

Stefano CURCI

**IL SELVAGGIO TRA MITO E FILOSOFIA. Da LAS CASAS A ROUSSEAU**

Già nel 1971 uno studioso italiano che ha dedicato dei lavori puntualissimi al rapporto tra europei e cosiddetti “selvaggi”, Giuliano Gliozzi<sup>1</sup>, notava sconcolato che nei manuali di storia delle scuole italiane le vicende del popolo americano comparivano solo nel 1492, tornavano ogni tanto a margine di qualche guerra europea nelle colonie (es. guerra dei sette anni), poi ricomparivano più diffusamente con la Rivoluzione americana: però le cose erano messe in modo che lo studente aveva sempre l'impressione che fossero gli europei i protagonisti della storia, e spesso si sottacevano le modalità terribili delle conquiste. A distanza di quarant'anni possiamo dire che in parte la situazione è migliorata: i manuali hanno preso a considerare le dimensioni dello sterminio, l'incidenza delle malattie per bilanciare almeno in parte la “leggenda nera” degli spagnoli, la presenza di imperi fiorenti prima del contatto con gli europei... anche se l'eurocentrismo resta comunque un'opzione implicita di fondo.

Per cominciare noterei che la nostra cultura è passata da un modello positivo, ma falso e immaginario, delle altre culture ad uno negativo e strumentale. Per il primo caso mi riferisco alla letteratura di viaggio che magnificava il favoloso Oriente concentrando in esso tutte le fantasie medievali del viaggio. Possiamo citare ovviamente il *Milione* di Marco Polo<sup>2</sup>, ma anche i *Viaggi* di John Mandeville, testo risalente al 1400 circa (l'originale è del 1357 ma è andato perduto), che descrivono un itinerario dalla Terra Santa all'estremo Oriente in realtà mai percorso, ma costruito usando i resoconti di viaggio e il ciclo delle crociate<sup>3</sup>; poi *La lettera del Prete Gianni*, testo del XII secolo che racconta di un misterioso re-sacerdote che vive in un

---

<sup>1</sup> G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Principato, Milano 1971.

<sup>2</sup> M. Polo, *Milione*, Mondadori, Milano 1982. Per un interessante confronto in chiave interculturale con un viaggiatore arabo suo contemporaneo, si veda A. Nanni-A. Fucecchi, *L'altro Milione*, Emi, Bologna...

<sup>3</sup> J. Mandeville, *Viaggi ovvero Trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, Il Saggiatore, Milano 1982.

fantasmagorico mondo orientale pieno di mostri<sup>4</sup>; *La navigazione di San Brandano*, testo del X secolo di un ignoto autore (un monaco irlandese?) che mescolava la cultura classica, le vite dei santi e il folclore celtico, e raccontava la leggenda della navigazione di San Brandano verso la Terra di Promissione dei Santi<sup>5</sup>; come scrive Giovanni Bossi “da Omero, Ctesia, Megastene, fino alle relazioni di viaggio cinquecentesche e alla cartografia del Medioevo e del primo Rinascimento, l’Oriente rappresenta il luogo onirico di tutte le forme di vita necessarie a riempire gli spazi vuoti fra le diverse specie”<sup>6</sup>. Si tratta di opere in cui la fantasia la fa da padrone per evadere da un mondo che comincia a sembrare stretto, ma l’altro non si conosce ed è facile immaginarlo come un prodotto del nostro immaginario e delle creature che lo abitano.

Quando poi i viaggi diventano realtà, la reazione è di delusione: le genti degli altri mondi non sono come noi, e non sembrano nemmeno così suggestive. Prendiamo come paradigma Cristoforo Colombo: pervaso di immaginario medievale e ambizioni missionarie da *Christo ferens*, crede di aver trovato le Ofir e Tarsis di cui si parla nel *Libro dei Re*, ed il Paradiso terrestre presso la foce dell’Orinoco, al punto da sottovalutare il fatto che un fiume con tale portata d’acqua deve trovarsi su un continente. Gli indigeni nudi senza malizia gli richiamano il mito dell’età dell’oro, e infatti la loro bontà è mitica: “tanto è la gente amorevole, e senza avidità, e trattabile, e mansueta, ch’io giuro alle Altezze Vostre che nel mondo non v’è miglior gente, né miglior terra”<sup>7</sup>. Colombo sente parlare di un cacicco molto potente e vestito all’occidentale, e pensa evidentemente che si tratti del Prete Gianni: insomma, egli è l’europeo tipico che vede solo quello che vuole trovare, non riconosce la cultura degli indiani, ed ha solo due modalità di relazione, tipicamente eurocentriche: “o egli pensa agli indiani 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

---

<sup>4</sup> *La lettera del Prete Gianni*, Pratiche, Parma 1990.

<sup>5</sup> *La navigazione di San Brandano*, Sellerio, Palermo 1992.

<sup>6</sup> G. Bossi, *Immaginario di viaggio e immaginario utopico. Dal sogno del paradiso in terra al mito del buon selvaggio*, Mimesis, Milano 2003.

<sup>7</sup> *Giornale di bordo di Cristoforo Colombo (1492-93)*, Bompiani, Milano 1968, p. 84. Ricordiamo però che l’originale del testo è andato perduto, e la versione che abbiamo è una sintesi di Las Casas.

comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (...) si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non coesistere 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 con i valori in generale, del proprio *io* con l'universo: sulla convinzione che il mondo è uno”<sup>8</sup>. Assimilazionismo o rapporto superiore-inferiore: ecco cosa l'Europa propone agli “altri” mondi. I filosofi europei, alla prova dei fatti dell'incontro con il diverso, si sono rivelati concettualmente disarmati.

Gli “altri” (indios, pellerossa, cinesi, indiani, giapponesi...) non sono stati incontrati, ma strumentalizzati: se prendiamo come paradigma il caso degli indios americani<sup>9</sup>, essi sono stati o idealizzati artificialmente in positivo (mito del “buon selvaggio”) o in negativo. Quest'ultimo tipo di letteratura è molto più diffuso, e soprattutto bisogna tener conto che l'idealizzazione positiva è un fenomeno che arriva molto più tardi: l'europeo contemporaneo alla conquista è assolutamente convinto che l'Europa sia incontestabilmente superiore in campo religioso, tecnico, razziale, e che abbia il dovere di insegnare/esportare parte del suo patrimonio. In qualsiasi contatto con gli extra-europei, lo sguardo dell'occidentale è sempre portato ad un circolo vizioso che “consisteva nel trattare le forme socio-religiose indigene con le griglie dottrinali di una religione europea (integrate eventualmente da eurocentrismi più o meno etnicisti), e poi dichiarare come forme vere e positive dell'etnicità di popolo indigena soltanto gli aspetti che combaciavano con le griglie, e rifiutare tutti gli altri”<sup>10</sup>.

L'europeo che massacra gente inerme ha bisogno di tranquillizzare la propria coscienza convincendosi che in fondo si tratta di esseri bestiali, destinati comunque

---

<sup>8</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1992, p. 51.

<sup>9</sup> Come scrive Tzvetan Todorov: “la storia del globo è fatta, certo, di conquiste e di sconfitte, di colonizzazioni e di scoperte dell'altro; ma (...) è proprio la conquista dell'America che annuncia e fonda la nostra attuale identità”, *La conquista dell'America*, cit., p. 7.

