

“Bahia Pêlo Negro”. Il soggetto subalterno della razzialità può parlare?

Denise Ferreira Da Silva

Abstract: Il presente articolo rivisita il tema della rappresentazione esaminando la relazione tra differenza e trasparenza. Sostengo che l'attuale acquisizione di multiculturalismo e diversità segna l'“ufficializzazione” delle politiche della differenza degli anni '80, le quali rimodellano precedenti formulazioni della differenza razziale e culturale senza mettere in questione le loro premesse ontologiche. Attraverso una lettura dei testi carnevaleschi del 1988 di Bloco Olodum, traccio l'articolazione dei significanti di Africanità quale marcatrice della differenza culturale che delinea il nero brasiliano come un soggetto subalterno senza produrre una versione specifica del soggetto Africano (auto)trasparente (interno/temporale). In questo testo emancipatorio, invece, l'Africanità delimita una regione di subalternità abitata dagli Africani e dai neri espropriati economicamente nella diaspora e che viene definita nei termini di una lotta politica che segna la loro *esistenza* nelle configurazioni sociali post-Illuministe. La strategia interpretativa che utilizzo non solo mostra come un'attenzione al ruolo del sapere scientifico sociale nella produzione del soggetto moderno (post-illuminista) sia cruciale per una critica alla nozione di differenza che modella i principi

* Denise Ferreira da Silva, 'Bahia Pêlo Negro'. *Can the subaltern (subject of raciality) speak? Ethnicities* 5-3, 2005: 321-342. Traduzione italiana a cura di Laura Dequal. Per le scelte traduttive circa la parola “negro” in portoghese si rimanda all'introduzione al presente volume.

globali del multiculturalismo e della diversità. Ma indica anche e soprattutto perché la logica dell'esclusione, considerazione predominante dell'assoggettamento sociale, sia stata ora aggiunta all'arsenale dell'assoggettamento razziale.

Parole chiave: Brasile, politica culturale, esteriorità, globalità, rappresentazione, trasparenza

Riconosciamo e affermiamo che, all'inizio del terzo millennio, una lotta globale contro il razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia e la relativa intolleranza e tutte le loro abominevoli forme e manifestazioni in evoluzione è una questione prioritaria per la comunità internazionale, e che questa Conferenza offre un'opportunità unica e storica per valutare e identificare tutte le dimensioni di questi devastanti mali dell'umanità in vista della loro eliminazione attraverso, tra l'altro, l'avvio di approcci innovativi e olistici e il rafforzamento e la valorizzazione di misure pratiche ed efficaci a livello nazionale, regionale e internazionale¹.

La diversità culturale durerà a lungo – e finirà per aumentare. Gli stati devono trovare i modi per dare vita all'unità nazionale in mezzo a questa diversità. Il mondo, sempre più interdependente dal punto di vista economico, può andare avanti soltanto se le persone rispettano la diversità e creano l'unità attraverso i legami comuni dell'umanità. In quest'epoca di globalizzazione, gli stati o la comunità internazionale non possono continuare a ignorare le richieste di riconoscimento culturale. (...) Questo Rapporto dimostra che esistono buoni motivi per rispettare la diversità e per creare società

¹ Art. 3, *Rapporto finale della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite contro il Razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia ed altra connessa intolleranza del 2001*. Dove non altrimenti indicato anche le traduzioni delle citazioni sono della traduttrice.

più inclusive attraverso l'adozione di politiche che riconoscano esplicitamente le differenze culturali – ossia le politiche multiculturali (UNDP, 2004, 18).

