronto, il permesso di stampare il suo trattato che ha per argomento le giuste cause delle guerre contro gli indiani (dal titolo *Democrate secondo o delle giuste cause della guerra contro gli indios* e in cui si trova esposta con chiarezza la sua

tesi dell'ineguaglianza/inferiorità degli indiani). Un riassunto contenente le argomentazioni di entrambi i duellanti venne fatta all'epoca da Domingo de Soto e su tale base si sarebbe dovuto decidere l'esito del dibattito; vedasi de Soto, D. (1924), "Sumario", Ravignani E. (a cura di), Buenos Aires.

Per quanto riguarda la dottrina dell'ineguaglianza, essa trova tutta una serie di formulazioni di vario genere e Todorov nel suo libro ne esamina alcune. Ad esempio, per quanto riguarda una formulazione giuridica di tale dottrina: «Si è abituati a vedere in Vitoria un difensore degli indiani; ma se si esamina, non tanto l'intenzione del soggetto, quanto l'incidenza del suo discorso, diventa chiaro che il suo ruolo è del tutto diverso: sotto la copertura di un diritto internazionale fondato sulla reciprocità, egli fornisce in realtà una base legale alle guerre di colonizzazione, che fino a quel momento non ne avevano alcuna», Todorov, *La Conquista dell'America*, p. 182.

Il riferimento è qui a de Vitoria, P. (1934), *De Indis, De Jure Belli*, in *Relaciones Teológicas del Maestro Fray F. de V.*, tomi I-II, Madrid.

Si configura, invece, più chiaramente come fonte ricchissima di giudizi xenofobi e razzisti, l'opera dello storico Oviedo.

15 de Sepúlveda, J. G. (1963), *Del Reino y los Deberes del Rey*, in *Tratados Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

16 Todorov, *La Conquista dell'America*, p. 197.

17 de las Casas, B. (1975), *Apología...*, Nacional, Madrid; (1951), *Historia de las Indias*, 3 voll., Fondo de Cultura Económica, México; (1967) *Apologética Historia Sumaria*, 2 voll., México (trad. it. parziale *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo*, a cura di A. Pincherle, Feltrinelli, Milano 1959); (1958), *Opúsculos, cartas y memoriales*, Biblioteca de Autores

Españoles, Madrid (trad. it parziale *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di P. Collo, ECP, Firenze 1991).

18 Todorov, *La Conquista dell'America*, p. 202-203.

19 «Nel campo della storia, *Las Casas* non riesce ad andare al di là di una posizione egocentrica, che in questo caso non riguarda più lo spazio, ma il tempo», *ibid.*, p. 202.

20 *Ibid.*, p. 200.

21 *Ibid.*, p. 300.

22 *Ibid.*, p. 302.

23 *Ibid.*, p. 302

24 Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, A. Gutman (a cura di), Princeton University Press, Princeton NJ (trad. it. di G. Rigamonti, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 51). Per la presentazione d'insieme del dibattito sul multiculturalismo: Bonazzi T. e Dunne M., (1994), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna; Cohn-Bendit D. e Schmid Th., (1994), *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multicultural*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli; Crespi F. e Segatori R. (a cura di), (1996), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma; Grambino, A. (1996), *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, il Mulino, Bologna; Kymlicka, W. (1997), "Le sfide del Multiculturalismo", in *Il Mulino* 46, pp. 199-217; Rusconi, G.E. (1996), "Multiculturalismo e cittadinanza democratica", in *Teoria politica* 12, pp. 17-22; Semprini, A. (1996), *Le multiculturalisme*, Presse universitaire de France, Paris.

25 Taylor, *Multiculturalismo*, p. 12.

26 *Ibid.*, p. 9. «Recentemente è stato detto qualcosa di simile riguardo ai popoli indigeni e colonizzati in generale: dal 1492 in poi gli europei hanno

proiettato un'immagine in qualche modo inferiore, 'incivile' di questi popoli, e sono spesso riusciti, con la forza della conquista, a imporre quest'immagine ai conquistati», *ibid.*, p. 10.

«Il colonialismo europeo doveva ritirarsi, per restituire ai popoli di quello che oggi chiamiamo terzo mondo la possibilità di essere se stessi senza impedimenti», *ibid.*, p. 16.

