

Ricerche/Articles

MAURO LENCI

LO SGUARDO DELL'OCCIDENTE I RAPPORTI CON L'ALTRO DALL'ANTICA GRECIA ALL'ILLUMINISMO

«Fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza». Con queste parole Ulisse si rivolgeva ai suoi compagni di viaggio prima di superare le colonne d'Ercole, per dirigersi verso l'ignoto, il non conosciuto. I celebri versi di Dante hanno contribuito a tramandare nei secoli la figura di Odisseo come la chiave necessaria per capire l'essenza dell'Occidente.

Capire i poemi di Omero, ed in particolare l'Odissea, per Pietro Citati, significa comprendere l'Occidente stesso. Gli uomini moderni assomigliano ad Hermes e ad Ulisse, che da lui discende; la sua mente è flessibile, colorata, variegata, collega le cose tra di loro in un legame che non si può sciogliere, e lo fa così come lo farebbe un moderno scienziato sperimentale. Ulisse è mosso dal desiderio di conoscenza, dalla curiosità, «per capire gli altri si trasforma», il suo dono è la metamorfosi, «sa esser l'*altro* come nessuno» (Citati 2004: 92, 156); ha la mania di scrutare, di esaminare, per questo vuole entrare nell'antro di Polifemo, rimanere da Circe, ascoltare le sirene ma, Odisseo è anche etnografo. Omero studia i costumi di Polifemo: i ciclopi vengono meno al dovere di ospitalità, disprezzano i modi civili fino a cibarsi di carne umana. È vero, la civiltà pastorale può avere una sua grazia, ma non ha la curiosità e lo spirito di esplorazione, scrive Citati, così come non lo avevano gli Incas o i Bororo¹.

Se dunque Ulisse è la cifra dell'Occidente cercherò di mostrare, in questo breve e sintetico excursus, dagli albori della nostra civiltà sino all'illuminismo, come la sua essenza si sia

¹ Citati (2004: 20-21, 38, 80, 88, 90, 92-93, 170, 172-178, 274).

formata in un dialettico rapporto con l'Altro. L'Occidente non solo deve la sua nascita proprio al contatto ravvicinato con altre culture, ma ha sviluppato un suo peculiare modo di rapportarsi con il "diverso", ha cercato in ogni fase della sua storia di comprendere i popoli e le culture con cui è entrato in contatto, a differenza spesso di ciò che accadeva sulle sponde opposte, e lo ha fatto, da una parte per meglio delineare la propria identità, e dall'altra, sovente, con lo scopo strumentale di difendersi prima, e poi di dominare gli altri o convertirli alla propria fede. Il tentativo profondo di comprendere l'Altro, però, ha portato, non solo a sviluppare un amore disinteressato per la conoscenza fine a sé stesso, ma soprattutto, durante l'illuminismo, ha contribuito a costruire i moderni concetti di tolleranza e di libertà, che sono parte integrante della nostra concezione di democrazia liberale².

Nel primo paragrafo vedremo come il rapporto con l'Altro, il tentativo di "comprenderlo", sia fondamentale nella nascita e costituzione stessa del pensiero occidentale, nelle sue radici greco-romane, sino all'avvento del cristianesimo ed alle successive invasioni barbariche, contribuendo non solo a delineare l'identità politica e culturale dei Greci e dei Romani, ma sviluppando anche i prodomi di un approccio etnografico di tipo "scientifico".

Il secondo paragrafo è dedicato al medioevo. Se pure l'Occidente venne considerato barbaro dalla civiltà islamica,

² Approfito di questa nota per ringraziare i due referee anonimi che hanno valutato questo lavoro, fornendomi osservazioni acute ed utili suggerimenti su come migliorarlo. Nello stesso tempo vorrei difendere l'assunto metodologico che ne è alla base. Nel primo numero de "Il Pensiero Politico" del 1987, Vittor Ivo Comparato, nel valutare i primi vent'anni di storia della rivista, inaugurava anche una sorta di dibattito metodologico sulla storia delle dottrine politiche, al quale avrebbe partecipato, con un paio di interventi, anche Silvia Rota Ghibaudi. In uno di questi Rota Ghibaudi faceva una distinzione tra studi analitici e studi sintetici, usando la metafora del microscopio e del telescopio, ed affermando la validità di entrambi gli strumenti purché si desse «prova di umiltà scientifica» e non se ne facesse «un cattivo uso» (Rota Ghibaudi 1987: 381-382). Il tema qui trattato non avrebbe potuto essere affrontato se non attraverso l'uso del telescopio e di un'estrema sintesi, che non poteva non lasciare fuori molti altri casi o contesti. L'uso del telescopio non ha comunque impedito di illuminare alcuni aspetti specifici di singoli contesti importanti nella narrazione complessiva.

non avrebbe perso questo suo modo peculiare di porsi nei confronti degli altri popoli, cioè a dire animato dalla curiosità e dalla spinta ad una conoscenza “oggettiva”, se pur volta alla comprensione di nemici pericolosi per la sua esistenza. Vedremo all’opera questa modalità, sia di fronte alla civiltà araba, che in alcuni viaggiatori spintisi dentro l’impero mongolo fino alla Cina.

L’epopea delle esplorazioni geografiche aprì l’epoca moderna e la consapevolezza occidentale di una acquisita superiorità, nei confronti del resto del mondo, sul piano tecno-scientifico e militare. Nel terzo paragrafo ci concentreremo sulla conquista dell’America, l’Occidente di fronte all’alterità radicale, dove le energie profuse alla comprensione di popoli alieni vennero strumentalizzate ai fini del dominio e dell’evangelizzazione.

Il quarto paragrafo illumina invece i rapporti con le civiltà cinese e giapponese, ad opera dei gesuiti. Dove non fu possibile affermarsi *manu militari*, i gesuiti, non di meno, non abbandonarono certo i loro tentativi di evangelizzazione, che li portò a conoscere in profondità lingua, cultura e costumi delle diverse realtà orientali.

Nel quinto paragrafo vedremo come, dal confronto con gli altri popoli, l’Occidente elaborò due ideologie contrastanti, l’una tesa alla relativizzazione delle altre culture, anticipatrice di un approccio antropologico radicale, ed un’altra invece di stampo universalista, che non solo portò alla concezione del diritto naturale moderno, ma interpretò la storia dell’umanità come un cammino al cui vertice stava appunto la civiltà europea.

1. L’universo greco-romano di fronte al mondo sconosciuto

La vicinanza ed il contatto con altri popoli sembrano essere stati fondamentali per comprendere gli esordi del cammino occidentale, nella filosofia come nella storia e nella scienza, e ancor prima, nella creazione stessa dell’alfabeto greco e della sua letteratura. Nelle comunità bilingue, ha scritto Eric H. Havell, i Greci videro i Fenici dedicare oggetti con segni scritti e decisero di adattare questa idea alle proprie dediche orali, adottarono questo tipo di alfabeto perché sembrava più efficiente di

altri tipi di scrittura. Le condizioni per l'alfabetismo si crearono prima nella Ionia, a Mileto, e poi nel continente. La prosa scritta, dunque, ebbe origine oltremare, non sul continente, nella Magna Grecia si verificò per primo il passaggio dalla cultura orale a quella scritta, che per Havelock spiegherebbe anche l'invenzione della filosofia: non fu forse il pensiero logico e concettuale astratto frutto dell'alfabetizzazione? Ma anche la storia come impresa prosaica nacque a Mileto con Ecateo e proseguì con Erodoto³.

Luciano Pellicani, già anni fa, fece notare come la filosofia iniziò la sua avventura proprio nelle colonie e non nella madre patria: «gli storici non si sono mai resi conto di ciò, né tanto meno si sono domandati perché mai la filosofia sia nata come avventura coloniale» (Pellicani 1987: 112). In quei luoghi, dove le relazioni erano più aperte ai contatti con Egizi, Semiti, Iberici e Latini, i Greci si erano trovati costretti a riflettere diversamente sulle proprie convinzioni. Là, dove si era alleggerito il peso delle tradizioni religiose e culturali, dove erano confluiti spesso individui «devianti», questi avrebbero assunto atteggiamenti critici verso la fede, verso la naturalità e sacralità del sapere tradizionale, avrebbero espresso dei veri e propri «*para-doxai*, opinioni contrarie a quelle imperanti», arrivando anche a subire dei processi per *asebeia*, e portando a compimento quello che, è stato descritto come il processo di autonomizzazione dell'individuo (Pellicani 2012: 164)⁴.

³ Havelock (1987: 12-13, 29, 51, 108-117, 132-138, 141-158), Havelock (1983: vii-xi). Santo Mazzarino ha scritto che «il modo in cui Mileto elabora la sua costituzione di *polis*, in cui il cittadino è altresì «citoyen», è il momento irripetibile e originale della concezione greca dello stato» (Mazzarino 1989: 204). Per l'importanza della colonizzazione nella nascita del pensiero storico vedi più in generale (Mazzarino 1983).