Sia il *Rapporto finale della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite contro il Razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia ed altra connessa intolleranza* del 2001 (Report 2001 WCARF) sia il rapporto *Lo sviluppo umano* del 2004 (Report HD 2004) indicano un cambiamento nell'agenda dei diritti umani. Non solo il globale è divenuto il referente ufficiale dei programmi di giustizia sociale, ma la differenza culturale condivide ora con la differenza razziale la colpa della fratturazione dell'umanità, la figura etica che deve essere ripristinata (se non riparata) dagli “approcci olistici” proposti dal Report WCARF del 2001 e raccomandati dalle politiche multiculturali del Report HD del 2004. Ciononostante, ciascun documento utilizza questi descrittori sociali come se comprendessero popolazioni diverse. Questa non è una semplice divisione burocratica del lavoro. Penso rifletta il modello additivo come strumento scientifico sociale prevalente e la sua corrispondente spiegazione per l'assoggettamento sociale, la logica dell'esclusione. Coerentemente con le ontologie liberali e storico-materialiste, entrambi concepiscono il soggetto sociale come un composito: una cosa interna, la cui particolarità è *attualizzata* nella sua traiettoria temporale ed è *espressa* dalle sue configurazioni esteriori (corporee e sociali). Inoltre, entrambi assumono che questi attributi esteriori costituiscono la base dell'unità/identità sociale e della differenziazione/esclusione, *cause* delle idee e delle azioni escludenti – il carburante della dominazione giuridica e dell'espropriazione/sfruttamento economico – che affliggono le configurazioni sociali post-illuministe. A poco più di vent'anni dall'annuncio dell'ingresso di

“ontologie ed epistemologie” subalterne nella scena della rappresentazione – segnando, per molti, la fine dell’universalità e del suo “soggetto” – nel momento in cui questi documenti globali aggiungono un altro elemento alla lista delle esclusioni, vale a dire la differenza culturale, essi annunciano l’“ufficializzazione” delle politiche della differenza².

Il mio obiettivo in questa critica alle politiche della differenza è evidenziare come il modello additivo e la logica dell’esclusione costituiscono una base limitata per un’analisi radicale dei meccanismi post-illuministi di assoggettamento sociale. Attraverso una lettura dei testi delle canzoni prodotte nel 1988 dal gruppo culturale nero brasiliano Olodum, cerco di cogliere qualcosa che è sfuggito agli studiosi delle politiche culturali³. Mentre si impegnava attivamente come molti gruppi culturali creati negli anni ’80 nelle politiche culturali, Olodum intraprese una strada diversa, una strada che non fu né incentrata sull’esclusione culturale né considerò la prassi culturale secondo la logica della resistenza⁴.

² Nel commentare questa nuova riconfigurazione del politico, Lisa Lowe 1996, per esempio, descrive la cultura come “il tramite del *presente* [e] il luogo che media il *passato*, attraverso il quale la storia è colta come differenza, come frammenti, scosse e lampi di disgiunzione” (p. 6, corsivo nell’originale).

³ I depositi delle biblioteche dedicati alle politiche culturali – che comprendono la maggior parte, se non tutti i titoli dei *cultural studies* – contengono già un numero spropositato di titoli che continuerà a crescere. Allo stesso tempo, sia i rifiuti sia i tentativi di reinquadrare il concetto meritano una categoria a sé stante. Molti di questi titoli sono citati in questo articolo, ma non li commenterò singolarmente. Tra questi, il testo pionieristico di Said 1991, così come di Appadurai 1996, Gilroy 1987, Lowe 1996, assieme al lavoro di Stuart Hall e il *corpus* prodotto da coloro che lavorano sui British Studies, costituiscono il migliore esempio degli studi sulle politiche culturali.

⁴ Per una critica della politica d’identità si veda Lipsitz 1998 e per una recente appropriazione critica dell’idea di resistenza culturale si veda Viesca 2000.

Nell'utilizzare significanti di Africanità, Olodum non rappresentò il soggetto nero come un “io” minore e trasparente – una cosa puramente *storica* –, un perdurante soggetto subalterno (interno/temporale) che si attualizza quando nomina i meccanismi (oppressivi o repressivi) di esclusione razziale operanti nella società brasiliana. I testi di Olodum, invece, narravano le lotte emancipatorie in Africa e l'espropriazione economica dei neri brasiliani per produrre un soggetto subalterno *storico-globale*, uno che abita il luogo dell'affettabilità, vale a dire la posizione sociale che i resoconti scientifici post-illuministi della differenziazione umana hanno sistematicamente assegnato agli “altri d'Europa”.