27 Come indicato dal titolo stesso di uno dei saggi di Taylor, il sé è necessariamente dialogico: «Il dialogo, la conversazione, prima ancora della comunicazione, si situano al centro della vita umana e sono una chiave per la sua piena intelligenza», Taylor, Ch. (1991), "The Dialogical Self", in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, J. Bohman, D. Hiley, R. Shusterman (a cura di), Cornell University Press, Ithaca, p. 313.

Va notato per inciso come dato interessante che per una piena comprensione delle riflessioni tayloriane su questi argomenti si rivela molto utile proprio la ricostruzione che Todorov fa del pensiero di M. Bachtin nel suo libro *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Editions du Seuil, Paris 1981 (trad. it. *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990). Per quanto riguarda la formazione dell'identità personale e, in generale, la questione dell'identità e del riconoscimento a questo primo livello, vedasi inoltre di Ch. Taylor, *Sources of the Self* 2.1, 2.2; (1991), *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto (ristampa sotto il titolo di *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1992; trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il Disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999); e il già citato "La politica del riconoscimento" in *Multiculturalismo*.

28 Taylor, *Multiculturalismo*, pp. 11-12.

29 *Ibid.*, p. 23.

30 Taylor, *Sources of the Self*, p. 376 (trad. it., p. 460).

A questo cambiamento, al quale Taylor si riferisce in termini di nascita dell'identità moderna, vengono dedicati i capitoli 20 e 21 del suo *Sources of the Self*: si tratterebbe qui di un'idea che affiora con Rousseau, per poi venire ulteriormente elaborata in quello che l'autore chiama la "svolta espressivistica" (il cui rappresentante più importante è stato, secondo Taylor, J. G. Herder).

L'argomento viene anche trattato nelle parti iniziali del suo *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 (trad. it. di A. La Porta, *Hegel e la società moderna*, Bologna), nonché ne *Il disagio della Modernità*.

31 «Ogni essere umano ha una misura sua propria e, quasi, un accordo distintivo e peculiare di sentimenti», dirà Herder, promuovendo, in questo modo, un concetto di originalità da applicare non soltanto alle persone in quanto singoli individui, ma anche ai popoli tra i popoli. Herder, J. G. (1992), *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari, pp. 128-129.

32 Nell'imporre ad ognuno di noi di scoprire la propria originale natura e il proprio originale modo di essere, l'ideale sancisce che «questo modo d'essere non può, per definizione, venir derivato socialmente: si deve generare interiormente», Taylor, *Multiculturalismo*, p. 16.

33 Taylor, *Il Disagio della modernità*, p. 57.

34 Taylor, *Multiculturalismo*, p. 24.

35 *Ibid.*, p. 24.

36 «Ma questa estensione, per quanto sembri discendere logicamente dalle norme, generalmente accettate, dell'uguale dignità descritte nel secondo paragrafo, non si armonizza facilmente con esse perché mette in

questione quella cecità alle differenze che sta al loro centro. E tuttavia sembra veramente discenderne, per quanto in modo non lineare», *ibid.*, p. 57.

Per una trattazione dei complessi rapporti che intrattengono tra di loro la politica della pari dignità e la politica della differenza, di come esse possano venir confuse l'una con l'altra, proprio perché in parte derivano l'una dall'altra, ma anche, di come finiscano necessariamente per confliggere tra di loro, vedasi l'articolo "La politica del riconoscimento", in *Multiculturalismo*, alle pagine 22-30; 38-49.

«Così le due politiche, nonostante una scaturisca dall'altra, per uno di quegli spostamenti nella definizione di un termine chiave che ci sono familiari, divergono fortemente una dall'altra», *ibid.*, p. 27.

«Là dove la politica della dignità universale lottava per forme di non discriminazione del tutto 'cieche' ai modi con cui i cittadini si distinguevano fra loro, la politica della differenza ridefinisce spesso la non discriminazione come un qualcosa che ci impone di fare di queste distinzioni la base di un trattamento differenziato», *ibid.* p. 25.

E ancora: «E così, questi due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di uguale rispetto, entrano in conflitto. Per uno, il principio dell'uguale rispetto impone di trattare tutti gli esseri umani in un modo cieco alle differenze: l'intuizione fondamentale, cioè che questo rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro, dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla. La critica che la prima modalità fa alla seconda è che viola il principio di non discriminazione; la critica che la seconda fa alla prima è che nega l'identità facendo rientrare a forza gli esseri umani in uno stampo omogeneo che non è la loro immagine fedele», *ibid.* p. 29.