⁴ Pellicani (2012: 163-167); Pellicani (2006: 479). Cfr. Reale (2018: 45). Jan Patočka sembra aver descritto a pieno questo processo, che lega strettamente la conquistata libertà della polis, all'irruzione stessa della filosofia, entrambe andando a rappresentare la vera essenza dell'Occidente; in fondo non si trattava altro che «dello spirito del libero conferimento di senso, che sconvolge la vita come mera accettazione e le relative certezze (...): tutto appare sotto una luce diversa; all'uomo libero sono cadute le scaglie che ricoprivano i suoi occhi, ma non perché veda *nuove cose*, bensì perché le vede *in modo nuovo* (...) è appunto l'istante dell'alba creativa (...). In questo rinnovamento del senso della vita, che

Un tipo di processo analogo, si può dire, stia anche all'origine del pensiero storico. Pensiamo ad un personaggio come Ecateo di Mileto, geografo e mitologo, paragonò tra di loro le tradizioni greche con quelle orientali ed egiziane, dichiarando le prime «molte e ridicole» (in Momigliano 1966: 13-15). Fu lui che lastricò la via per la nascita della grande storiografia del V secolo, attraverso la spiegazione razionale e l'uso di una genealogia cronologica⁵.

Come Ecateo, anche Erodoto fu aperto verso il nuovo e il non tradizionale. Diversi studiosi hanno ormai individuato quelle che vengono considerate le origini "etnologiche" del suo pensiero, hanno constatato come la sua *theoria* fosse rivolta allo studio dei costumi degli altri popoli, per carpirne la peculiarità, ma anche per comprendere quali fossero le convinzioni nascoste che li sorreggevano⁶. Erodoto, come ha scritto Arnaldo Momigliano, gettò uno «sguardo freddo» sulle altre civiltà, dall'alto della propria sicurezza; dall'osservazione di Sciti, Babilonesi, Egizi, Libici e Persiani non poteva che emergere l'amore greco per la libertà (Momigliano 1980: 167-168)⁷. Gli ateniesi, secondo Erodoto, erano diventati potenti grazie al «tesoro prezioso» dell'«uguaglianza dei diritti»; liberatisi, infatti, dalla schiavitù politica, «ciascuno si dava da fare con grande zelo in vista del suo proprio interesse»⁸.

In epoca ellenistica Lucio Russo ci ha raccontato come la cultura greca, proprio dal contatto con popoli diversi e di civiltà più antica, fosse riuscita ad assimilare i risultati sia della scienza egizia che di quella mesopotamica, sottoponendole ad

porta con sé il sorgere della vita politica, è contenuto anche il germe della vita filosofica» (Patočka 1975: 45-48).

⁵ Bertelli (2004, 90-94).

⁶ Remotti (2009: 53-59); Hartog (1992: 9, 21-23, 232-233).

⁷ Anche i grandi autori ellenici guardarono agli altri per meglio far risaltare la propria identità culturale, come vediamo accadere sin dal sorgere della tragedia: nei *Persiani* di Eschilo, per esempio, egli si cala direttamente nei panni degli invasori asiatici, ci fa vedere i Greci con i loro occhi, per meglio illuminare la loro originalità. Eschilo fa domandare alla regina Atossa, la madre di Serse, quale fosse la ragione della potenza militare dei Greci; ad essa risponderà il coro: «di nessun uomo si dichiarano schiavi, di nessun uomo sudditi» (Eschilo 1987:81).

⁸ Erodoto (2007: I, 557, 559, II, 921, 1017).

una rigorosa critica razionale. I Greci, senza dubbio inferiori dal punto di vista tecnologico, alla fine erano riusciti ad assumere il controllo di questi risultati, per attuare una vera e propria rivoluzione scientifica, che avrebbe reso la scienza autonoma dalla filosofia⁹. Sempre durante l'ellenismo, essi, che in generale erano stati i primi a studiare i costumi stranieri, continuarono questa tradizione con autori come Polibio e Posidonio. I due scrittori, infatti, ebbero un ruolo importante nel rendere comprensibile l'Occidente barbarico ai popoli civilizzati; studiarono i Cartaginesi, i Celti di Francia e Spagna a beneficio dei Romani e influenzarono sicuramente Strabone e Cesare, così come Orosio e Sallustio¹⁰. Tra gli scrittori Romani merita un'attenzione particolare Tacito e la sua opera sui Germani, perché è proprio in lui che vediamo presentarsi ancora i tratti tipici della civiltà occidentale. Mosso, senza dubbio, dal massacro di tre legioni romane ad opera dei Cimbri, avvenuto nelle foreste del Teutoburgo nel 9 d.C. egli non solo ci descrisse le diverse tribù germaniche, fino a trattare la barbarie estrema dei Fenni ma, a volte, sfiorò persino una loro idealizzazione quando le mise a confronto con la corruzione dilagante a Roma; Tacito prospettò inoltre anche il modo di sconfiggerle, convinto com'era della superiore civiltà dei Romani. Infine, con atteggiamento diremmo oggi scientifico, terminò la sua opera accennando agli Ellusii ed agli Ossioni, dall'aspetto di uomini ed il corpo e le membra di fiere ma, scriveva, siamo ormai nel mondo delle favole, e poiché è una notizia non accertata la lascerò in sospeso (Tacito 1991: 109).

⁹ Russo (1996: 39-51). Sulla essenziale dipendenza non solo della scienza ma anche della stessa filosofia greca pre-socratica dal vicino Oriente antico vedi Martin L. West, in particolare nell'ultimo capitolo intitolato "Il dono dei magi" nel quale cerca «di dimostrare che il periodo di effettiva influenza iranica (...) va dal 550 al 480 a.C.» (West 1993: 269; più in generale 269-314); Enrico Berti nell'introduzione all'edizione italiana, ha scritto che l'autore era riuscito a persuadere anche chi, come lui, era convinto «dell'assoluta originalità della filosofia greca a causa della sua "forma" razionale» (Berti 1993: 18). In generale sul rapporto tra Oriente e Grecia arcaica vedi anche il classico libro di Santo Mazzarino (1989).

¹⁰ Momigliano (1980: 40-41, 52, 69-71, 167-168); Mastino, Frau (1996: 177, 190-191, 194).

L'incontro e lo scontro con l'Altro, alla fine dell'antichità, si fece più stringente con le cosiddette invasioni barbariche. Ammiano Marcellino, nelle *Res gestarum*, ci ha descritto non solo i Goti nel periodo che intercorre tra il 353 ed il 378, data della sconfitta di Adrianopoli, la quale aprì la strada alla successiva caduta di Roma, ma anche i costumi degli Alani, e degli Unni, popolazioni nomadi, e l'elemento del nomadismo ha sempre rappresentato, nell'immaginario occidentale, l'alterità estrema di fronte alla civilizzazione¹¹. Gli Unni furono la vera causa della pressione dei Goti stessi sulle frontiere dell'impero e causa indiretta della disfatta romana. La politica dell'Urbe nei confronti dei popoli che assoggettava, dal 212 d.C. in poi, era stata in modo costante quella di una graduale integrazione attraverso l'estensione della cittadinanza e del ricorso alle forze barbare come ausiliarie dell'esercito. I veri barbari quindi, nelle parole di Ammiano, non erano i Goti, ancora in una fase transitoria, verso un auspicato inglobamento nelle schiere romane, ma soprattutto gli Unni, accomunati agli Alani ed anche ai Saraceni per non essere popolazioni stanziali, ma orde che vagavano senza meta per grandi spazi, prive di leggi, in cerca di razzie e saccheggi. Gli Unni davvero rappresentavano l'estremo "altro", fuori da ogni concetto di civiltà: «gente, prima di allora mai vista, era sorta di recente da un angolo nascosto della terra e, come un turbine nevoso sulle alte montagne, sradicava e distruggeva tutto ciò che le si trovava vicino» (Ammiano Marcellino 1965: 1037).

Nei due secoli successivi, le posizioni tra le popolazioni germaniche e quelle romane si sarebbero ribaltate; non sarebbero stati più i Romani a concedere la cittadinanza, adesso questi si ritrovavano dalla parte soccombente, nella necessità di cercare di stabilire un nuovo *modus vivendi* con le varie tribù barbare e con i loro rozzi costumi. La storia di questi difficili rapporti ci presenta personaggi come San Severino o Cassiodoro, impegnati ad accorciare e mitigare le distanze culturali. Il primo, ci racconta Eugippo, basandosi sulla propria concezione morale e religiosa, si era sforzato di trovare una forma di convivenza paci-

¹¹ Pensiamo alla caratterizzazione degli sciti da parte di Erodoto (2007: I, 644-836).

fica con la popolazione dei Rugi, i quali avevano stabilito una sorta di protettorato sui romani: la cessione della libertà politica in cambio della protezione e della sicurezza¹². Il secondo, al servizio di Teodorico, fu intento a comporre e difendere, nelle *Variae*, una vera e propria ideologia della *Civilitas* da contrapporre all'«ultra barbarismo»; il mantenimento della prima doveva avvenire proprio attraverso una bipartizione dei ruoli, che vedeva i Romani coinvolti nella burocrazia ed i Goti, per il loro valore, nell'esercito. Nell'ultima fase del regno di Teodorico «alcuni aristocratici romani cominciarono ad adottare caratteristiche gotiche», ma dopo la sua morte si tornò nuovamente all'ideologia della *Civilitas* (Halsall 2007: 332-336).