Questa lettura dei brani di Olodum introduce un'alternativa al modello additivo e alla sua logica dell'esclusione, poiché mostra come essa né sovrappone né allinea razza, classe e cultura come momenti discreti di assoggettamento⁵. I testi delle canzoni utilizzano, invece, questi significanti scientifici sociali della differenziazione umana per produrre il nero brasiliano espropriato economicamente [*the economically disposed black Brazilian*] come un'autocoscienza che emerge nello spazio dell'affettabilità – una posizione sociale subalterna che questi strumenti sociali scientifici colgono solo perché prodotta da essi. Ciononostante, proprio perché la scena di rappresentazione che questi testi compongono è un prodotto di questi significanti (esteriori/spaziali) scientifico-sociali, è il *globale* che costituisce l'orizzonte ontologico privilegiato. Il soggetto nero [*black subject*] che questi testi descrivono rimane, infatti, interamente nell'esteriorità; in Africa come a Salvador esso emerge nella contesa, lottando per l'emancipazione e combattendo

⁵ Ho escluso la sessualità dalla lista perché non ha ancora raggiunto il grado di “ufficialità” degli altri quattro concetti.

la colonizzazione europea, la schiavitù e l’appropriazione economica; in breve, questo soggetto nero non è né un’*attualizzazione* né un’*espressione* di un’“essenza” Africana, ma una moderna figura politica, una cosa *esistente*, che può essere solo ri/asmblata mediante gli strumenti del sapere che hanno scolpito il luogo della sua comparsa.

Il mio obiettivo qui non è né la “scoperta” (scientifica) né il “disvelamento” (storico) (della prospettiva propria di Olodum sull’assoggettamento razziale), ma suggerire una visione diversa della relazione tra le tre nozioni di rappresentazione, trasparenza e differenza. Due preoccupazioni animano il mio ritorno a questi temi. In primo luogo, trovo che le politiche della differenza siano limitate perché non hanno incluso il necessario scavo epistemologico, vale a dire un resoconto del regime di produzione dei significanti di differenza umana (morale) che esse utilizzano. In secondo luogo, leggo la recente ascesa della differenza culturale – cioè dei principi del multiculturalismo e della diversità – al centro dell’agenda della giustizia globale come il consolidamento delle politiche della differenza (o politiche di riconoscimento o politiche della rappresentazione o politiche culturali) degli anni ’80. Entrambe le preoccupazioni, dovrei aggiungere, derivano, dal mio punto di vista, dal fatto che, proprio come il concetto razziale che inizialmente assolveva a questo compito, anche il culturale produce differenza umana come un effetto dell’universalità scientifica: il suo mappare l’attuale configurazione globale lascia le regioni subalterne che ha istituito al di fuori dell’ambito dei principi etici dominanti. Capire come il razziale e il culturale svolgono questo ruolo politico è, quindi, tanto più urgente ora che l’ascesa della differenza culturale

segna l’aggiunta della logica dell’esclusione vera e propria all’apparato dell’assoggettamento sociale.

Il “ritorno” della rappresentazione

Né la “svolta culturale” degli anni ’80, vale a dire la comparsa delle politiche della differenza che segnò l’ingresso di “altri” improvvisamente parlanti sulla scena della rappresentazione (politica), né la “svolta globale”, vale a dire l’“ufficializzazione” annunciata dall’agenda della giustizia dei rapporti WCARF 2001 e HD 2004, riflettono un fondamentale cambiamento onto-epistemologico. Né l’una né l’altra, cioè, spostano la scrittura del soggetto come un “io” trasparente. Questo si verifica non solo perché entrambe assumono le formulazioni filosofiche e scientifico sociali post-illuministe delle configurazioni sociali moderne e dei principi etici che attualizzano, vale a dire autodeterminazione e universalità. La mia tesi qui è che le politiche della differenza, che sorreggono sia la “svolta culturale” che la “svolta globale”, hanno avanzato una critica limitata alla rappresentazione. La critica dell’universalità è stata produttiva, ma non sufficiente. A mancare ancora è un lavoro critico che affronti la relazione tra differenza e trasparenza e che mostri come, poiché esse assumono l’irriducibilità della differenza tra gli europei post-illuministi e i loro “altri”, i significanti scientifici sociali, influenzando le considerazioni prevalenti dell’assoggettamento sociale, minano lo stesso progetto di giustizia globale che animano.