<sup>10</sup> N. Merker, *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 145.

all'estinzione: questa è la posizione utile ai conquistatori. Ma c'è anche l'europeo interessato a sfruttare la manodopera che, attraverso i provvedimenti della Corona o il *Sublimis Deus* di Paolo III (1537), rifiuta la definizione degli indios come *muta animalia* e li considera degni di redenzione. Ecco allora tutti i tentativi di ritrovare il modo in cui gli indigeni devono essere derivati necessariamente da Adamo attraverso qualche personaggio dell'Antico Testamento, rifiutando di vedere in loro qualsiasi elemento di novità rispetto ai canoni europei. Chi parla bene dell'indigeno lo fa perché deve giustificare l'opera di evangelizzazione; perché deve dare un'immagine invitante del continente americano per sollecitare l'investimento di capitali o l'emigrazione di coloni. L'americano è sempre inserito in un universo biblico, sia per le risonanze del dibattito teologico sul rapporto tra cristianità e infedeli, sia perché la Bibbia è considerata storia universale e quindi le popolazioni americane devono essere là comprese.

Così l'attenzione per l'altro è sempre funzionale al dibattito europeo, un inserire il "nuovo" nel "vecchio", come fa Piero Martire d'Angheria quando scrive che il suo "prefetto marino" deve verificare Aristotele, Seneca e Tolomeo; come fanno quelli che in America credono di vedere le amazzoni e i ciclopi dei miti europei; e come, del resto, fa Colombo che sbarca pieno di concetti della cultura occidentale che esporta subito in ciò che vede, descrivendo immediatamente una condizione edenica. Gli europei non riescono proprio a vedere in America una civiltà diversa dalla loro: parlano in termini di Paradiso terrestre, età dell'oro e miti antichi: come ha lucidamente sintetizzato Eugenio Garin sono "tre dunque, e nitide, le direzioni interpretative degli Indiani d'America: l'una, dell'età dell'oro, più strettamente saldata alla rinascita umanistica; la seconda, di una sorta di paradiso terrestre, con accenti spiccatamente cristiani; una terza, variamente motivata, che, in sostanza, appoggia e giustifica la conquista e la rapina, che punta su una inferiorità razziale e su uno stato preumano, o, come nel caso degli Inca e degli Aztechi, sull'empietà e atrocità dei culti, sui sacrifici e così via. In ogni caso, costante la riduzione del nuovo mondo al vecchio, sia che si collochino nelle nuove terre i sogni

di un'infanzia felice, o di una società perfetta, sia che vi si ravvisi la presenza di una condizione ferina"<sup>11</sup>.

Nel passaggio dal Cinquecento al Seicento cambia il concetto di "barbarie", meno legato alla bestialità (forse perché lo scenario non è più quello di una conquista). Come scrive Gliozzi "l'americano continua a essere *barbaro* anche agli occhi del colono inglese, ma ciò non significa più attribuirgli una vita difforme dalle leggi di natura, né negargli ogni capacità politica. La barbarie cessa di essere una *deviazione* per assumere sempre più l'aspetto di una *condizione sociale*. Due elementi la caratterizzano pressoché costantemente: l'assenza di proprietà privata della terra e l'arretratezza tecnico-produttiva"<sup>12</sup>. L'interesse dell'intellettuale europeo verte prevalentemente su quegli elementi che possono essere giocati nel contesto dei suoi dibattiti: infatti nelle culture altre si vanno a scandagliare l'atteggiamento verso la proprietà dei beni e la sfera della sessualità, e si tramandano notizie sulla comunanza dei beni, sulla considerazione talvolta positiva del furto, su costumi matrimoniali più labili e sulla presenza di fenomeni di incesto. Filosofi come Grozio, Hobbes, Pufendorf, Locke, Leibniz teorizzano lo "stato di natura" a partire dalle notizie americane, ma restano fondamentalmente in un orizzonte eurocentrico, visto che proiettano sul "selvaggio" caratteristiche dell'uomo economico della società europea del loro tempo.

Così il fatto che i selvaggi fossero nudi diventava un argomento per mettere in discussione il racconto del peccato originale, che è all'origine del pudore che spinge gli uomini a coprirsi; oppure il cannibalismo veniva usato per porre dubbi sulla resurrezione dei corpi; la presenza di uomini in mondi così lontani spingeva qualcuno a dubitare del fatto che il racconto biblico fosse completo e apriva la strada a ipotesi poligenetiche... Il discorso si complicava quando gli europei cominciarono a pensare che anche nelle tradizioni indigene fosse presente il ricordo di un grande diluvio: come aveva fatto Noè ad arrivare fin laggiù? O c'erano stati altri superstiti? Oppure il

---

<sup>11</sup> E. Garin, *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in *Rinascite e rivoluzioni*, Laterza, Bari 1975, p. 343.

<sup>12</sup> G. Gliozzi, *Il Nuovo mondo nella cultura europea del Seicento*, in AA.VV., *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 78-79. Corsivi dell'autore.

diluvio narrato nella Bibbia era solo un episodio locale e non un evento universale? E ancora: le testimonianze che riferivano di aver incontrato popoli senza religione davano fiato ai filosofi che sostenevano come si potesse avere una morale anche senza riferimento a una religione. E la lettura che veniva data della società cinese come un mondo di “atei virtuosi” dava manforte a chi sosteneva questo e attaccava l’argomento del *consensus gentium*. E i gesuiti che – per lodare i “buoni” selvaggi – scrivevano che essi erano in grado di intuire quasi spontaneamente le verità cristiane davano involontariamente un *assist* ai filosofi deisti che parlavano di una religione razionale, non dipendente dalla Rivelazione.

In tutto questo, nessuno parla degli indigeni in quanto tali: si parla sempre e solo degli indigeni come sostegno per le proprie teorie e la propria visione del mondo. A partire dal barone di Lahontan l’indigeno americano diventa un *alter ego* del filosofo europeo, un interlocutore che presenta delle tesi che sono – come al solito – “da europeo che fa l’indigeno”. L’indigeno diventa così protagonista di dialoghi o autore di lettere in cui giocava il ruolo di critico dei costumi europei, portatore di valori dipendenti esclusivamente dal punto di vista dell’autore europeo: infatti abbiamo selvaggi alfieri del comunismo e nemici della proprietà privata e selvaggi amanti della proprietà privata, originaria come il loro stato di natura; abbiamo selvaggi critici della cultura nozionistica europea o selvaggi buoni per provare la validità di questa o quella filosofia. Si tratta proprio di un vizio culturale europeo, e non dipende solo dalla motivazione che gli europei non avessero avuto l’occasione di parlare con un selvaggio, visto che proprio Lahontan è stato a lungo in Canada.

Un caso emblematico è rappresentato dal *Robinson Crusoe* (1719) di Daniel Defoe, il romanzo in cui il “buono” europeo vince e domina la natura, il “buon selvaggio” Venerdì è buono perché serve fedelmente il padrone bianco, i “cattivi” restano i selvaggi antropofagi: la riabilitazione dello “stato di natura” nasconde una esaltazione delle possibilità e delle capacità del borghese europeo. Robinson il “civile” può “addomesticare” il “buon selvaggio” e combattere i cattivi antropofagi.

È l'eroe dell'espansionismo inglese, del *Rule, Britannia, rule the waves* come recitava il famoso inno<sup>13</sup>.