2. *L'Occidente di fronte agli Arabi ed ai Mongoli*

L'Europa, ormai dominata dai barbari, e l'impero bizantino, a partire dalla metà del VII secolo, per quasi mille anni, avrebbero affrontato la nuova minaccia musulmana, prima araba poi turca. Gli Arabi conquistarono tutta l'Africa settentrionale, la penisola iberica e alla fine furono fermati, in uno scontro ritenuto secondario dalla loro storiografia, a Poitiers in Francia, da Carlo Martello, nel 732. Il pericolo dell'invasione e della conversione forzata spinse, in molti monasteri dell'Europa occidentale, sin dall'ottavo secolo, allo studio dell'arabo, in quello che è stato considerato un episodio antesignano della nascita stessa dell'orientalistica. Nella Spagna conquistata, ha scritto Daniel G. König, mentre da una parte, l'esistenza di due cronache ispano-latine prova «che i cristiani locali fecero grandi sforzi per acquisire una conoscenza sistematica dei nuovi padroni della penisola dopo l'invasione» (König 2015: 29) dall'altra parte, invece, gli storici dell'Islam, hanno scorto, sin dagli esordi, un generale disinteresse dei musulmani verso le civiltà ad essi estranee, anche se, è bene ricordare, dagli scritti Arabi scaturiva un'immagine dell'Europa come «una landa selvaggia, remota e inesplorata, abitata da genti esotiche, pittoresche ed alquanto primitive, dalla quali non vi era nulla da temere, e meno ancor

¹² Eugippo (1991: 258-263, 274-275).

da imparare» (Lewis, 1999: 27)¹³. Eppure, nota ancora, Bernard Lewis, in 8 secoli di predominio musulmano in Spagna è arrivato sino a noi un unico documento che in qualche modo attesta l'interesse per la lingua tedesca, e persino nel periodo di massimo fulgore di quella cultura, tra i tanti dotti del tempo, troviamo un solo studioso, morto nel 1344, che si era cimentato nello studio del turco e dell'etiopico¹⁴. Per König, anzi, l'educazione dei musulmani colti, poteva addirittura rappresentare un ostacolo nella comprensione dell'Altro. Essendo il loro sapere centrato intorno alla tradizione islamica della rivelazione divina, essi non furono pronti «a guardare oltre i confini di una visione del mondo concettualizzata acquisita durante gli anni di uno studio meticoloso» (König 2015: 324). Questo naturalmente significò l'accettazione acritica di vecchi schemi ed il sospetto verso qualsiasi cosa li contraddicesse. La ragione per cui, anche secondo Norman Daniel, al di là dell'importante retaggio che abbiamo ricevuto dagli Arabi, in matematica, astronomia e scienze, la loro lingua, la loro organizzazione sociale e la loro religione, fecero loro prendere una direzione diversa da quella intrapresa dagli Europei¹⁵. Come ha precisato Niall Ferguson, alla fine dell'XI secolo, «illustri ed influenti religiosi islamici iniziarono a sostenere che lo studio della filosofia greca non era compatibile con gli insegnamenti del Corano» (Ferguson 2014: 92-93).

Se i musulmani, per secoli, avrebbero rappresentato l'Altro per gli occidentali, agli inizi del XIII secolo si affacciò in Europa una minaccia del tutto inusitata, quella dei Mongoli. Nel 1241, dopo aver sconfitto il re ungherese ed aver raggiunto le coste dell'Adriatico, con la morte dell'erede di Ghengis Khan, le orde asiatiche decisero di ritirarsi, non dopo però aver gettato il continente nello sgomento e nella paura. Da dove proveniva questo nuovo pericolo? Qualunque fosse la sua origine, aveva scritto fra' Giuliano d'Ungheria, questi guerrieri sembravano essere

¹³ Vedi anche Cardini (2003: 23, 37).

¹⁴ Lewis (1983: 62-63).

¹⁵ Daniel (1981: 45-47).

davvero scaturiti dall'inferno, dal *tartarus*¹⁶. Col nome Tartari, sorse anche l'esigenza di acquisire informazioni su di loro e, contestualmente, l'idea di mandare alcune spedizioni diplomatiche presso la corte mongola, magari nel tentativo di stabilire un'alleanza contro i comuni nemici musulmani. Questo ci spiega la ragione delle missioni di Giovanni di Pian di Carpine e di Guglielmo di Rubruk che, tra le altre, meglio ci illustrano, esemplarmente, ancora una volta, l'approccio occidentale verso il "diverso".

L'attenzione di Giovanni verso i Mongoli fu, senza dubbio, soprattutto strumentale, rivolta cioè ad un popolo che si temeva potesse conquistare il mondo, che doveva perciò essere ben conosciuto, per poterlo meglio affrontare in guerra e sconfiggere. Così egli intavolò una descrizione meticolosa delle loro armature, del loro modo di combattere, ma anche delle armi di cui gli Europei avrebbero dovuto dotarsi se volevano respingerli¹⁷, e poiché i Mongoli erano «numericamente inferiori ai popoli cristiani e più deboli di corpo», era necessario, per salvarsi, che gli Europei unissero le loro forze (Di Pian di Carpine 1989: 375). Certamente, nelle descrizioni di Giovanni troviamo «il gusto analitico della precisione e della completezza», nonostante il racconto sia intessuto dall'attenzione medioevale per il meraviglioso e il mostruoso (Leonardi 1989: 75) tuttavia, egli si pone come l'*histor* erodoteo, testimone di ciò che ha visto e sentito e «perché nessuno dubiti» che lui si è recato dai Tartari, fa un lungo elenco dei nomi di tutti quelli che ha incontrato e prega i propri lettori di credere all'«assoluta veridicità» di «tutto quanto

¹⁶ Così Matteo Paris racconta la terribile incursione del 1240: «In quell'anno l'odiato popolo di Satana, lo sterminato esercito dei Tartari, uscì dalla sua terra circondata dai monti, perforò quelle rocce che parevano di durezza insuperabile, trascinò come una schiera di demoni liberati dal Tartaro (è da quello che prendono il nome). (...) Sono esseri bestiali piuttosto mostruosi che uomini. (...) Hanno sete di sangue e se lo bevono; sbranano e divorano carne di cane e di uomo» (in Chiesa 2011: xiii-xiv). Come ha rilevato Paolo Chiesa, «la loro apparizione repentina, insieme alle caratteristiche esotiche e barbariche – tratti somatici insoliti, una lingua incomprensibile, metodi di guerra inauditi, nessun rispetto per la religione cristiana – avevano fatto pensare alle genti di Gog e Magog» (*ibidem*).

¹⁷ Di Pian di Carpine (1989: 340, 349, 352-356, 361-364).

abbiamo visto di persona, o abbiamo appreso da altri che giudicavamo degni di fede» (Di Pian di Carpine 1989: 398-400).

Un atteggiamento simile avrebbe ispirato anche Guglielmo di Rubruk. Anzi, Paolo Chiesa lo considera, tra i viaggiatori duecenteschi, il più capace «di sorprendersi, di capire, di accettare senza troppo giudicare, di superare i preconcetti» (Chiesa, 2011: lv). Così troviamo Guglielmo consapevole dell'alterità radicale a cui si trova di fronte, lo vediamo stupirsi di fronte alla sterminata orda in movimento, lo sentiamo infastidirsi, fino al disgusto, su certe abitudini¹⁸. Il suo sforzo, a differenza di quello di Giovanni, era più volto all'evangelizzazione, fino al punto da arrivare a mettere a repentaglio la sua stessa vita, come quando intimò a Baatu che non avrebbe potuto ottenere il paradiso senza essere cristiano, ma anzi sarebbe stato condannato alla dannazione eterna: «a queste parole lui fece un risolino, e gli altri Moal presero a battere le mani in segno di scherno. Il mio interprete rimase sgomento, e io dovetti rincuorarlo, dicendogli di non aver paura» (Rubruk 2011: 97).

Episodi come questi però non devono far passare in secondo piano lo sforzo conoscitivo del frate francescano fiammingo che, seppur convinto della superiorità della propria cultura cristiana, si interessava ai problemi linguistici, agli usi e costumi dell'accampamento, sempre cercando di capire quello che aveva sotto gli occhi; Guglielmo inoltre rifletteva anche sui lasciti che provenivano dalla sua formazione. Per questo non aveva remore a mettere in discussione Isidoro di Siviglia: non è vero quello che dice sul Mar Caspio, «non si tratta di una rientranza dell'oceano: non tocca l'oceano da alcun lato, ma è completamente circondato da terre» (*ivi*: 91); e ancora «molto ho chiesto dei mostri e degli uomini mostruosi di cui parlano Isidoro e Solino; mi hanno risposto di non aver mai visto cose simili, e sarei molto sorpreso se esistessero davvero» (*ivi*: 199). In egual modo Guglielmo trattava la consolidata leggenda sul prete Gianni e sul suo mitico regno cristiano in Asia: su di lui si sono raccontate «meraviglie dieci volte più grandi della verità, (...) si è spar-

¹⁸ Rubruk (2011: 19, 53, 57, 67).

sa una fama esagerata. (...) Io passai per le sue terre, ma di lui nessuno sapeva niente» (*ivi*: 83)¹⁹.

Un ultimo accenno per l'epoca medioevale va rivolto a Marco Polo. Maria Pia Pedani ha scritto che «la conoscenza che i veneziani avevano di popoli lontani rimase ineguagliata per secoli, (...) la città lagunare fu davvero la porta dell'Europa aperta sull'Oriente, importando le sue merci e contribuendo a diffondere la conoscenza di lingue e civiltà diverse» (Pedani 2010:128). Molti, prima e dopo Marco Polo, si sarebbero sobbarcati lunghi viaggi in "Catai", India o Persia ma, scrive ancora la Pedani, riferendosi a Marco, «la vicenda di questo viaggiatore fu un caso straordinario, sia per il tempo che trascorse in Oriente, sia per il fatto che le sue memorie furono trasmesse in forma scritta» (*ivi*: 171).