Seguendo forse l’affermazione di Foucault (2016) secondo cui la rappresentazione non trova posto nell’episteme moderna, gli artefici delle politiche della differenza hanno annunciato il suo “ritorno” senza verificare se essa avesse un posto nelle narrazioni della

Scienza e della Storia autorizzate dalla ragione universale⁶. Nell'avanzare questa pretesa⁷ essi attribuiscono l'evento all'emergere di “ontologie ed epistemologie” subalterne che rivendicano il loro posto nei regni dell’“Essere” e della “Verità”; non c'è dubbio che questo “ritorno” sia stato il lavoro della cultura, uno strumento proprio dei testi di Scienza e di Storia che era apparentemente sfuggito. Tuttavia, il gesto critico ulteriormente sostenuto dell'antropologia postmoderna di liberare il culturale dalla responsabilità di produrre verità universali ha sofferto del fallimento nell'affrontare i ruoli ontologici ed epistemologici della cultura. Nel descrivere la sua critica all’“autorità etnografica”, James Clifford, per esempio, riassume questa emancipazione incompleta della cultura quando nota che il fatto che la scrittura sia stata una dimensione nascosta del lavoro antropologico “dipende dalla persistenza dell'ideologia dell'immediatezza dell'esperienza e della rappresentazione” (Clifford 1997, 24). Ciononostante, questa sfida della trasparenza si rivolgeva principalmente alla figura del soggetto “occidentale” del sapere antropologico (sociale scientifico), mentre i *suoi* oggetti furono lasciati soli con la loro differenza, apparentemente al di fuori della portata della messa in discussione della trasparenza, della rappresentazione e dell'esperienza. Questo diventa ancora più chiaro nella seguente affermazione di Clifford. “L'etnografia”, prosegue Clifford, “si situa attivamente *tra* potenti sistemi di significati. Pone le sue domande

⁶ La maggior parte delle considerazioni sulla nazione, che si consolida come principio politico nel tardo XIX secolo, come, tra gli altri, Herder 2002, Renan 1994, Anderson 1983, Hobsbawm 1994, Gellner 1987, Bhabha 1997, Chatterjee 1993, Chakrabarty 2004, sottolineano la sua rfigurazione di unità collettiva a livello del simbolico che si esprime nel linguaggio, nella religione e nei prodotti culturali.

⁷ I più citati sono Lyotard 2014, Jameson 2007 e Vattimo 2011.

ai margini di civiltà, culture, classi, razze, genere. L’etnografia decodifica e ricodifica, narra le fondamenta dell’ordine collettivo e della diversità, dell’inclusione e dell’esclusione” (ibid., corsivo nell’originale). In questa affermazione è evidente come il modello additivo e la logica dell’esclusione presuppongono che collettività “identificate” attraverso il dispiegamento dell’arsenale sociale scientifico hanno un’esistenza autonoma; vale a dire, come se la loro esistenza in quanto tale – quali “razze, classi, culture, generi” – precedesse i concetti fabbricati per comprenderli. Soprattutto, come Joan Scott (1999) e altri hanno sostenuto, il trio socio-storico – vale a dire trasparenza, rappresentazione ed esperienza – che modella la maggior parte degli scritti critici su “culture, classi, razze e generi” (e sessualità) subalterne, ha l’effetto in/aspettato di riconfigurare questi “altri” come tipologie di versioni minori del soggetto trasparente della rappresentazione, il soggetto della Storia e della Scienza.

Quello che sto suggerendo è che il problema con le politiche della differenza deriva dal modo in cui la tesi della trasparenza rimane ancora il presupposto ontologico privilegiato. Vale a dire essa sostiene il presupposto secondo cui attraverso il loro riconoscimento e l’inclusione (nelle chiacchiere politiche) delle loro “voci”, i soggetti della differenza culturale verrebbero recuperati e riportati nel bacino universale dell’umanità⁸. Al di là dello sfidare le pretese di trasparenza del soggetto, ritengo che il testo critico dovrebbe includere un esame dei significanti che determinano questa concezione della differenza. Tale lavoro critico includerebbe un esame di come i descrittori scientifico-sociali della differenza umana, come ad esempio i concetti di culturale e razziale,