## 1. Due precedenti del mito: Las Casas e Montaigne

Come è noto, tutto comincia nel giro di pochi anni: nel 1492 Colombo arrivò in America e nel 1498 Vasco da Gama raggiunse Calicut, peraltro un mondo non “nuovo” per gli europei. Sta per cominciare il processo di espansione verso le due “Indie”. Quando gli europei vengono a contatto con gli *indios*, gli africani e gli orientali non esistono antropologia o etnografia, né qualcosa che assomigli ad un desiderio sincero di conoscere l'altro, quest'altro che per la prima volta nella storia del Vecchio continente appare così diverso dal mondo dei conquistatori. Ecco perché ci sono posizioni diametralmente opposte, come l'antropocentrismo degli umanisti e la ripresa della teoria aristotelica dello schiavo per natura, la celebrazione dell'innocenza dell'*indio* e della saggezza del mandarino cinese e gli insulti verso i “selvaggi” americani e gli “immobili” asiatici.

Il frate domenicano Bartolomé de Las Casas<sup>14</sup> si è meritato il titolo di “apostolo delle indie” per la sua opera di sostegno della causa degli indigeni. Nel 1935 il Congresso Internazionale degli Americanisti gli ha reso giustizia di fronte alle

---

<sup>13</sup> Meno eurocentrico è, al contrario, Lemuel Gulliver, il protagonista de *I viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift, che, incontrando i piccolissimi lillipuziani e i giganti di Broddingnag, fa esperienza di diversità e riconosce il merito ai filosofi che hanno scritto che grande o piccolo in fondo è solo questione di paragoni.

<sup>14</sup> Nato a Siviglia nel 1484, figlio di uno dei marinai di Colombo, da soldato ed encomendero decise di farsi prete e dedicarsi interamente alla causa indiana, cercando di agganciare gli ambienti europei: scrive un *Memorial de catorce remedios* che arriva al precettore di Carlo V, il cardinale Adriano di Utrecht (divenuto poi papa Adriano VI), e al cardinale reggente Francisco de Cisneros, che nel 1516 gli conferisce il compito di proteggere gli indiani. Las Casas combatte invano l'istituto del *repartimiento* e decide di farsi domenicano (1523). Negli anni 1535-37 Las Casas cerca di ottenere dai governatori del Nicaragua e del Guatemala territori da destinare alla colonizzazione pacifica, invano: insieme ad altri religiosi combatte la guerra delegittimando la conquista. Ottiene così sia l'interessamento di Paolo III che, con la bolla *Sublimis Deus* (1537), proibisce la schiavitù degli *indios*, che quello di Carlo V, che nel 1542 promulga le *Leyes Nuevas*. È il momento in cui il domenicano è maggiormente vicino ad un successo duraturo: ma l'imperatore stesso non fa attuare, pilatescamente, tutte le clausole della riforma, limitandone in modo decisivo l'efficacia. Nello stesso anno il frate scrive la *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie*. Nel 1544 arriva la designazione a vescovo di Chiapas. Nel 1547 il frate è di nuovo in Spagna: è il momento della grande disputa con Sepúlveda. È morto a Madrid nel 1566.

accuse infamanti che gli spagnoli suoi contemporanei gli attribuirono, definendolo “autentico rappresentante della coscienza spagnola nel Nuovo Mondo”.

Eppure la sua figura è stata spesso controversa, accusata di settarismo, megalomania, “monismo integrista” (per aver considerato solo la componente missionaria nello spiegare l’interesse europeo per il nuovo mondo, trascurando il lato economico-politico) e di avere una personalità “paranoica” per qualche sua contraddizione: si può pensare invece che la sua opera “si presenta come la poliedrica e progressiva articolazione di un nucleo di idee e prassi coerentemente incentrate sulla difesa degli indios”<sup>15</sup>. Secondo Isacio Pérez Fernández Las Casas “ebbe la fortuna di essersi dotato di alcuni principi antropologici (filosofici e teologici) che gli permisero di strutturare una dottrina nitida e saldamente basata sugli ‘uomini nuovi’ che erano gli indios; una dottrina che tracciava le caratteristiche principali dei rapporti personali e sociali che gli “uomini vecchi”, gli europei, incominciavano a intrattenere con loro, e che costituì il sostegno inattaccabile dell’attività che lui stesso decise di intraprendere testardamente per il resto della vita in difesa dei deboli indios a fronte degli abusi dei prepotenti spagnoli”<sup>16</sup>.

Le idee messe in campo da Las Casas per difendere gli indigeni sono chiare e coerenti: gli indios sono persone buone e libere, non bestie o sub-umani. Il frate spinge molto sulla bontà degli indigeni da contrapporre alla ferocia degli spagnoli: ne esce un quadro fin troppo idilliaco: gli indios sono semplici, senza malizia, tendono a obbedire ai loro signori, sono i più umili, pazienti, pacifici, senza desiderio di vendetta di quelli che sono al mondo. Non sono interessati alle ricchezze materiali (spunto prezioso per la strategia del frate, che può dimostrare facilmente come il vero dio degli spagnoli sia l’oro) e si accontentano di poco cibo come i Santi Padri nel deserto<sup>17</sup>. Queste popolazioni sono naturalmente portate a ricevere la fede cattolica, ma gli spagnoli sono entrati in mezzo a loro come belve fameliche, e non hanno fatto

---

<sup>15</sup> S. Di Liso, *Introduzione* in B. de Las Casas-J.G. de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, Edizioni di pagina, Bari 2007, p. 38.

<sup>16</sup> I. Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casas*, in L. Robles (a cura), *E la filosofia scopri l’America*, cit., p. 265.

<sup>17</sup> B. de Las Casas, *Breve relazione sulla distruzione delle Indie*, Datanews, Roma 2006, pp. 17-18. Il testo riproduce la traduzione italiana del 1643.

altro che “lacerarle, ammazzarle, affliggerle, tormentarle, e distruggerle, con le strane, e nuove, e diverse, e non mai più viste, né intese, né lette, maniere di crudeltà”<sup>18</sup>.

Las Casas può così scrivere un testo veramente crudo, in cui riporta un vasto campionario di violenze gratuite e bestiali compiute dagli spagnoli a danno di gente buona e indifesa, e tutto in nome dell’arricchimento facile e senza scrupoli. Peraltro, se per secoli si è accusato il frate di esagerare le cifre delle vittime per dare più forza al suo discorso, oggi gli storici esperti di demografia tendono purtroppo a dargli ragione. Se le guerre degli indigeni sono “poco più che giochi di canne” gli spagnoli applicano la loro astuzia fedifraga per attirare gli indios in trappole mortali; quelli che non uccidono con le armi li uccidono con il lavoro disumano, nonostante l’ipocrita pretesto di tenerli per cristianizzarli (anzi, il frate denuncia che gli *encomenderos* ostacolano regolarmente l’opera dei religiosi).