John Larner, in realtà, pensa che il *Milione* non debba essere giudicato come un lavoro di antropologia, né come un libro o diario di viaggi; la sua forza starebbe nell' "organizzazione" del materiale accumulato nella memoria, nel progressivo passare in rassegna popoli, province, città con le loro strutture politiche e religiose, con i loro manufatti ed i loro prodotti naturali, «mai prima di allora, né in seguito, alcun uomo avrebbe consegnato all'Occidente un simile sterminato bagaglio di nuove conoscenze geografiche» (Larner 1999: 97). Limitandoci a questa osservazione saremmo però ingenerosi nei confronti di Marco Polo. È stato infatti scritto che il *Milione* avrebbe «aperto la letteratura scientifica moderna», avrebbe fatto «retrocedere, almeno nel loro grosso, le folle di fantasmi e illusioni che l'Europa confinava nell'inesplorato Oriente», sostituendole con notizie accertabili persino ai nostri giorni (in Sica 2014: 329). Come Giovanni e Guglielmo anche Marco, infatti, fece appello alla sua buona fede ed alla verità: «le conta in questo libro (...) egli medesimo le vide», e ciò a cui non poté assistere, «udille da persone degne di fede» (Polo 1989: 81); inoltre egli fu altrettanto consapevole che nessuno prima di lui aveva viaggiato e visto così tanto: «non fu mai uomo né cristiano né saracino né tartero né pagano, che mai cercasse tanto nel mondo, quanto fece messer Marco» (*ivi*:

¹⁹ Vedi anche Chiesa (2011: xxxii-xxxiv, xlvi-lxviii). Cfr. Isidoro di Siviglia (2014: II, 143, 169).

490) ²⁰. Egli ci descrisse i costumi e le usanze dei Mongoli in una fase decisiva del loro sviluppo storico, quando l'immenso impero cominciava, potremmo dire, ad abbandonare le sue vecchie leggi, subendo, da una parte l'influenza culturale della Cina, e dall'altra, quella della civiltà islamica²¹.

Giorgio Sica ha affermato che la sua descrizione dei Tartari fu sorprendente, se pensiamo a quale fosse l'immagine terribile di loro che si aveva in Occidente. Marco, secondo Sica, era di una «imbarazzante modernità» (Sica 2014: 330) per la sua «capacità di accettazione del diverso», precorreva i grandi esploratori del Rinascimento, il suo sguardo era sempre «aperto», andava «oltre lo steccato più angusto del suo tempo, quello religioso», come quando ci raccontava con passione la vicenda del Buddha (*ivi*: 335-338).

3. *Le esplorazioni geografiche e la conquista dell'America*

Uno sbalorditivo salto di quantità e qualità nell'incontro/scontro con l'Altro si sarebbe avuto con l'epopea delle scoperte geografiche a partire dalla seconda metà del Quattrocento. Fu infatti l'incontro tra il mondo e l'Occidente che secondo Arnold Toynbee è stato l'avvenimento più importante della storia moderna, e più che un incontro potremmo definirlo uno scontro, perché fu il pianeta, di fatto, ad essere aggredito dagli Europei. Avrebbero cominciato i Portoghesi, i quali, cercando di raggiungere per mare la via delle spezie, avrebbero gettato un vero e proprio «lazo al collo dell'Islam» (Toynbee 1993: 29, 9-12); essi in quindici anni erano riusciti ad assimila-

²⁰ Spesso Marco Polo è stato paragonato al grande viaggiatore magrebino Ibn Battuta, ma questi aveva viaggiato all'interno dell'Islam, mentre il primo prevalentemente in terre non cristiane. Inoltre, Battuta era stato ignorato «per mezzo millennio a causa del giudizio negativo formulato dagli intellettuali di rango del Maghreb sulle [sue] competenze "scientifiche"» (Tresso 2006: xxiii, xxvii).

²¹ «Tutto questo che io v'ho contato, e gli costumi, è vero degli diritti tarteri; e ora vi dico che sono molti i bastardi, ché quelli che usano a Ucaresse mantengono gli costumi degli idoli e hanno lasciato loro legge, e quegli che usano in levante tengono la maniera di saracini» (Polo 1989: 180-181).

re l'esperienza degli Arabi nella navigazione di ben quindici secoli, elaborando metodi «più pesanti», ma «universali», ha scritto P. Chaunu, ed in questo modo furono capaci di controllare lo stesso mondo arabo (Chaunu 1991:180). Nell'esplorazione oceanica e nella ricerca di nuove vie commerciali si gettarono subito la Spagna, e poi a seguire la Francia, l'Olanda e l'Inghilterra. La più «rivoluzionaria invenzione occidentale», scrive ancora Toynbee, sarebbe stata considerata proprio «la sostituzione dell'oceano alla steppa quale principale mezzo di comunicazione nel mondo» (Toynbee 1998: 98). Così, mentre da una parte, con la morte di Tamerlano nel 1405, era sembrata svanire per sempre la minaccia mongola, oramai confinata nelle sue steppe asiatiche, dall'altra, i continui conflitti tra gli Europei avevano favorito lo sviluppo di una tecnologia militare superiore che avrebbe permesso loro di espandersi in tutto il pianeta (Ferguson 2014: 65).

Era stato il tentativo di emulare Marco Polo che aveva spinto Colombo a oltrepassare le colonne d'Ercole sperando di approdare nel "Cipangu", quando tutti pensavano che, attraversando l'oceano, fosse impossibile giungerci; egli aveva ripreso la conoscenza geografica che si era sviluppata durante l'ellenismo, con Strabone e Tolomeo, ed era tornata in auge attraverso gli studi umanistici²². E sebbene Tzvetan Todorov ha scritto che Colombo non avrebbe «nulla in comune con un moderno empirista», perché più sensibile «all'argomento d'autorità» (Todorov 1992: 20) piuttosto che all'esperienza, perché la sua mente aveva ancora una struttura «legata alla concezione medioevale del sapere» (*ivi*: 91), sulle navi dell'ammiraglio genovese era però presente un personaggio come Amerigo Vespucci, che è stato descritto quale un moderno scienziato teso alla pura conoscenza razionale²³. Vespucci voleva andare oltre il sapere degli antichi, oltre

²² E questo a prescindere dalla *querelle* riguardante la vera fonte dell'ispirazione di Colombo, e sulla sua conoscenza della lettera di Paolo del Pozzo Toscanelli spedita a Fernão Martins a Lisbona nel 1474 nella quale si sosteneva la coincidenza tra Oriente e Occidente. Se avessimo voluto raggiungere le spezie, attraverso la navigazione nell'emisfero inferiore, le avremmo trovate ad Occidente, se invece avessimo viaggiato via terra, attraverso quello superiore, le avremmo trovate a Oriente (Besse 2003: 96-100).

²³ Pozzi (1984: 22, 26).

«la loro opinione», e per questa ragione era arrivato a preconizzare l'esistenza di un «mondo nuovo» (Vespucci 1984; 89); d'altronde, in una lettera a Pierfrancesco de' Medici, a testimonianza di uno spirito indagatore scevro da considerazioni aliene, di fronte a notizie di ricchezze favolose e di «molti miracoli», avrebbe scritto, «ma io sono di que' di San Tommaso» (*ivi*: 85).

È proprio dall'epopea della conquista che Todorov enuclea esempi calzanti a sostegno di quella che è anche la sua tesi, e cioè che «una caratteristica specifica della civiltà occidentale» sia stata proprio «la capacità degli Europei di capire gli altri» (Todorov 1992: 300), caratteristica sulla quale, a lungo essi hanno cullato il loro senso di superiorità. In particolare, dal libro risaltano tre esempi: Hernan Cortés, Diego Duran e Bernardino de Sahagún.

Cortés, attraverso un abile uso degli interpreti, da Jerónimo de Aguilar a donna Malinche, si era informato sulle popolazioni con cui si stava scontrando, riuscendo ad insinuarsi tra le inimicizie ed i rancori degli indigeni sottomessi agli Aztechi per portarli dalla sua parte: «vista la discordia e i contrasti tra gli uni e gli altri, ne ebbi non poco piacere, perché da quelli avrei tratto il mio profitto» (Cortés 1987: 73); Cortés aveva sfruttato a proprio vantaggio le concezioni religiose locali, lasciando loro credere che gli spagnoli fossero i discendenti del dio Quetzalcoatl, il serpente piumato, oppure aveva alimentato le loro paure sparando da terra e dalle navi con archibugi e cannoni in modo dimostrativo, tanto da terrorizzarli sino al tramortimento²⁴.