⁸ Parekh 2000 offre un tentativo di riformulare il multiculturalismo senza le trappole del liberalismo e della differenza.

producono l’esperienza socio-storica quando nominano corpi, configurazioni sociali e regioni globali. Scavare questo terreno critico è cruciale se si vuole capire perché l’“ufficializzazione” della differenza culturale nelle agende globali fondate sul multiculturalismo e sulla diversità sembra così adatta ai programmi giuridici ed economici del neoliberalismo. Perché e come, ci si dovrebbe chiedere, ciò che è stato per così tanto tempo un monopolio del soggetto (la trasparenza) può essere immediatamente attribuito ai suoi subalterni, gli esclusi “altri”? Quali sono le condizioni di possibilità di un tale discorso, ovvero l’articolazione della differenza culturale? Che cosa lo rende possibile ed intelligibile? Quali regole grammaticali segue e a quale serbatoio di significati si riferiscono le sue parole? Rispondere a queste domande richiede un esame critico del culturale, che affronti il rapporto tra trasparenza e differenza ed indichi come quest’ultima permetta al subalterno razziale/culturale di entrare nella scena della rappresentazione (politica).

In “Can the Subaltern Speak?” Gayatri Chakravorty Spivak (1994) propone una sfida alla tesi del subalterno “parlante” che, io credo, aiuta a situare questo necessario lavoro critico. Qui mi interessa la distinzione tra i due significati di rappresentazione che Marx utilizza, *vertreten* [giuridico-economico] e *darstellen* [simbolico] e che guidano la critica di Spivak alla celebrazione (auto-trasparente) da parte degli intellettuali francesi – Michel Foucault e Gilles Deleuze – della comparsa del subalterno “parlante”. Per Spivak, questa nozione di coscienza elude la distinzione di Marx, la quale gli permette di identificare un soggetto che non presuppone una corrispondenza immediata tra desiderio e interesse. Spivak sostiene:

La piena agentività di classe non è una trasformazione ideologica della *consciousness* al livello base, un’identità

desiderante degli agenti e dei loro interessi (...). I progetti di *consciousness* di classe e della trasformazione della *consciousness* sono per lui questioni discontinue [per Marx]. Al contrario, le evocazioni contemporanee dell’“economia libidinale” e del desiderio come interesse determinante, combinate con la politica pratica degli oppressi (nel capitale socializzato) “che parlano per sé”, ripristinano la categoria del soggetto sovrano all’interno di quella teoria che sembra metterlo maggiormente in discussione (Spivak 1994)⁹.

Da qui, Spivak avanza la sua tesi della violenza epistemica, la quale descrive come intellettuali francesi (ma anche non occidentali) ri-situano loro stessi nella trasparenza, mettendo “l’economico ‘sotto barratura’”(Spivak 1994)¹⁰, in quanto complici della (ri) produzione economica dell’“altro” che trovano emancipato nel discorso, nella parola. Il recupero di Spivak di questi due momenti della coscienza mi interessa qui perché ci mette in guardia dalla tendenza di una troppo facile resa hegeliana dell’arsenale storico-materialista. Leggo la sua richiesta di un riconoscimento da parte degli intellettuali critici del proprio posizionamento sul palcoscenico dell’assoggettamento come un invito ad assistere a come la relazionalità – l’esteriorità – definisce il politico.

Qui, tuttavia, vorrei esplorare un’altra possibile lettura della distinzione tra *vertreten* e *darstellen*, mettendoli in relazione alla distinzione hegeliana tra il momento della coscienza in-sé e della coscienza per-sé. Questo esercizio richiede due mosse. In primo luogo, rifiuto la tesi hegeliana della trasparenza, che concepisce la coscienza per-sé, in cui la rappresentazione ha il senso di *darstellen*, come unico momento dell’emergere del soggetto (autocoscienza) – il presupposto che segna

⁹ Trad. it. in Spivak 2004, 274. [N.d.T.]