L’opera di denuncia di Las Casas è indubbiamente meritevole di eterna gratitudine. La questione che ci interessa in questo saggio è però di un altro genere: il domenicano comprende e descrive correttamente gli indiani? Secondo Todorov questo non avviene: egli affronta ogni fatto sulla base di determinate categorie valutative, e non ci dà un quadro esatto degli indigeni. Idealizza gli indios perché – in base ai suoi parametri – sono cristiani che non sanno di esserlo: infatti nelle sue pagine sa essere molto duro nei confronti dei musulmani o degli africani, che evidentemente non meritano la sua benevolenza. Naturalmente riconosce le differenze tra spagnoli e indiani, ma “subito le riconduce a uno schema evolutivo unico: essi (*laggiù*) sono *ora* come noi (*qui*) eravamo *una volta* (naturalmente, non è stato lui a inventare questo schema)”. Tutte le nazioni raggiungeranno il livello più alto di civiltà (naturalmente si dà per scontato che sia quello europeo), e anche noi europei abbiamo avuto in passato un livello di civiltà basso come quello degli indios: Todorov riconosce la generosità di Las Casas che non disprezza gli altri solo perché sono diversi, ma “subito dopo, egli fa ancora un passo e aggiunge: d’altra parte non

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 19.

sono (o non saranno) diversi. Il postulato di eguaglianza sbocca in un'affermazione di identità". Perciò è opportuna la domanda dello scrittore bulgaro: "si può davvero amare qualcuno se si ignora la sua identità, se si vede – al posto di quella identità – una proiezione di sé o del proprio ideale?"<sup>19</sup>.

Ancora più severo è il giudizio di Gliozzi: poiché Las Casas insiste sulla natura mansueta, obbediente e pia degli indigeni, di fatto li descrive sia come sudditi ideali degli spagnoli e naturalmente portati alla religione cristiana, sia come esseri naturalmente indifesi che necessitano della protezione degli spagnoli. In questo modo non c'è spazio per una vera autonomia dell'indigeno: "la sua dipendenza dai cristiani-europei risulta rafforzata: alla dipendenza religiosa si aggiunge quella naturale, derivante dall'inferiorità fisica. Sono così poste le premesse per le teorie settecentesche sull'inferiorità fisica (e non solo fisica, questa volta) dell'umanità americana"<sup>20</sup>.

Per lungo tempo Montaigne è stato presentato come un nemico del colonialismo, una sorta di profeta della decolonizzazione. Lévi-Strauss considera il suo pensiero uno dei primi saggi di pensiero etnografico e critico. Questo perché l'umanista francese seppe evitare di utilizzare il parametro europeo-cristiano come unico metro per valutare civiltà che non erano né europee né cristiane, e seppe riconoscere la presenza dell'umano dietro le diversità, e la tendenza degli uomini a chiamare barbaro tutto quello che non rientra nei loro parametri culturali. Nel saggio *Dei cannibali*, pubblicato nella prima edizione dei suoi *Saggi* (1580) Montaigne parla di cannibalismo, poligamia, vita senza leggi in modo non scandalizzato, cercando di collocare i fenomeni in un'ottica culturale diversa. Sullo sfondo egli mantiene la Francia dell'epoca delle guerre di religione, nel tentativo di pensare delle basi laiche che permettano la convivenza di tutti.

Invece nel saggio *Des coches* (*Delle carrozze*, aggiunto alla seconda edizione del 1588) Montaigne compiangere il tragico destino di quei grandi popoli i cui imperi

---

<sup>19</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, cit., pp. 202-204.

<sup>20</sup> Gliozzi, *La scoperta*....., cit., p. 73.

sono stati distrutti dagli spagnoli. Il saggio, che ha un'evidente ispirazione anti-spagnola, può essere considerato anche una presa di posizione contro il colonialismo? Si può dire che c'è una completa percezione dell'alterità rappresentata dagli indigeni e un modo corretto di rapportarsi ad essa?

Il nuovo mondo appare al filosofo più giovane e pieno di potenzialità, ma gli spagnoli hanno affrettato il suo declino e la sua rovina, e gli hanno venduto a prezzo altissimo la propria cultura; gli indigeni erano pieni di valore, ma non avevano fatto i conti con la perfidia e la tecnologia degli europei, che hanno vinto senza merito, ma con una crudeltà che gli impedisce di rivendicare ogni disegno provvidenziale. Anzi, Montaigne utilizza maliziosamente il riferimento alla Provvidenza in funzione anti-spagnola: “Dio ha giustamente permesso che quei grandi saccheggi siano stati ingoiati dal mare mentre erano trasportati, o dalle guerre intestine in cui si sono mangiati tra di loro; e la maggior parte furono seppelliti sul posto senza alcun frutto dalla loro vittoria”<sup>21</sup>.

L'accentuazione sul fatto che l'America sia un nuovo mondo è un modo per dire che il nostro vecchio mondo non è l'unico (e chi ci dice che il nuovo sia l'ultimo, si chiede il filosofo): Montaigne non nomina l'ipotesi monogenetica, ma sembra avere dei dubbi. E infatti ci sono nella sua opera riferimenti all'argomento sostenuto da molti per difendere l'ipotesi monogenetica – per cui ci sono molte affinità anche tra popoli lontani – che desta in Montaigne delle perplessità, perché egli è convinto che ci sia “un principio – quale esso sia – che agisce uniformemente nelle diverse contrade geografiche, ma in maniera assolutamente autonoma e parallela. Sarebbe certo fuori luogo cercar di ridurre questa posizione ad un esplicito poligenismo; ma è indubbio che con essa Montaigne preclude la possibilità di una dimostrazione razionale dell'impianto monogenetico fondata sulle affinità riscontrate tra il Vecchio e il Nuovo mondo, dato che queste cessano di poter essere assunte come indice di un rapporto di derivazione”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, Casini, Roma 1953, p. 949.

<sup>22</sup> Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 211.

Insistendo sulla diversità dei costumi Montaigne sostiene che l'europeo non può pretendere di giudicare i costumi degli altri basandosi sui propri, né tacciarli di "barbarie": ma se cade l'accusa di barbarie viene meno la giustificazione che gli spagnoli usano per la propria conquista spietata, "giudicando bene delle loro colpe – scrive Montaigne – siamo tanto accecati rispetto alle nostre. Penso che c'è più barbarie a mangiare un uomo vivo che a mangiarlo morto; a lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo azzannare e martoriare dai cani e dai porci (...) che ad arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto"<sup>23</sup>, osservazione che fa riferimento alla violenza delle guerre di religione e che sarà ripresa da Voltaire. E il filosofo ha buon gioco nel citare i massacri compiuti dagli europei come esempio del fatto che gli indigeni non hanno affatto l'esclusiva della crudeltà. E la sua conclusione, parlando dei brasiliani, è lapidaria: "noi quindi li possiamo ben chiamare barbari considerando le regole della ragione, ma non rispetto a noi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie"<sup>24</sup>.

Anche Montaigne rientra nella storia del "buon selvaggio" perché offre un'altra descrizione idealizzata che confluirà nel materiale per il mito illuminista del buon selvaggio: egli pensa che gli indigeni facciano la guerra per una sorta di ricerca agonistica della virtù, non per sete di conquista, perché gli basta la terra che hanno. Montaigne cerca di eliminare l'accusa di mostruosità, che veniva portata ai brasiliani dalle descrizioni unilaterali degli europei, puntando ad individuare le motivazioni intrinseche di fenomeni come il cannibalismo, la poligamia, l'assenza di strutture sociali complesse, sempre con l'occhio attento ad una lettura laica dei fenomeni umani. Un apprezzamento importante arriva da Gliozzi, per il quale "Montaigne non è soltanto l'eccelso portavoce di una condanna della colonizzazione spagnola assai corrente nelle potenze rivali dell'Impero; egli è anche il sottile propugnatore di un diverso rapporto con gli americani, un rapporto meno distruttivo, basato essenzialmente sullo scambio commerciale. È proprio la prospettiva del rapporto commerciale che apre la possibilità di una nuova comprensione dell'*altro*, non più

---

<sup>23</sup> Montaigne, cit., pp. 217-218.