E mentre il *conquistador* si era avvicinato agli Indios e li aveva studiati ed osservati per poterli sottomettere, altre figure importanti, sempre secondo lo scrittore di origine bulgara, avevano cercato di comprenderli per altri fini. Tra queste figure spiccano il domenicano Diego Duran e il francescano Bernardino de Sahagún. Il primo pensava che la conversione degli indigeni dovesse «passare attraverso una migliore conoscenza della loro antica religione» (Todorov 1992: 246) perché, una volta completamente disvelata, ne avremmo potuto cancellarne ogni vestigia e farne tabula rasa. Eppure, nonostante questo intento distrust-

²⁴ Cortés (1987: 34, 40, 55, 78-79, 90-91, 146).

tivo, l'operato di Duran può essere considerato meritorio, secondo Todorov, perché tradusse in spagnolo la lingua nahuatl, e cercò di calarsi nei panni degli Aztechi, per una comprensione più profonda della loro cultura. Ancor di più, fece Sahagún. Altri storici avevano costellato i propri racconti sulla conquista di giudizi di valore, e lo stesso Duran, spesso, aveva intercalato la sua narrazione con tagli o inserzioni da altre fonti, Sahagún, invece, si era sforzato di essere integralmente fedele alle testimonianze che aveva raccolto e aveva improntato il suo stile a quello di una descrizione pura e asettica²⁵.

La conquista ci lasciava comunque un interrogativo di fondo: perché poche centinaia di spagnoli erano riuscite a sottomettere in poco tempo imperi così vasti? Certo, grandemente avevano influito le epidemie, come quella di vaiolo, in popolazioni prive degli anticorpi necessari per difendersi; di sicuro avevano contribuito alla vittoria le armi da fuoco e il più avanzato sviluppo della metallurgia, ma la vera superiorità tecnologica, ha scritto Todorov, fu determinata dal differente apparato simbolico, quello legato a società alfabetizzate, contro quello presente in culture ancora prevalentemente orali. La scrittura, infatti, avrebbe favorito «l'improvvisazione a spese del rituale, così come [ha favorito] la concezione lineare del tempo o, in modo diverso, la percezione dell'altro» (Todorov 1992: 306). La vittoria occidentale, si dovrebbe, insomma «alla sua superiorità nella comunicazione umana», nella comunicazione con gli altri, di fronte a culture che avevano invece privilegiato la «comunicazione col mondo» (*ivi*: 304-305). Cortés, dunque, si sarebbe imposto sugli Aztechi in virtù «della sua padronanza dei segni degli uomini» (*ivi*: 146).

4. *L'epopea dei gesuiti in estremo oriente*

Le esplorazioni ed i viaggi durante il Rinascimento avevano portato alla ferma convinzione della superiorità europea sul resto del mondo, anche di fronte ad un'antichissima civiltà come quella cinese, la quale, secondo molti storici, perlomeno fino al

²⁵ Todorov (1992: 246-293).

1430 era certamente più avanzata dal punto di vista tecnologico²⁶. Giovanni Botero avrebbe espresso questa consapevolezza nel magistrale incipit delle *Relazioni universali* dove si tessevano le lodi del continente che, pur essendo più piccolo degli altri, se consideravamo i suoi popoli, «e gl'ingegni loro, e le facoltà, e ricchezze, non [cedeva] all'Asia, e [superava] di gran lunga l'Africa» (Botero 2015: I, 9). Botero dopo aver esaltato gli imperi di Alessandro Magno, dei Romani e dei Franchi, si era concentrato sulle ragioni del nuovo primato: da una parte andava valutata l'importanza della bussola, per la navigazione e la scoperta di nuovi mondi, dall'altra rifulgevano la stampa e l'artiglieria, che sebbene fossero già state inventate dai Cinesi, non erano mai state così perfezionate come in Europa²⁷.

Attratti da spezie e prodotti esotici, gli Europei erano riusciti a stabilire delle basi per il loro commercio nella parte meridionale del sud-est asiatico, sfruttando, da una parte una parziale apertura nei loro confronti di alcuni signori locali, dall'altra imponendosi anche militarmente²⁸. Certamente non si poteva neppure prefigurare la conquista territoriale di imperi come quello indiano moghul, cinese o giapponese, nonostante gli

²⁶ Needham (1975: 94); Needham (1973: 231); Ferguson (2014: 32-71).

²⁷ Botero (2015: I, 9-10). Questa posizione era comune tra gli umanisti. Girolamo Cardano aveva già sottolineato l'importanza di queste tre invenzioni sconosciute agli antichi, «his tribus tota antiquitas nihil par habet» (Cardano 1550: 316). Tre invenzioni che sarebbero state lodate anche da Tommaso Campanella e Francis Bacon. Così il primo: «v'è più storia in cent'anni che non ebbe il mondo in quattromila; e più libri si fecero in questi cento che in cinquemila; e l'invenzione stupende della calamita e stampe ed archibugi, gran segni dell'unione del mondo» (in Rossi 1997: 55). Guido Panciroli si sarebbe chiesto invece perché il cannone e la stampa, scoperte secoli prima dai Cinesi, in particolare la prima, così utile negli assedi, «tanto temporis intervallo potuisse delitescere». Contrariamente a quanto avevano fatto gli asiatici, non appena i Veneziani ebbero conosciuto le bombarde, ed i romani la stampa, le comunicarono subito agli altri popoli (Panciroli 1612: 667-668). Non solo i Cinesi, quando «gli Europei arrivarono in Cina a bordo dei loro galeoni, (...) restarono sbalorditi e terrorizzati dalle armi occidentali», ma il mandarino Wang Hong nel 1517 avrebbe avvertito i suoi compatrioti che questi erano, «estremamente pericolosi, perché i loro cannoni [erano] superiori a tutte le armi mai costruite dalla più lontana antichità» (in Cipolla 1989: 172, 242).

²⁸ Basi come Goa in India, Macao in Cina, Nagasaki in Giappone, Malacca in Malesia, Batavia in Indonesia e Manila nelle Filippine (cfr. Vande Walle 1998: 171)

Spagnoli avessero quantomeno ideato un piano per conquistare la Cina ed evangelizzarla²⁹. Si era di fronte a civiltà che potevano rivaleggiare con quella europea in molti campi, civiltà che erano, a sua volta, convinte della propria superiorità. Sorvolando sulla posizione dei dominatori musulmani in India, il disprezzo verso i Portoghesi era diffuso anche tra gli Indù, così in Cina come in Giappone³⁰.

Eppure, la prima lunga fase della globalizzazione di marca occidentale ci regala l'epopea dell'evangelizzazione ad opera dei gesuiti. Anche quando il fine non era la conquista sul terreno, perché non si avevano le forze necessarie, ma piuttosto quello della conversione, la spinta al proselitismo portava gli Europei a cercare di conoscere e di capire i popoli e le culture così diverse che si trovavano di fronte. Anche in questo caso, simili a Cortés ed ai *conquistadores*, i religiosi avevano saputo adattarsi ad ogni situazione, "per capire gli altri" si erano trasformati, sul modello di Ulisse.

Alessandro Valignano, arrivato in Giappone nel 1579, 30 anni dopo Francesco Saverio, fu l'artefice della prima ambasciata giapponese in Europa, che si svolse tra il 1582 ed il 1590, missione che mirò a favorire una conoscenza reciproca, la quale

²⁹ Alessandro Valignano aveva scritto al suo generale superiore nel 1576 che né la Spagna né il Portogallo, anche unite, avevano la forza di imporsi ad un popolo bellicoso e sempre in addestramento come quello giapponese (Üçerler 2003: 345). Nel 1586 fu spedito dalle Filippine, a Filippo II, un piano per invadere la Cina, con una truppa formata da 12000 Spagnoli, Giapponesi e Filippini. Con la distruzione dell'invincibile "armada" nel 1588, qualsiasi illusione fu definitivamente riposta nel cassetto (Liu 2011: 378).

³⁰ Tra gli Indù, i cristiani ed i convertiti indigeni venivano subito assimilati agli intoccabili, agli impuri e definiti "Paranghi" (Truzzi 1987: 96-100). Un sentimento simile fu riservato ai Lusitani anche in Cina: a Macao venivano considerati gente aggressiva, guerrafondaia ed incivile, dei veri e propri «barbari bianchi» (Po-Chia Hsia 2012: 95, 105, 108). Per i Giapponesi gli Europei non erano altro che i *Namban-jin*, «i barbari del sud», che mangiavano con le dita, mostravano i loro sentimenti senza autocontrollo, non capivano il significato dei loro caratteri scritti, non avevano fissa dimora, sputavano sul tatami e non si toglievano le scarpe nei templi (Boxer 1951: 29). Non dimentichiamo però che, al di là dell'uso del termine "barbaro" diffuso anche tra gli occidentali, spesso gli Europei avevano mostrato grande rispetto per un paese come la Cina. Lo stesso Botero aveva affermato che non c'era mai stato nella storia un regno «meglio regolato», ricco e popolato di quello cinese (Botero 2015: II, 679; Botero 1830: II, 158).

facesse finalmente giustizia di tutte le false notizie che circolavano allora nei due campi. Facendo leva sulla sete di conoscenza giapponese per la scienza e la tecnica occidentale - non a caso, i primi doni di Saverio al *daimyo* Ouchi Yoshitaka erano stati, uno strumento musicale, degli specchi ed un archibugio a tre canne - e speranzoso che il viaggio dei tre samurai inviati, contribuisse a dare conto delle ricchezze europee derivanti dal commercio, Valignano si era proposto di far accettare ai Giapponesi l'idea di non essere «essi i soli uomini al mondo», come avrebbe riassunto efficacemente uno storico ottocentesco della Compagnia di Gesù (in Gunji 1985: 106). Ma non fu unicamente questo, egli cercò di cambiare decisamente anche il modo di approcciarsi dei religiosi alla cultura autoctona. Intanto, per la conversione non si potevano usare i metodi coercitivi americani, oppure seguire le indicazioni di Francisco Cabral, il quale aveva invitato i missionari a non perdere tempo nell'imparare la lingua nipponica; secondo lui, infatti erano i Giapponesi che avrebbero dovuto adattarsi ai forestieri e non viceversa. Per non essere additati come dei barbari invece, secondo Valignano, bisognava conoscere gli usi e i costumi del paese del sol levante. Per tale ragione egli introdusse nella Compagnia di Gesù lo studio del cerimoniale giapponese, anche per evitare di presentare il messaggio cristiano in un formato esclusivamente europeo³¹.