¹⁰ Trad. it. in Spivak 2004, 278. [N.d.T.]

l’investimento proprio del materialismo storico nella trasparenza. Propongo cioè una strategia di lettura dei testi politici quali contesti di soggettificazione in cui i significanti scientifici sociali producono un soggetto che emerge nel momento dell’in-sé, cioè un momento in cui la rappresentazione ha il senso di *vertreten*. Non, ovviamente, come afferma Hegel, nell’ “universalità semplice”, inconsapevole di ciò che si trova oltre se stesso, ma un soggetto che emerge nell’esistenza, qui concepita come già un effetto dell’appropriazione delle “reali condizioni di esistenza” da parte dei significanti sociali scientifici. La relazionalità, come suggerisce Derrida (2012), costruisce il divenire come un processo spaziale, dove il soggetto può emergere solo perché è davanti ad un “altro”, che è anche un “altro” soggetto – come tale il soggetto rimane dall’inizio alla fine una cosa sociale, cioè politica. Con ciò, sostituisco la storicità come descrittore ontologico privilegiato, quello che non può se non aiutare a produrre “io” trasparenti (interni/temporali). In secondo luogo, propongo una nozione di *globalità* come un orizzonte ontologico istituito da significanti scientifico sociali che, nel raccogliere i marcatori materiali (corporei e sociali) della differenza umana, hanno mappato lo stesso spazio globale, iscrivendolo come un luogo di *espressione* del funzionamento delle leggi della ragione che producono la differenziazione umana (mentale) e un luogo di *attualizzazione* dei diversi tipi di coscienza che queste leggi istituiscono (regolano/producono). Ho scelto cioè di affrontare la Scienza come momento di produzione degli strumenti che fabbricano i soggetti moderni. Ciò è reso possibile da una specifica lettura della traiettoria del pensiero moderno stesso, di cui ora fornirò una breve (e parziale) sintesi¹¹.

¹¹ Per una versione estesa di questo argomento, si veda Silva 2001b.

Nel corso degli ultimi due secoli, la trasparenza e il descrittore ontologico che lo autorizza, la storicità, hanno governato le considerazioni ontologiche moderne e forniscono la base etica per le concezioni della giustizia. Questa supremazia etica della trasparenza deriva dalla nozione di Soggetto Trascendentale (*spirito*) di Hegel (2008) che consolida la rappresentazione moderna. Questo è derivato da una considerazione della traiettoria della ragione come il percorso di un sovrano che si autoproduce/auto-rivela e che situa i suoi “fini” (obiettivi, progetti) nell’Europa post-illuminista, in cui gli esseri umani hanno configurazioni sociali che attualizzano i principi che la ragione autorizza, ossia l’universalità e l’autodeterminazione. Oltre a consolidare la tesi della trasparenza e la *storicità* (interiorità/temporalità) come l’orizzonte ontologico privilegiato, il risolvere la ragione nella libertà da parte di Hegel ha avuto altri due effetti cruciali. In primo luogo, riscrive il soggetto come una cosa desiderante, una che emerge da un movimento di inghiottimento di cose estese (esterne/spaziali), che ora divengono solo momenti evanescenti e che saranno risolti (ridotti/superati) man mano che il soggetto si muove verso la trasparenza. In secondo luogo, nel momento in cui l’affermazione di Hegel *situa* le menti e le configurazioni sociali europee post-illuministe al sicuro nella trasparenza, essa permette, come sostiene Foucault (2016), di scrivere l’uomo come il soggetto sovrano e l’oggetto privilegiato del sapere; la sua soluzione ha reso, cioè, necessaria e ha permesso la formulazione di progetti scientifici che tentavano di cogliere come la ragione operi nelle effettive “condizioni di esistenza (umana)”.

Altrove (Silva, *forthcoming*) descrivo la fabbricazione dell’arsenale, *l’analitica della razzialità*, assemblata dalle scienze dell’uomo e della società e che trasforma il corpo