<sup>24</sup> Ivi, p. 218.

peccatore da redimere, non più barbaro da sottomettere, ma *uomo diverso*, e proprio nella sua diversità apprezzabile e prezioso”<sup>25</sup>.

Possiamo limitarci a sottoscrivere questo giudizio *tout-court*? Dunque Montaigne è anticolonialista? Non completamente. Infatti, a ben guardare, c'è qualcosa che stona a una sensibilità veramente interculturale: quando scrive della conquista “come non è capitata sotto Alessandro o sotto quegli antichi Greci e Romani una così nobile conquista e un così grande mutamento e cambio di tanti imperi e di popoli sotto mani che avrebbero dolcemente levigato e dissodato quello che c'era di selvaggio, ed avessero confortato e promosso le buone semenze che natura vi aveva prodotte, mescolando non soltanto alla cultura delle terre e all'adornamento delle città le arti di qui, in quanto esse vi fossero state necessarie, ma anche mescolando le virtù greche e romane a quelle originali del paese!”<sup>26</sup>. Sottoscriviamo il commento di Gliozzi: “il suo abbandono dell'eurocentrismo non è tale da impedirgli di continuare ad attribuire al Vecchio Mondo il compito di guidare il Mondo Nuovo nel suo processo di incivilimento. L'immagine di un Montaigne ‘anticolonialista’, che pure è stata tante volte proposta, non ha fondamento”<sup>27</sup>. Giudizio forse severo per un filosofo che ha il merito di aver capito almeno due errori degli europei, quello di imporre interpretazioni a priori e quello di fare confronti sbagliati con le civiltà europee. Il sindaco di Bordeaux è d'accordo con gli eurocentrici nel dire che gli indigeni non possono fare da soli, hanno bisogno di mani capaci di “levigare dolcemente”: si illude che possa esserci una conquista pacifica, con le sole uccisioni che la necessità della guerra comporta (ma chi lo stabilisce?).

Secondo Tzvetan Todorov<sup>28</sup> Montaigne finisce con l'oscillare tra posizioni contraddittorie: da una parte evidenzia l'incapacità tecnica degli indigeni (non sanno costruire strade), dall'altra le città non gli sembrano da meno rispetto a quelle europee; e, come abbiamo visto, da una parte nota che la conquista doveva avvenire sotto gli antichi per migliorare le virtù degli indigeni, ma nota altresì che gli indigeni

---

<sup>25</sup> G. Gliozzi, *Il “nuovo mondo” nella cultura europea del Seicento*, in AA.VV., *L'Europa cristiana...*, cit., p. 76.

<sup>26</sup> Montaigne, cit., p. 946.

<sup>27</sup> Ivi, p. 216.

<sup>28</sup> T. Todorov, *Le morali della storia*, Einaudi, Torino 1995, pp. 68-74.

superano gli europei in bontà, liberalità, coraggio, fermezza... è come se Montaigne volesse sostenere due tesi indipendenti: la prima è che l'umanità vive seguendo il modello dell'individuo, per cui gli indios sono i bambini e gli europei gli uomini maturi; la seconda è che gli indios vivono nell'età dell'oro, paragone che il filosofo usa per condannare il mondo europeo come ormai corrotto. Così finisce col mettere insieme due affermazioni contraddittorie, da una parte gli indigeni vanno dirozzati ma dall'altra sono superiori a noi.

Per Todorov questo significa che Montaigne “si serve degli indiani per illustrare le sue tesi concernenti la nostra società, piuttosto che per cercare di conoscerli (...) il fatto è che gli Indiani, nei testi di Montaigne, non sono altro che un'allegoria. Ci si accorge, del resto, che le osservazioni empiriche sono rare in questa argomentazione: né l'idea dell'infanzia dell'umanità, né quella della sua età dell'oro possono trovarvi un fondamento”<sup>29</sup>. L'elogio agli indigeni in realtà è l'inversione del nostro ritratto.

Montaigne prende dalle descrizioni di Gomara le caratteristiche degli indios e le analizza una per una, ma non si interroga mai a fondo: il coraggio degli indiani è per lui paragonabile con quello dei greci, ma è un'operazione compiuta in modo aprioristico, senza verifiche dirette: “la conoscenza della società, che si riscontra nel saggio di Montaigne, resta frammentaria ed è interamente soggetta al suo progetto didattico, che è la critica della nostra società; l'altro non viene mai riconosciuto per la sua identità, anche se è idealizzato per le necessità della causa (...) Montaigne è per la colonizzazione buona, quella che verrebbe fatta in nome dei suoi ideali (incarnati dai Greci e dai Romani); non si pensa mai a ciò che potrebbero pensarne i futuri colonizzati”<sup>30</sup>. L'antropologia di Montaigne è fondata sulla conformità con la natura, per cui lui può affermare una superiorità degli Amerindi e del loro legame con la natura contro la cultura degli europei che è ormai lontana dalla natura: “l'apologia dei cannibali rappresenta difatti un'utopia politica e non è riconducibile a un mero

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 71.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 73-74. Corsivi dell'autore.

paradosso. Si stabilisce allora un parallelo fra l'Antichità classica e il Nuovo Mondo, indicati come due possibili forme di umanità opposte all'irragionevolezza europea"<sup>31</sup>.

## 2. Nasce il mito del “Buon selvaggio”. Lahontan e Maubert

L'incontro con i “selvaggi” lancia un vasto dibattito sul dualismo natura-cultura, con la nascita dei primitivisti, che scelgono la natura al posto della cultura, che apprezzano i “selvaggi” perché sono ancora nell'età dell'oro e hanno mantenuto la loro virtù rispetto alla corruzione dei moderni civilizzati. Quando si pensa al “selvaggio” lo si caratterizza sempre per negazione, togliendogli gli attributi che caratterizzano l'umanità civile. Nel Settecento il dibattito aumenta notevolmente, segno che sta emergendo l'inadeguatezza dell'identificazione dell'uomo di natura con l'americano o l'africano. Le idealizzazioni dei selvaggi derivavano spesso dal desiderio di esprimere il proprio disagio per la civiltà cristiana-europea, e talvolta anche dal voler contestare l'universalità dell'implicazione società-Stato. Sicuramente il successo delle *Lettere persiane* di Montesquieu (1721) stimolava al ricorso della finzione del saggio straniero (un persiano “illuminista”) che, attraverso un'antropologia capovolta, sottoponeva i costumi dei “civilizzati” europei ad una critica sferzante. Chi segue il mito del buon selvaggio esalta prevalentemente aspetti come la bontà originaria, il comunismo e l'anarchia. Ha notato Landucci che, curiosamente, le idealizzazioni dei selvaggi erano ampiamente diffuse tra gli stessi viaggiatori prima ancora che tra gli uomini da tavolino europei, segno che non si trattava di pure stilizzazioni letterarie, ma di una chiave ermeneutica che offriva degli spunti per comprendere una realtà sconosciuta.<sup>32</sup>

Uno dei maggiori “primitivisti” è certamente il barone di Lahontan (1666-1715?), un avventuriero fuggito dalla Francia per i creditori, che si arruolò in Canada e, dopo aver disertato, esplorò le regioni del Minnesota. Tornato in Europa, pubblicò

<sup>31</sup> R. Raghianti, *Introduzione a Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 70.