La penetrazione in Cina dei gesuiti sembrò ancora più difficile perché, mentre in Giappone Saverio, rendendosi conto dello stato di anarchia provocato dalle lotte feudali, aveva potuto cercare protezione da uno dei signori locali, il regno di mezzo si ergeva invece monolitico e guardava gli altri popoli dall'alto della sua superiorità, come avrebbe scritto Matteo Ricci: «pensano che la Cina sia tutto il mondo» (Ricci 2002: 82). Michele Ruggeri, seguendo l'invito di Valignano a studiare il mandarino e non il cantonese, per primo ebbe ben chiaro che, per non «essere tenuto per barbaro et rustico», era necessario conoscere le «loro lettere et lingua», ed in particolare quella «polita e cortegiana» (in Po-Chia Hsia 2012: 79). Questo d'altronde avveniva quando

³¹ Üçerler (2003: 346-349, 357-358, 361-364); Gunji (1985: 45, 48, 104-106, 122-123); Calzolari (1986: 14-16); Sebes (1988: 24-25); O'Malley (1999: 86); Malena (1995: 23).

ancora gli altri gesuiti vedevano lo studio di Ruggeri come una perdita di tempo. Il primo passo che venne fatto, ancora su precedenti raccomandazioni di Saverio e Valignano, fu quello di radersi i capelli e vestirsi come bonzi per assomigliare ai monaci indiani buddisti, ma non fu quello giusto. L'élite dominante, vale a dire, i mandarini (la classe dei letterati), considerava il clero, in genere, una classe inferiore. Il cambio di passo fu determinato dallo stesso Ricci che prese sempre di più le distanze dal buddismo per avvicinarsi al confucianesimo. Il punto di svolta si ebbe nel 1592 quando egli, ospite di Qu Rukui, figlio di un mandarino, fu da lui consigliato di smettere di cercare di assomigliare agli *osciani* (i monaci buddisti). Ricci, pertanto, cominciò a presentarsi, durante le visite ai dignitari cinesi, su una portantina portata a spalla da alcuni servi, vestito con un lungo abito di seta ed il cappello a quattro punte, tipici dei dotti. D'altronde i cinesi apertamente disprezzavano «i barbari neri» (*ivi*: 108), cioè i gesuiti nei loro abiti tradizionali, e nel 1594 Ricci avrebbe chiesto formalmente al Valignano di poter modificare la regola sul loro abbigliamento³². Un anno dopo, il gesuita maceratese, avrebbe scritto a padre Duarte de Sande, che avevano deciso di abbandonare «os nomens de bonzos», tra i Cinesi considerato «en tão vil e baixo estado», per assumere quello di «letrados», avendo avuto l'autorizzazione dal «padre visitador» per farsi «creser as barbas e o cabelo ate orelho» ed indossare il loro «vestido particular» (Ricci 1911-13: II, 156-7). L'intento di Ricci, come avrebbe chiaramente spiegato nelle sue lettere, era quello, attraverso la conoscenza della lingua, dei costumi e della religione, di diventare del tutto simile ai cinesi. Così lo avrebbe riassunto lapidariamente in una celebre lettera: «mi sono fatto un Cina» (Ricci 2002:116). Con questa tattica Ricci era riuscito a veicolare all'interno della cultura cinese tutto il sapere teorico e tecnico dell'Occidente di cui era a conoscenza: le sue nozioni di geometria, matematica o astronomia avevano colpito i suoi interlocutori; mostrando loro un mappamondo li aveva spiazzati, perché sempre i Cinesi si erano creduti al centro del mondo; li aveva stupiti costruendo una meri-

³² Po-Chia Hsia (2012: 95, 166-169); Spence (1988: 12); Sebes (1988: 40); Liu (2011: 365-366).

diana, azionando degli orologi, o esponendo dei libri occidentali di qualità nettamente migliore; li aveva fatti meravigliare di fronte ad una pittura tridimensionale del Cristo. Ricci era consapevole che in molte cose la civiltà occidentale era superiore, ma il suo fine, ovviamente non era la trasmissione di un sapere tecnico fine a sé stesso, bensì la conoscenza di Dio, e per questo avrebbe cercato di tradurre i riti e la teologia cattolica per adattarli alle coordinate cinesi³³.

5. *L'identità europea e l'Altro*

L'epopea delle esplorazioni geografiche e della prima fase della colonizzazione moderna, ebbero dei riflessi importanti anche sulla nuova configurazione dell'identità europea. La stessa concezione dello stato non sembrò affatto essere naturale, ed il mondo extra-europeo funse da specchio per la sua costruzione moderna³⁴. Questa si sarebbe sviluppata intorno ai due principi filosofici dell'universalismo e del relativismo, principi che hanno cercato e tutt'ora cercano un *modus vivendi* nelle società occidentali.

Da una parte, dunque, ci sarebbe stato il graduale afferinarsi della percezione della "relatività" ed unicità di ogni cultura e, contestualmente, con il mito del buon selvaggio, culminato nel

³³ Po-Chia Hsia (2012: 150-151, 205, 251, 258, 265, 312, 314, 334); Sebes, (1988: 41); Witek (1988: 71). Un allievo di Ricci, il padre Roberto de Nobili, in India, per eliminare il disprezzo verso gli occidentali, date le sue origini aristocratiche, si era presentato come «un *raja* romano», e si comportava come un *sannyasin*, cioè «un uomo di alta casta che aveva rinunciato al mondo per diventare un religioso». Inoltre, nel tentativo di piegare il cristianesimo alla tradizione indiana, de Nobili, addirittura, arrivò a riprodurre la segregazione castale all'interno della chiesa stessa, costruendovi una cappella al suo interno, nella quale non potevano entrare gli "impuri", e questo proprio perché i cristiani non venissero confusi con i "fuori casta" (Truzzi 1987: 98, 101-102, 109, 112).

³⁴ Carneiro (1997: 131); Del Vecchio (2021: 71). Anche per Edward Said, «l'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente)». Una volta confermato nella sua identità quest'ultimo avrebbe raffigurato, per i suoi scopi di dominio, un Oriente caricaturale. In fondo, per Said, le descrizioni europee dell'Islam non sono state altro che un modo per «controllare il misterioso, minaccioso Oriente» (Said 2016: 12, 66).

‘700 nell’opera spesso fraintesa di Rousseau, anche la consapevolezza che il progredire del processo di civilizzazione ci avrebbe allontanato da una condizione più felice e più vicina alla nostra natura intima³⁵. Ambedue i punti di vista trovano un’esemplificazione nelle memorabili pagine sui cannibali scritte da Michel de Montaigne. Dopo aver affermato «che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (Montaigne 1992: I, 272), lo scrittore francese, aveva sostenuto che si sarebbero potuti pure ritenere barbari gli Americani, quando li giudicavamo «secondo le regole della ragione» ma, se li confrontavamo con gli Europei, essi venivano superati «in ogni sorte di barbarie». Egli, infatti, credeva che ci fosse

più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell’arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto (*ivi*: I, 278).

Montaigne avrebbe sferrato un attacco anche contro la concezione di legge di natura dei classici: «È credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature; ma in noi esse sono perdute, poiché questa bella ragione umana s’impiccia di spadroneggiare e comandare dappertutto, offuscando e confondendo l’aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza» (*ivi*: I, 771).

In direzione opposta a quella appena vista, in un’Europa inondata dalle relazioni dei viaggi, il Rinascimento non poteva evitare un’opera di sistematizzazione e razionalizzazione di questa enorme mole di dati e resoconti. Certamente ci avrebbe provato il Ramusio con i suoi volumi sulle navigazioni, i quali tentarono di fornire una descrizione globale del pianeta, con la consapevolezza «che mai gli antichi non ebbero tanta cognizione del mondo che il sol circonda e ricerca in 24 ore, quanta noi al presente abbiamo per la industria degli uomini di questi nostri secoli» (in Veneri 2012: 191). Sarebbe però stata ancora la cu-

³⁵ Pagden (1983: 54); Landucci (1972: 13-14); Gliozzi (1967: 288-335).

riosità etnografica di Botero a fargli concepire quell'opera di sintesi che sono *Le relazioni universali*. Nel tentativo di cogliere il frutto comparativo di tutte le esplorazioni del globo terrestre, egli avrebbe cominciato per primo ad abbozzare una teoria sui diversi stadi di civilizzazione nella storia dell'umanità. Nel Rinascimento, infatti, ad opera di scrittori come Giovanni della Casa o Baldassarre Castiglione si era formato un ideale di vita di corte fatto di modi galanti e raffinati che avrebbe influenzato grandemente la nobiltà europea e sarebbe servito da modello, nei secoli successivi, per l'ingentilimento di una società che si contrapponeva, così agli antichi come ai popoli extra-europei³⁶.