umano e le configurazioni sociali come prodotti/effetti della ragione universale. Mostro come l’assemblaggio di questo arsenale è diventato possibile quando gli autori della Scienza della Vita, le “leggi delle condizioni di esistenza” di George Cuvier e il principio di “selezione naturale” di Charles Darwin, hanno delimitato un intero settore della natura, cioè il dominio degli esseri viventi (che si autoproducono e sono semoventi). Con questo, essi hanno introdotto un’altra versione della ragione, vale a dire la ragione produttiva, che univa il Soggetto Trascendentale (auto-producentesi) di Hegel con la versione scientifica della ragione come forza regolativa dell’universo. Detto diversamente, la Scienza della Vita ha consentito progetti di sapere che si rivolgevano all’autocoscienza come fenomeni in senso kantiano. Questi progetti attribuiscono, infatti, le capacità proprie della mente – il pensiero, il linguaggio, la rappresentazione stessa – alla regolamentazione esterna, a come la ragione universale governa i meccanismi (strutture organiche e funzioni) necessari per l’emergere, il mantenimento, la (ri) produzione corporea e sociale della vita umana. Seguendo l’esempio della Scienza della Vita, le scienze del XIX e XX secolo dell’*uomo* e della società avrebbero fabbricato un altro orizzonte ontologico, vale a dire la *globalità* (esteriorità/spazialità). Quando i loro arsenali si sono rivolti alle configurazioni corporee e sociali presenti sulla superficie del globo, hanno prodotto tali configurazioni quali significanti del modo in cui gli strumenti della ragione produttiva istituiscono – producendo e regolando – la differenza (morale ed intellettuale) umana. Tuttavia, in quanto già presupponevano la soluzione di Hegel, questi progetti di conoscenza assumevano già-sempre che l’Europa post-illuminista fosse saldamente *situata* nella trasparenza.

I loro strumenti principali, i concetti del razziale e del culturale, riproducono costantemente questi presupposti quando affrontano la mente come un prodotto ed un effetto della regolamentazione esterna. Nel XIX secolo, il razziale avrebbe permesso affermazioni che iscrivono la differenza tra gli europei post-illuministi e i loro contemporanei come irriducibile e insuperabile. Tali considerazioni della differenza umana derivano dal modo in cui la cassetta degli attrezzi della Scienza dell’Uomo, attraverso l’esame delle forme e delle funzioni del cervello e attraverso le tesi di permanenza dei caratteri e dell’ibridazione, ha mappato le configurazioni corporee e sociali cercando di rivelare come forze esterne, vale a dire “le leggi delle condizioni d’esistenza” istituiscono diversi tipi di menti umane. Nell’antropologia e nella sociologia delle relazioni razziali del XX secolo, il culturale avrebbe svolto questo ruolo. Qui, tuttavia, l’attenzione si sarebbe concentrata sulla varietà delle configurazioni sociali, le cui origini sono attribuite da Franz Boas alle “leggi del pensiero” e dell’azione e che Radcliffe-Brown ha descritto come *espressioni* delle strutture di base della rappresentazione (Silva, *forthcoming*). Nel produrre il globale come un contesto significativo (scientifico) moderno, il razziale e il culturale circoscrivono i *luoghi* sia (a) dell’“io” trasparente, quando descrivono la traiettoria privilegiata dell’“io” europeo (il soggetto); sia (b) dell’“io” affettabile, gli “altri d’Europa”, i cui marcatori (corporei e sociali) essi descrivono come la *causa* delle loro traiettorie subalterne nella configurazione sociale moderna. Questo non è un rifiuto delle politiche della differenza. Non solo entrambi, il razziale e il culturale, *ri/situano* le menti europee post-illuministe e le configurazioni sociali nella trasparenza, ma ciascuno di essi trova che le configurazioni corporee e mentali europee esprimano poteri mentali superiori che

permettono la produzione dei principi dell’universalità e dell’autodeterminazione, quelli che testimoniano la realizzazione dei “fini” della ragione. Nel fare ciò, ciascuno *situa* anche saldamente gli “altri d’Europa” nell’affettabilità, in quanto ciascuno descrive le loro configurazioni corporee e sociali come espressioni di una mente che è assoggettata non solamente agli strumenti esteriori della ragione universale, ma che, proprio per questo, non potrebbe resistere alla forza delle civiltà europee post-illuministe.