<sup>32</sup> Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Bari 1972, pp. 170-178.

a L'Aja nel 1703 due volumi di memorie e un supplemento con i *Dialoghi curiosi tra l'autore e un selvaggio di buon senso che ha viaggiato*, forse ispirati dall'incontro col capo urone Kondiaronk (le Rat per i francesi): la sua opera, modificata da un altro libertino francese, l'ex monaco Guedeville, ebbe un grande successo e offrì molti spunti ad un certo modo di vedere i "selvaggi". Lahontan parla degli uroni in chiave anti-europea: i suoi obiettivi sono la religione, le leggi, la proprietà privata che complicano e avvelenano la vita degli europei, mentre il "selvaggio" può vantare la miglior qualità della sua vita senza leggi, né giudici, né preti. La sua critica alla società monarchica e cristiana anticipa le tematiche che porteranno alla Rivoluzione francese.

Il "buon selvaggio" è tale perché la sua religione parla solo di verità semplici (Dio esiste, l'anima è immortale e l'uomo sa distinguere naturalmente il bene ed il male: quasi l'essenza del Deismo messa in bocca all'urone), non conosce la proprietà privata e quindi non ha bisogno di leggi e tribunali, con tutto il loro portato di corruzione: l'indiano Adario dice al barone (che, per inciso, data la sua vita spericolata non aveva un buon ricordo dei giudici): "ma perché non abbiamo processi? Perché non vogliamo accettare né conoscere il denaro. Perché non vogliamo ammettere il denaro? Perché non vogliamo leggi, e da che mondo è mondo i nostri padri hanno vissuto senza queste cose"<sup>33</sup>. Il "buon selvaggio" si vanta di essere padrone del proprio corpo, di non avere capitani o funzionari statali sopra di sé, di non conoscere i processi europei dominati dalla corruzione e dall'ingiustizia e le torture che si usano per estorcere le confessioni: "ah! Viva gli Uroni che senza leggi, senza prigionieri e senza torture passano la loro vita nella dolcezza, nella tranquillità, e godono di una felicità sconosciuta ai francesi! Noi viviamo semplicemente secondo le leggi dell'istinto, conformemente alla condotta innocente che la saggia natura ci ha impresso fin dalla culla"<sup>34</sup>. Nel mondo del "buon selvaggio" non ci sono le ingiustizie "legalizzate" degli uomini inciviliti, non c'è la

---

<sup>33</sup> Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens*, cit. in Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi*, cit., p. 149.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 152-153.

stessa discriminazione tra ricchi e poveri, i giochi d'azzardo che rovinano le famiglie, la prostituzione, e c'è l'ubriachezza solo perché gli europei hanno diffuso l'acquavite: Adario invita l'europeo a rinunciare al "mio" e al "tuo" per poter aspirare alla stessa felicità degli Uroni.

Un altro esempio di questo tipo di letteratura è costituito dalle *Lettere Irochesi* (1752) del libertino Jean Henri Maubert de Gouvest (1721-67), testo in cui prevale l'ispirazione anticristiana per gli attacchi ai gesuiti e ai conventi, dove l'irochese Igli ironizza sull'inutilità della cultura nozionistica degli europei e sulla complicazione della loro religione. Il "buon selvaggio" non ha interesse alla storia e alla mania degli europei di classificare il tempo, ma pensa a godersi la vita e il suo stupendo ambiente naturale. Gli europei invece credono importante perdere tanto tempo per imparare il latino e il greco, due lingue che non sono più parlate tra gli uomini. Igli invita a pranzo un inglese, un francese, un ebreo e un turco ma le divisioni religiose si manifestano già davanti al cibo, e, davanti all'indiano che divinizza la natura e non conosce le controversie per questioni di fede, gli europei fanno la figura di insensati che discutono sulla forma e si fanno sfuggire la sostanza. Ancora una volta manca il dialogo interculturale, visto che Igli è un prodotto più europeo che americano, e non descrive davvero la vita sociale delle tribù americane: Maubert, come gli altri europei che fanno parlare gli indigeni, "non si avvale, per fare la critica dei costumi europei, di cognizioni fornite dalle descrizioni etnologiche delle popolazioni nordamericane, ma piuttosto degli argomenti usuali della cultura libertina, come lo scetticismo nei confronti delle scienze, l'esaltazione degli istinti, il naturalismo deistico"<sup>35</sup>.

### **3. Il lato oscuro dell'Illuminismo.**

Un aspetto veramente paradossale dell'Illuminismo, il suo "lato oscuro", è il contrasto tra la rivendicazione dei diritti umani e il suo apporto decisivo alla nascita

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 160.

del razzismo scientifico. Non deve imbarazzare – scriveva Gliozzi – “il fatto di scoprire proprio in quel pensiero illuministico-borghese che si pretende distruttore di ogni pregiudizio per eccellenza, il ‘pregiudizio razziale’”<sup>36</sup>: anche se non imbarazza indubbiamente suona come una stridente contraddizione.

Ci sono autori che non parlano di “buon selvaggio” perché pensano che non esista più, che questi uomini siano ormai sterminati dalla colonizzazione: “essi li immaginano, ma non ne hanno ancora visto uno se non nelle loro menti. Il selvaggio che essi conoscono non è il ‘Buon Selvaggio’. Non è neanche il ‘Cattivo Selvaggio’ (nel senso di malvagio). È il ‘selvaggio difettoso’, del quale si può giungere fino a dire che è malvagio, così come si qualifica di malvagio una serie di piante o animali, né belle da vedere né utili. Cosa significa un tale modo di presentare i popoli? Evidentemente non si tratta di descriverli, bensì di giudicarli”<sup>37</sup>. E infatti mancano le descrizioni dei popoli di cui si parla, ma viene comunque sentenziato un giudizio di assurdità (i “selvaggi” agiscono in modo insensato) e di estraneità rispetto ai valori europei, gli unici considerati degni di essere parametro per gli altri. Così il “selvaggio difettoso” perde le sue caratteristiche di uomo, scivolando verso una considerazione sub-umana.

La Rivoluzione parlava di libertà, uguaglianza e fraternità (la parola assente, destinata a sparire subito travolta dalla violenza dei rivoluzionari) ma di fatto per anni non si fece niente per ritirarsi dalle colonie, e nel 1804 i possedimenti coloniali francesi erano superiori al fatidico 1789. La grande sollevazione dei neri antillani di Santo Domingo fu repressa, e la schiavitù fu tardivamente abolita. È vero che, come scrive Pietro Basso, “nella cultura illuministica, nel suo (incompleto) materialismo, nel suo anti-innatismo, nella sua ricerca di definizione scientifica dei problemi, nel suo razionalismo, vi erano elementi che potevano agire da freno e da (parziale) antidoto rispetto al radicamento dell’ideologia razzista (...) tuttavia, il contesto dei rapporti materiali tra classi e razze era tale da rendere quasi sempre incomplete o

---

<sup>36</sup> Gliozzi, *Adamo...*, cit., p. 621.