L'abate di Raynal avrebbe scritto che la scoperta del nuovo mondo da sola aveva potuto alimentare la nostra curiosità, con le sue enormi distese incolte, con l'uomo ridotto alla condizione animale, con grandi ricchezze senza padroni, e con società prive di politica e di costumi civili. Non c'era dunque da meravigliarsi se, «un tale spettacolo», era stato «di grande interesse ed istruzione per un Locke, un Buffon, un Montesquieu!» (Raynal 1783: III, 139)³⁷.

Le esplorazioni e la conoscenza dei «selvaggi» avevano causato una profonda riflessione anche sulla concezione del diritto naturale, così come questo si era sviluppato nella storia occidentale³⁸. Se dunque, da una parte, si era aperta la strada al

³⁶ Cfr. Botero (2015: II, 1173), Raviola (2015: xxvii, lx). Anche Montesquieu, ne *Lo spirito delle leggi*, avrebbe ripreso la teoria dello sviluppo per gradi dell'umanità (Montesquieu 1965: I, 459-488) Questa sorta di «Conjectural History», secondo la nota espressione dell'illuminista scozzese Dugald Stewart (1980: 293), sarebbe stata rinominata da Ronald Meek proprio con il termine «teoria dei quattro stadi»: essa «afferma che la società progredisce “naturalmente” o “normalmente” nel corso del tempo attraverso quattro stadi più o meno distinti o consecutivi, ognuno dei quali corrisponde ad un diverso modo di sussistenza: caccia, pastorizia, agricoltura e commercio. A ciascuna di queste fasi corrispondono poi differenti complessi di idee e di istituzioni relative alle leggi, alla proprietà e al governo, ed anche differenti costumi, usanze e principi morali». Tale teoria era inoltre emersa «come una sorta di prodotto secondario delle indagini storiche e antropologiche dell'epoca, di cui si nutrivano allora tutti gli intellettuali» (Meek 1981: 4, 91).

³⁷ Sull'importanza dello studio comparativo di altri popoli, vedi ad esempio Locke (1988: 296-97), nel confronto fra il re americano e l'operaio inglese.

³⁸ Come Luca Baccelli ha scritto riguardo alla rielaborazione della teoria della guerra giusta da parte di Francisco de Vitoria, così si potrebbero utilizzare le

relativismo, dall'altra si acquisiva una maggiore consapevolezza sull'esistenza di diritti umani comuni a tutti gli uomini. L'esistenza del nuovo mondo e lo choc culturale derivante dall'incontro con gli indigeni avevano messo in discussione l'idea stessa che la progenie adamitica avesse occupato tutta la terra, fomentando così la ripresa delle tesi poligeniste ad opera di Isaac La Peyrère e insinuando l'opinione che, questi uomini, in fondo possedessero una loro peculiare natura: gli Americani, insomma, come i giganti e le ninfe, «erano del tutto simili agli altri uomini eccetto che nell'anima» (Gliozzi 1977: 310). Ma proprio per confutare tesi come queste, Grozio avrebbe sentito la necessità di riaffermare l'unità del genere umano nell'opera *De origine gentium americanorum dissertatio* del 1642; come ha scritto Joao Pau Rubiès, «il problema con l'America era che lo schema generale doveva essere cambiato in modo definitivo se la teoria universalista doveva essere preservata» (Rubiès 1991: 226-27). Se Hobbes, come avrebbe fatto poi Locke, si riferì ancora empiricamente al caso americano, e lo fece soprattutto per descrivere l'esempio di popoli che vivevano in maniera animale e senza governo, vediamo invece, in un autore quale Pufendorf, come la sua concezione di *status naturalis* non fosse affatto logicamente necessaria per dedurre le leggi di natura fondamentali, essendo, come ha scritto Todescan, «il frutto di un procedimento analitico operato sulla natura umana pensata nelle sue origini» (Todescan 2001: 32-33). Pufendorf, insomma,

stesse parole anche per quanto concerne quella del diritto naturale, entrambe, si può dire, vennero fatte nella consapevolezza «che il mondo [era] molto più vasto e più complesso di quello di Tommaso» (Baccelli 2016: 48, 55). In realtà gli studiosi discutono se Vitoria parli effettivamente di diritti universali individuali; secondo Pietro Costa, per esempio, bisogna comunque considerare che «il suo discorso non assume come protagonista i soggetti (e i loro diritti), bensì ruota intorno ad una visione ancora schiettamente tomistica e “oggettivistica” dell'ordine complessivo» (Costa 2014: 32). Sul dibattito riguardante «lo statuto antropologico degli Indios» (*ivi*: 33), vedi anche (Pagden 1990: 79-98) e (Cassi 2007: 89-122). Anche Grozio può essere ben compreso solo «in un quadro più ampio di quello costituito dal solo contesto europeo» (Del Vecchio 2021: 68). Sul serrato confronto seicentesco e settecentesco «sull'universalità del diritto naturale, messa in discussione dalla testimonianza di costumi aberranti e inaccettabili come (...) quelli degli antropofagi» vedi (Pastore 2016: 140).

avrebbe messo in luce la contraddittorietà di un diritto naturale che si pretendeva fondato empiricamente sull'osservazione³⁹.

Nelle società "polite" del Settecento si sarebbe così definitivamente affermato il concetto di tolleranza e di libertà di coscienza, dopo che, dal punto di vista teorico, esso aveva messo le sue radici proprio nel diritto naturale soggettivo. Montesquieu, gettando uno sguardo alla Francia e all'Europa con gli occhi dei viaggiatori persiani, ci avrebbe fatto capire, non solo che noi giudicavamo le cose «riferendole inconsapevolmente a noi stessi», ma ci avrebbe anche convinto che per amare ed osservare una religione non c'era bisogno di «odiare e perseguitare coloro che non la osserva[va]no» (Montesquieu 1981: 113). Egli, infatti, avrebbe condannato definitivamente «quello spirito di proselitismo che gli Ebrei [avevano] preso dagli Egiziani, e che da loro [era] passato, come una malattia epidemica e popolare, ai maomettani ed ai cristiani» (*ivi*: 152).

Bibliografia

- AMMIANO MARCELLINO, 1965, *Le storie*, Torino: Utet.
- BACCELLI LUCA, 2016, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Milano: Feltrinelli.
- BERTELLI LUCIO, 2007, *Hecataeus: From Genealogy to Historiography*, in NINO LURAGHI (a cura di), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford: OUP, pp. 67-94.
- BERTI ENRICO, 1993, introduzione a MARTIN LITCHFIELD WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna: Il Mulino, 1993.
- BESSE JEAN-MARC, 2003, *Les grandeurs de la terre. Aspect du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon: ENS Éditions.
- BOTERO GIOVANNI, 2015 [1591], *Le relazioni universali*, Torino: Aragno Editore.
- BOTERO GIOVANNI, 1830 [1598], *Della ragion di stato. Delle cause della grandezza delle città*, Milano: Bettoni.
- BOXER CHARLES RALPH, 1951, *The Christian Century in Japan*, Berkeley: University of California Press.
- CALZOLARI SILVIO, 1986, *Firenze e il Giappone*, Firenze: SP 44.
- CARDANO GIROLAMO, 1550, *De subtilitate*, Norimbergae: Ioh. Petreium.

³⁹ Landucci (1972: 24-25).

- CARDINI FRANCO, 2003, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari: Laterza.
- CARNEIRO ROBERT LEONARD, 1997, «Una teoria sull'origine dello stato», in UGO FABIETTI (a cura di) *Dalla tribù allo stato. Saggi di antropologia politica*, Milano: Unicopli, pp. 131-143.
- CASSI ALDO ANDREA, 2007, *Ultramar. L'invenzione europea del nuovo mondo*, Roma-Bari: Laterza.
- CHAUNU PIERRE, 1991, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVIe siècle*, Paris: PUF.
- CIPOLLA CARLO MARIA, 1989, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna: Il Mulino.
- CITATI PIETRO, 2004, *La mente colorata. Ulisse e l'Odissea*, Milano: Mondadori.
- COMPARATO VITTOR IVO, 1987, "Vent'anni di storia del pensiero politico in Italia", *Il Pensiero Politico*, a. XX, n. 1, pp. 3-55.
- CORTÉS HERNAN, 1987, *La conquista del Mexico*, Milano: Rizzoli.
- COSTA PIETRO, 2014, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in MASSIMO MECCARELLI, PAOLO PALCHETTI, CARLO SOTIS (a cura di), *Il lato oscuro dei diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid: Venta Editorial Dychinson, pp. 27-80.
- DANIEL NORMAN, 1981, *Gli arabi e l'Europa nel Medioevo*, Bologna: Il Mulino.
- DEL VECCHIO ANTONIO, 2021, *La legge nell'oceano. Ugo Grozio e le origini dello spazio politico moderno*, Bologna: Il Mulino.
- DI PIAN DI CARPINE GIOVANNI, 1989 [1247], *Storia dei Mongoli*, Spoleto: Centro di studi italiano sull'alto medioevo.
- ERODOTO, 2007, *Storie*, Milano: Mondadori.
- ESCHILO, 1987, *I Persiani*, Milano: Rizzoli.
- FERGUSON Niall, 2014, *Occidente*, Milano: Mondadori.
- GLOZZI GIULIANO, 1967, "Il mito del buon selvaggio nella storiografia tra Ottocento e Novecento", *Rivista di filosofia*, a. LVIII, pp. 288-335.
- GLOZZI GIULIANO, 1977, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze: La Nuova Italia.
- GUNJI YASUNARI, 1985, *Dall'isola del Giapan. La prima ambasciata giapponese in occidente*, Milano: Unicopli.
- HALSALL GUY, 2007, *Barbarians Migrations and the Roman West, 376-578*, Cambridge: CUP.
- HARTOG FRANÇOIS, 1992, *Lo specchio di Erodoto*, Milano: Il Saggiatore.
- HAVELOCK ERIC ALFRED, 1987, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari: Laterza.
- HAVELOCK ERIC ALFRED, 1983, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari: Laterza.