L'argomento riguarda qui, in particolare, i rapporti tra pensiero liberale e multiculturalismo e le

opposte interpretazioni neutraliste e comunitarie del liberalismo stesso; vedasi a tale proposito: Bayart, J. F. (1996), *L'illusion identitaire*, Fayart, Paris; Criscione F. e De La Pierre S., (1995), *Gli spazi dell'identità*, Franco Angeli, Milano; Galeotti, A. E. (1994), *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli; Goldberg D. (a cura di), (1994), *Multiculturalism*, Basil Blackwell, Oxford; Gutman A. (a cura di), (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton; Pievatolo, M. C. (1994), "Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo", in *Il Politico* LIX, pp. 137-159; Young, I. M. (1996), *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano. Infine lo stesso articolo di J. Habermas, "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", sempre in *Multiculturalismo*.

37 Taylor, *Multiculturalismo*, p. 57. Il dibattito però è vasto e molte osservazioni possono essere fatte. Tra le obiezioni possibili all'analisi tayloriana, accenniamo alla seguente:

«il diritto al pari rispetto – che ciascuno può pretendere anche nei contesti di vita che sono costitutivi della sua identità – non ha nulla a che vedere con una presupposta eccellenza della propria cultura d'origine o con una universale fruibilità delle sue prestazioni culturali. E ciò che sottolinea anche Susan Wolf: 'Fra i grossi mali che il mancato riconoscimento tende a perpetuare, almeno uno ha poco a che vedere col problema se la persona o la cultura negletta abbiano qualcosa di importante da dire a tutti gli esseri umani. La necessità di correggere questi mali non dipende dalla presunzione, o dalla certezza, che una certa cultura abbia valore per i suoi partecipanti'», Habermas, *Multiculturalismo*, p. 88-89.

38 Taylor, *Multiculturalismo*, p. 59.

39 *Ibid.*, p. 60.

40 *Ibid.*, p. 60.

41 *Ibid.*, p. 60.

42 *Ibid.*, p. 60.

43 Taylor, Ch. (1985), "Understanding and Ethnocentricity", in *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 131.

44 Gadamer, H. G. (1983), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.

45 Taylor, Ch. (1995), "Comparison, History and Truth", in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, p. 149.

46 Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", p. 125.

47 Una trattazione di come le nostre autocomprensioni siano costitutive delle nostre pratiche la si ritrova nell'analisi che Taylor compie (in un saggio intitolato "Social Theory as Practice") del rapporto che intercorre tra teoria e prassi nelle scienze sociali, dove viene mostrato come l'alterazione che una teoria comporta nella nostra comprensione, possa anche finire per alterare le pratiche che costituiscono il suo oggetto d'indagine: la teoria sociale può, infatti, alterare la pratica, perché può alterare le nostre autodescrizioni, autodescrizioni che sono costitutive delle nostre pratiche. Diversamente che nelle scienze naturali in cui la teoria è su un oggetto indipendente, le teorie sociali o politiche possono plasmare la pratica che hanno per oggetto, perché sono teorie su pratiche che sono in parte costituite da certe autocomprensioni. In altre parole, «mentre le scienze naturali anch'esse trasformano la pratica, la pratica che esse trasformano non è ciò che costituisce l'oggetto della teoria (...) Ma in politica, ad esempio, la pratica è l'oggetto stesso della teoria. La teoria in questo ambito trasforma la pratica», Taylor, Ch. (1985), "Social

Theory as Practice”, in *Philosophical Papers II*, p. 111.

48 Todorov, *La Conquista dell’America*, pp. 308-309.

49 Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Per quanto riguarda Malinche, un interessante libro che percorre la sua vita è: Lanyon, A. (1999), *Malinche’s Conquest*, Anne Lanyon 1999 (trad. it. di I. Rubini, *Le parole di Malinche*, Ponte alle Grazie, Milano 2000).

50 Todorov, *La Conquista dell’America*, p. 124.

51 Cabeza de Vaca, A. N. (1969), *Nafragios y comentarios*, Taurus, Madrid (trad. it. di L. Pranzetti, *Nafragi*, Einaudi, Torino 1989).

52 Todorov, *La Conquista dell’America*, p. 242.

53 *Ibid.*, p. 302.