<sup>37</sup> J. De Viguierie, *Il giudizio dei popoli dell’antropologia dei “Lumi”*, in “Nova Historica”, 8/2004, p. 137.

contraddittorie le posizioni di questi ‘spiriti liberi’<sup>38</sup>. Ora si comincia a parlare di “naturale” diseguaglianza delle razze, e non si cerca più una base teologico-biblica (infatti finché il Cristianesimo era rimasto centrale il razzismo scientifico non poteva nascere, perché impedito dalla convinzione della comune origine degli uomini) ma si postula un fondamento “scientifico”, si salta da un elemento scientifico ad uno umanistico per costruire qualche nuova teoria, perché “l’intera vicenda del razzismo è una storia di prestiti reciproci tra ideologie naturalistiche e argomentazioni di ordine storico-culturale”<sup>39</sup>.

#### 4. Diderot e il tahitiano filosofo

Nel nostro discorso entra anche l’illuminista Diderot per un *Supplemento* (1772, uscito postumo nel 1796) che egli volle scrivere per l’opera di Louis-Antoine de Bougainville (1729-1811). Quest’ultimo, viaggiatore filosofo, amico degli illuministi, effettuò una circumnavigazione del globo tra il 1766 e il 1769, pubblicando un *Viaggio attorno al mondo* nel 1772. In particolare il suo racconto della vita a Tahiti impressionò gli europei, poiché insisteva sulla bontà degli abitanti (quasi tre secoli dopo Colombo e Las Casas), che vivevano in semplicità con le case aperte in cui ognuno poteva entrare e prendere da mangiare se aveva fame, ma aggiungeva anche molti riferimenti alla sensuale disponibilità delle tahitiane, ammiccando ad una morale costruita sul piacere degli individui e la propagazione della specie.

La descrizione era chiaramente condizionata dall’idealizzazione, come mostra il fatto che il viaggiatore francese sa benissimo che gli indigeni combattono con gli altri isolani, ma insiste sul fatto che essi non portano armi, quasi a voler preservare il quadro idilliaco. Bougainville introduce però una strana marcia indietro: dopo l’idealizzazione della vita a Tahiti come isola dell’amore, resta deluso dalla descrizione della realtà che gli fa Aoturu, l’indigeno che, nel viaggio di ritorno, ha

<sup>38</sup> P. Basso, *Razze schiave e razze signore. Vecchi e nuovi razzismi*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 32.

<sup>39</sup> A. Burgio, *L’invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma 1999, p. 92.

condotto in Francia, e di fatto lo rimanda nell'isola col necessario per un'agricoltura più moderna e occidentale (ma il tahitiano è morto di vaiolo durante il viaggio). Del resto, il Bougainville innamorato della vita degli indigeni è lo stesso che scrive chiaramente che tutte le ricchezze del globo appartengono all'Europa per il diritto che le deriva dai suoi progressi nelle scienze!

Diderot si inserisce sulla descrizione mitizzata di Tahiti fatta da Bougainville per costruire un suo modello filosofico, e infatti non ha problemi a discostarsi dalla sua fonte quando quello che gli sta a cuore non coincide. In nome della semplicità dello stato di natura Diderot descrive la popolazione polinesiana come priva di leggi, governo, religione, proprietà e morale: “la vita selvaggia è così semplice, e le nostre società sono macchine così complicate!”<sup>40</sup> dice B ad A nel dialogo che introduce la lettura dell'opera. L'idea del filosofo francese è che è meglio obbedire direttamente alla natura piuttosto che cercare di conciliare la natura con il prete e il magistrato. Diderot si collega anche alla polemica, all'epoca molto viva, sullo spopolamento in Francia per lanciare il messaggio della preferibilità di una vita sessuale completamente istintiva, e vuole far vedere che il “selvaggio” è felice perché è più vicino allo stato di natura, e deride la complessità sociale dell'europeo, come fa Orù che stenta a credere che in Europa siano proibiti i comandamenti della natura.

Ma si tratta, ancora una volta, di un selvaggio-filosofo che ragiona da europeo: il vegliardo novantenne che cammina più veloce dei giovani è l'unico che non accoglie festosamente gli europei, perché già sa che il loro arrivo significa la perdita dell'innocenza da parte del suo popolo. Alla partenza dei francesi è autore di una lunga arringa davvero poco “tahitiana”, all'insegna del “noi siamo innocenti, siamo felici, e tu non puoi far altro che nuocere alla nostra felicità”<sup>41</sup>. L'europeo ha la colpa di aver insegnato la distinzione tra “tuo” e “mio”, di aver portato la gelosia, di aver preteso di impossessarsi della terra senza avere nessuna autorizzazione, di aver portato un sapere inutile al posto dell'innocenza degli indigeni, di aver portato la sifilide e (rivolto al cappellano della spedizione) la moralità... difficile pensare che i

---

<sup>40</sup> D. Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, Gallimard, Paris 2002, p. 39.

<sup>41</sup> Ivi, p. 50.

francesi possano tornare a casa salvi dopo un simile elenco! Come si vede è il discorso di un illuminista messo in bocca ad un tahitiano (cosa che Diderot non nega, visto che A dice: “dietro un non so che di rude e di selvaggio mi sembra di ritrovare idee e modi di pensare europei”<sup>42</sup>). Diderot resta indeciso se sia meglio incivilire l’uomo o lasciarlo selvaggio: “a prima vista la risposta consiste in un relativismo simile a quello di Montaigne, simboleggiato dal cappellano della spedizione di Bougainville, monaco in Francia e selvaggio a Tahiti. A uno sguardo più approfondito, pare piuttosto che Diderot auspichi l’incontro fra la serenità dello stato selvaggio e le tecniche europee”<sup>43</sup>.

Bisogna dire che c’è anche un altro Diderot: nei *Fragments échappés du portefeuille d’un philosophe* (anch’essi del 1772, ma pubblicati nel 1875) troviamo un “selvaggio” diverso, senza morale, poco intelligente e superstizioso. L’omosessualità e l’antropofagia sono il segno della sua perversione: vuol dire che “quando si tratta di affrontare una valutazione diretta del selvaggio, Diderot, facendo proprie le convinzioni della ‘scienza’ del suo tempo, ne decreta l’inferiorità sotto tutti gli aspetti nei confronti dell’uomo civile”<sup>44</sup>.

## 5. Rousseau: il selvaggio non metafisico

Rousseau critica gli scrittori europei quando parlano degli altri popoli: “non si apre un libro di viaggi, che non vi si trovino descrizioni di caratteri e di costumi: ma si resta molto meravigliati nel vedere che queste persone, che hanno descritto tante cose, non hanno detto che ciò che ciascuno già sapeva; non hanno saputo scorgere, all’altro capo del mondo, se non ciò che sarebbe toccato loro d’osservare senza uscir dalla loro strada, e che i veri caratteri distintivi delle nazioni, che colpiscono gli occhi fatti per vederli, sono quasi sempre sfuggiti ai loro”<sup>45</sup>. Da quattrocento anni gli

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 55.

<sup>43</sup> G. Bossi, *Immaginario di viaggio...*, cit., p. 20.

<sup>44</sup> Gliozzi, *La scoperta...*, cit., p. 219.