- ISIDORO DI SIVIGLIA, 2014 [624-636], *Etimologie o Origini*, Novara: De Agostini.
- KÖNIG DANIEL G., 2015, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*, Oxford: Oxford Scholarship Online.
- LANDUCCI SERGIO, 1972, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari: Laterza.
- LARNER JOHN, 1999, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven and London: YUP.
- LEONARDI CLAUDIO, 1989, La via dell'oriente nell' "Historia Mongolorum", in GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli (1247)*, Spoleto: Centro di studi italiano sull'alto medioevo, pp. 69-78.
- LEWIS BERNARD, 1983, *Europa Barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Milano: Mondadori.
- LEWIS BERNARD, 1999, *L'Europa e l'Islam*, Roma-Bari: Laterza.
- LOCKE JOHN, 1988 [1689], *Two Treatises of Government*, Cambridge: CUP.
- LIU YU, 2011, "The True Pioneer of the Jesuit China Mission", *History of Religions*, a. L, n. 4, pp. 362-383.
- MALENA GIUSEPPINA, 1995, "I gesuiti italiani missionari in Giappone nel «secolo cristiano»", *Il Giappone*, a. XXXV, pp. 19-33.
- MASTINO ATILIO, FRAU STEFANIA, 1996, *Studia numidarum in Jugurtha adensa: Giugurta, i Numidi, i Romani*, in ANTONIO ALONI, LIA DE FINIS (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli Altri*, Trento, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche: 1996, pp. 175-214.
- MAZZARINO SANTO, 1983, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari: Laterza.
- MAZZARINO SANTO, 1989, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano: Rizzoli.
- MEEK RONALD, 1981, *Il cattivo selvaggio*, Milano: Il Saggiatore.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1966, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1980, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino: Einaudi.
- MONTAIGNE MICHEL DE, 1992 [1580-1595], *Saggi*, Milano: Adelphi.
- MONTESQUIEU, 1981 [1721], *Lettere persiane*, Milano: Feltrinelli.
- MONTESQUIEU, 1965 [1748], *Lo spirito delle leggi*, Torino: Utet.
- NEEDHAM JOSEPH, 1975, *La Cina e la storia. Dialogo tra oriente e occidente*, Milano: Feltrinelli.
- NEEDHAM JOSEPH, 1973, *Scienza e società in Cina*, Bologna: Il Mulino.
- O'MALLEY JOHN WILLIAM, 1999, *I primi gesuiti*, Milano: Vita e Pensiero.
- PAGDEN ANTHONY, 1983, *La caduta dell'uomo naturale*, Torino: Einaudi.
- PAGDEN ANTHONY, 1990, *Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in ANTHONY PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: CUP, pp. 79-98.

- PANCIROLI GUIDO, 1612, *Nova Reperta, sive Rerum Memoriabilium et Veteribus Plane Incognitarum*, Amberg'ae: Typis Forsteriani.
- PASTORE ALESSANDRO, 2016, "Antropofagia in chiave storica", *Storica*, a. XXII, n. 66, pp. 133-153.
- PATOČKA Jan, 1975, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi.
- PEDANI MARIA PIA, 2010, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna: Il Mulino.
- PELLICANI LUCIANO, 2006, *Genesi del capitalismo e origini della modernità*, Lungro (CS): Marco Editore.
- PELLICANI LUCIANO, 2012, *L'individualismo metodologico. Una critica*, in DARIO ANTISERI, LUCIANO PELLICANI (a cura di), *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Milano: Franco Angeli, pp. 131-198.
- PELLICANI LUCIANO, 1987, "Secolarizzazione e rivoluzione: Marx e la morte di Dio", *MondOperaio*, n. 10, pp. 111-116.
- PO-CHIA HSIA RONNIE, 2012, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Bologna: Il Mulino.
- POLO MARCO, 1989 [1298-99], *Il Milione*, Milano: Rizzoli.
- POZZI MARIO, 1984, introduzione a AMERIGO VESPUCCI, *Il mondo nuovo*, Milano: Serra e Riva Editori.
- RAVIOLA BLYTHE ALICE, 2015, introduzione a GIOVANNI BOTERO, *Le relazioni universali*, Torino: Aragno Editore, 2015.
- RAYNAL GUILLAUME-THOMAS FRANÇOIS, 1783, *Histoire philosophique et politique des établissements dans les deux indes*, Nauchatel e Geneve: Chez les Libraires Associés.
- REALE GIOVANNI, 2018, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani.
- REMOTTI FRANCESCO, 2009, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- RICCI MATTEO, 1911-1913, *Opere storiche del padre Matteo Ricci S.J.*, Macerata: Giorgetti.
- RICCI MATTEO, 2002, *Lettere (1580-1609)*, Macerata: Quod Libet.
- ROSSI PAOLO, 1997, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari: Laterza.
- RUBIÈS JOAN-PAU, 1991, "Hugo Grotius Dissertation's on the origins of American Peoples and the use of Comparative Methods", *Journal of the History of Ideas*, a. LII, n. 2, pp. 221-244.
- SEBES JOSEPH, 1988, *The Precursors of Ricci*, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 19-61.
- ROTA GHIBAUDI SILVIA, 1987, "Che cos'è la storia del pensiero politico?", *Il Pensiero Politico*, a. XX, n.3, pp. 377-382.
- RUSSO LUCIO, 1996, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano: Feltrinelli.

- SAID EDWARD, 2016, *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli.
- SICA GIORGIO, 2014, "Marco Polo incontra l'Altro: Modernità ed esotismo nel Milione", *Forum Italicum*, a. XLVIII, n. 3, pp. 327-341.
- SPENCE JONATHAN, 1988, *Matteo Ricci and the Ascent to Peking*, 1988, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 3-18.
- STEWART DUGALD, 1980 [1794], *Account of the Life and Writings of Adam Smith* in ADAM SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis: Liberty Press.
- TACITO, 1991, *Germania*, Pordenone: Edizioni Studio Tesi.
- TODESCAN FRANCO, 2001, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano: Giuffrè.
- TODOROV TZVETAN, 1992, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino: Einaudi.
- TOYNBEE ARNOLD, 1993, *Il mondo e l'Occidente*, Palermo: Sellerio.
- TOYNBEE ARNOLD, 1998, *Civiltà al paragone*, Milano: Bompiani.
- TRESSO CLAUDIA M., 2006, introduzione a IBN BATTUTA, *I viaggi*, Torino, Einaudi.
- TRUZZI AUGUSTO, 1987, *Roberto de Nobili e la sua apologia*, in ENRICO FASANA, GIUSEPPE SORGE (a cura di) *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milano: Jaca Book, pp. 89-126.
- ÜÇERLER M. ANTONI J., 2003, "Alessandro Valignano: Man, Missionary and Writer", *Reinassance Studies*, a. XVII, n. 3, 337-366.
- VANDE WALLE WILLY, 1998, *The Encounter between Europe and Asia in Pre-Colonial Times*, in JOSIANE CAUQUELIN, PAUL LIM, BIRGIT MAYER-KÖNIG (a cura di), *Asian Values. Encounter with Diversity*, Richmond: Curzon, pp. 164-200.
- VENERI TONI, 2012, "Giovanni Battista Ramusio, molto più di uno spettatore. Le quinte delle «Navigazioni et viaggi»", *Italica*, a. LXXXII, n. 2, pp. 162-201.
- WEST MARTIN LITCHFIELD, 1993, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna: Il Mulino.
- VESPUCCI AMERIGO, 1984 [1503-1504], *Il mondo nuovo*, Milano: Serra e Riva Editori.
- WITEK JOHN W., 1988, *Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV*, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 62-102.

Abstract

LO SGUARDO DELL'OCCIDENTE. I RAPPORTI CON L'ALTRO
DALL'ANTICA GRECIA ALL'ILLUMINISMO

(THE PERSPECTIVE OF THE WESTERN WORLD IN THE RELATION-
SHIP WITH OTHER PEOPLES, FROM ANCIENT GREECE TO THE EN-
LIGHTENMENT)

Keywords: European Cultural Identity, Otherness, Critical Investiga-
tion, Universalism, Relativism.

The West has shaped its political and cultural identity in the relationship with Others. It was the close contact with other peoples that caused the birth of critical investigation in Greece and permeated Western thought in all its forms. Through some exemplary figures, ranging from Classical to Modern age, we try to show how the effort aimed at understanding different cultures has been constant throughout European history. Such endeavor can be seen in the relationship with the rest of the world, regardless of the purposes that enlivened these encounters or of the clashes with foreign realities. The continuous dialogue that has ensued has made it possible to develop alternative theories in the relativist or universalist mold, which have allowed us to define the modern concept of tolerance.

MAURO LENCI
Università di Pisa
Dipartimento di Scienze Politiche
mauro.lenci@unipi.it

EISSN 2037-0520