<sup>45</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sopra l’origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Rizzoli, Milano 1997, p. 195.

europei viaggiano e pubblicano relazioni invano, e sembra che la filosofia non viaggi se circola “quel bell’adagio morale, tanto ripetuto dalla folla filosofica, che gli uomini sono ovunque gli stessi, che, avendo ovunque le stesse passioni e gli stessi vizi, riesce inutile cercar di caratterizzare i diversi popoli”<sup>46</sup>. L’autore ha nostalgia di quando non si parlava di filosofia, ma i Platone, i Talete e i Protagora viaggiavano unicamente per istruirsi conoscendo altri popoli: invece oggi “tutta la terra è coperta di genti, di cui non conosciamo che i nomi, e abbiam la pretesa di giudicare il genere umano!”<sup>47</sup>.

Rousseau è considerato solitamente uno dei maggiori artefici del mito del “buon selvaggio”, anche se bisogna precisare che *l’homme sauvage* per lui non è particolarmente “buono”, né la Natura è puramente madre accogliente. Anzi, “la natura usa con loro precisamente come la legge di Sparta coi figli dei cittadini; essa rende forti e robusti quelli che sono bene costituiti, e fa perir tutti gli altri”<sup>48</sup>. L’illuminista eretico non identificò i “selvaggi” con gli uomini di natura perché era condizionato dalle notizie sulla crudeltà degli americani.

Certamente la figura del “selvaggio” presente nel secondo *Discorso* raccoglie alcune delle caratteristiche tipiche attribuite agli uomini del “Nuovo Mondo”, ma riceve il carattere nuovo di membro di una società nascente. I popoli selvaggi vivono in “nazioni particolari”, perché non rette da regolamenti scritti e leggi. Hobbes e i giusnaturalisti hanno commesso tutti lo stesso errore di prospettiva: trasferire nello Stato di natura le caratteristiche umane delle società a loro contemporanee (bisogno, avidità, oppressione, desideri, orgoglio...): “han trasportato nello stato di natura idee prese nella società: parlavan dell’uomo selvaggio e dipingevano l’uomo civile”<sup>49</sup>.

Il “selvaggio” è presentato come l’uomo felice che pensa poco (e quindi ha più tempo per dormire): se mai fosse esistito un “selvaggio metafisico”, come vogliono i filosofi europei, non avrebbe potuto comunicare agli altri la sua sapienza, che sarebbe morta con lui. Il suo istinto è sufficiente per vivere nello stato di natura. Le

---

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ivi, p. 197.

<sup>48</sup> Ivi, p. 98.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 94-95.

condizioni in cui vive lo portano a sviluppare alcuni sensi meglio di altri: un Ottentotto scorge i vascelli in alto mare a occhio nudo, con la stessa efficacia dell'Olandese col cannocchiale. I desideri del “selvaggio” non vanno oltre i suoi bisogni fisici, ed egli non si perde dietro sforzi irrealizzabili; teme solo il dolore e la fame; non è capace di pianificare, vive letteralmente alla giornata (il Caraibico “vende la mattina il suo letto di cotone, e la sera viene a piangere per riscattarlo, per non aver previsto che ne avrebbe avuto bisogno la notte prossima”<sup>50</sup>). Si tratta di un mondo in cui le differenze sono dovute a cause naturali, e quindi – senza il tuo e il mio – anche le discordie sono limitate e di solito non cruente. Gli uomini appagano facilmente i loro bisogni e l’immaginazione, causa di molte angustie interiori, ha poco potere su di loro.

In conclusione, il “selvaggio” “errando nella foresta, senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra e senza associazione, senza alcun bisogno dei suoi simili come senza desiderio di nuocer loro (...) non sentiva che i suoi veri bisogni, non considerava che ciò che credeva di aver interesse a vedere, e la sua intelligenza non faceva più progressi che la sua vanità. Se per caso faceva qualche scoperta, poteva tanto meno comunicarla, in quanto non riconosceva nemmeno i suoi figli. L’arte moriva con l’inventore”<sup>51</sup>. Poi, secondo la nota critica del filosofo, è arrivata la proprietà privata a rendere odiose le differenze e a rompere l’equilibrio. Gli uomini cominciarono a dipendere da comodità dapprima sconosciute, la vergogna e l’invidia cominciarono a scavare le distanze: “l’esempio dei selvaggi, che son stati quasi sempre trovati a questo punto, sembra confermare che il genere umano era atto per rimanervi sempre; che questo stato è la vera giovinezza del mondo; e che tutti i progressi ulteriori son stati, sì, in apparenza tanti passi verso la perfezione dell’individuo, ma in realtà verso la decrepitezza della specie”<sup>52</sup>.

L’uomo brutale di cui parla il filosofo ginevrino non è l’ultima versione del mito primitivistico perché ha delle caratteristiche peculiari come la dolcezza. Certo,

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 109-110.

<sup>51</sup> Ivi, p. 128.

<sup>52</sup> Ivi, p. 140.

non si nega il carattere sanguinario delle vendette dei “selvaggi”, che però per il filosofo ginevrino è legato ad un grado preciso di evoluzione: ma le uccisioni dovute ad un solo episodio bellico per Rousseau possono contare le stesse vittime di tutto lo stato di natura. Nonostante le violenze e l’assenza di metallurgia e agricoltura (che poi sono alla base dell’istituzione del corpo politico), questo periodo di sviluppo è considerato da Rousseau il più felice, senza però accompagnare a questa affermazione una dimostrazione convincente. A differenza di Vico, per Rousseau il problema dei “selvaggi” non è condizionato dal tempo, cioè essi non sono entrati in ritardo nella storia mondiale e non sarebbero stati necessariamente destinati a raggiungere il livello degli europei, se questi ultimi non avessero così violentemente interferito: la stessa sterminata quantità di tempo è dietro gli europei come gli americani. Il “selvaggio” vive di quiete e libertà, cerca l’ozio; il civilizzato suda, cerca sempre nuove occupazioni, fa la corte a persone che disprezza per ottenere i loro favori: “il selvaggio vive in se stesso; l’uomo socievole, sempre fuori di sé, non sa vivere che nella opinione altrui”<sup>53</sup>. Il primo è molto diverso dal secondo, per i limiti del suo intelletto, l’assenza di tecniche, la sua forza fisica.

Rousseau ha ben colto il limite delle altre rappresentazioni dei “selvaggi”, cioè l’aver utilizzato le relazioni dei viaggiatori per derivarne un’immagine “europea” dell’uomo primitivo. Dai viaggiatori egli desume solo due caratteristiche, la stupidità del “selvaggio” e la sua forza fisica: come ha notato Gliozzi, due caratteristiche opposte rispetto a quelle individuate da Las Casas, cioè una buona disposizione intellettuale e debolezza fisica: paradossalmente Rousseau difende il “selvaggio” “con gli stessi attributi che erano serviti ai paladini della colonizzazione per denigrarlo”<sup>54</sup>. Secondo Garin “il valore del discorso di Rousseau è altro: è innanzitutto il rifiuto di privilegiare la civiltà europea, il cui spirito di possesso e di sopraffazione diventa il vero peccato mortale. Rousseau vede nella società europea e nei suoi fondamenti la radice della corruzione, ma ne cerca le ragioni nel distacco

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 167.

<sup>54</sup> Gliozzi, *La scoperta...*, cit., p. 171.

dell'uomo dalla natura”<sup>55</sup>. In questo senso Rousseau può essere collocato sulla stessa linea di Vico, cercare di comprendere il diverso nella sua dignità.

Stefano Curci, Università Pontificia Salesiana

---

<sup>55</sup> Garin, ..., p. 357.