L’utilizzo degli strumenti produttivi della razzialità riconfigura la rappresentazione moderna che, a partire dalla metà del XIX secolo, includerà due serie di strumenti produttivi (ontologici): le strategie (significanti) storiche e scientifiche e le loro rispettive regole di significazione, vale a dire interiorità ed esteriorità. Da un lato, la soluzione di Hegel consolida la *storicità* quale contesto ontologico privilegiato. Qui il soggetto emerge come una cosa fondamentalmente interna/temporale, come una cosa auto(internamente)determinata – come postulato da Hegel, come una coscienza per-sé, *darstellen*. Vale a dire, la cosa trasparente (interna/temporale) che riconosce che tutto ciò che esiste al di fuori di sé è già sempre una manifestazione particolare del suo essere, quella che secondo gli autori postmoderni non potrebbe resistere alla forza del discorso subalterno. Dall’altro lato, gli strumenti della razzialità delineano la *globalità*, il contesto ontologico in cui il soggetto emerge come una cosa esterna/spaziale. Qui il “divenire” rimane nel momento dell’attuale (condizione di) esistenza, dal momento che il soggetto emerge nella determinazione esterna – una cosa affettabile (esterna/spaziale). È, cioè, un effetto sia della forza produttiva della ragione universale sia delle relazioni tra le cose che i suoi strumenti (il razziale e il

culturale) producono/regolano. Ciononostante, mentre entrambi gli strumenti riconfigurano l’esteriorità, il culturale ha il vantaggio di appartenere anche all’arsenale storico – una peculiarità che, credo, spieghi perché gli autori postmoderni possano abbracciare così facilmente il suo ruolo ontologico senza badare ai presupposti epistemologici che eredita in quanto strumento scientifico sociale. Il fatto che la cultura sia anche un significante storico spiega perché essa sarebbe a suo agio nelle dichiarazioni politiche degli anni ’80 – qualcosa di cui il razziale non ha mai goduto. Tuttavia, poiché è anche un significante scientifico, il culturale evoca una concezione di una differenza irriducibile e insuperabile, che non può essere immediatamente risolta né nelle ontologie sociali liberali né in quelle storico-materialiste.

Questo ha portato, credo, a ciò che St Louis e Ang in questo volume¹² chiamano “*the predicament of cultural difference*” che io interpreto come la sua incapacità di realizzare il tipo di trasformazione che coloro che hanno celebrato la sua emancipazione negli anni ’80 speravano avvenisse. Mentre ha stimolato programmi per l’inclusione giuridica ed economica degli “altri” rispetto al soggetto, vale a dire persone di colore, postcoloniali, donne e omosessuali, ciò potrebbe portarci molto lontano perché il riconoscimento della differenza culturale comporta anche la sua aggiunta alla lista dei mali da risolvere (ridurre o superare) se si vuole raggiungere la giustizia sociale/globale. Questo, sostengo, deriva dal fatto che, proprio come la sua sorellastra, la differenza razziale, la differenza culturale costituisce una modalità di rappresentazione della differenza umana il cui effetto produttivo primario è stato creare un paesaggio morale in cui i significanti tradizionali dell’uomo – l’essere europeo, bianco, maschio

¹² : Ang, I., Louis, B. St 2005 [N.d.T.].

ed (etero)sessuale – hanno monopolizzato il descrittore ontologico eticamente privilegiato – la trasparenza – che è l’attributo condiviso dall’autocoscienza e dalle configurazioni sociali governate dalla ragione universale.

La mia lettura del frammento del discorso razziale subalterno utilizzato dal gruppo culturale afrobrasiliano Bloco Olodum, descrive un testo emancipatorio che non cerca di localizzare il soggetto razziale emergente nella trasparenza. Utilizza, invece, il razziale e il culturale per delimitare una regione di assoggettamento (momento della coscienza in-sé) da cui il soggetto subalterno rappresenta (momento della coscienza per-sé), senza risolvere i significanti, gli “altri” che demarcano la sua particolare posizione (subalterna) di nuovo a sé come o una manifestazione precedente (il momento dell’alienazione) o come una *attualizzazione* finale della sua “essenza”. Quando, nel 1988, Olodum presentò ai neri brasiliani, a Salvador e in altri luoghi, una legione di guerrieri Africani, esso ha prodotto una connessione tra regioni subalterne che evita il modello additivo, recuperando l’Africa per significare allo stesso tempo “razza” e “classe”. Nel fare ciò, i testi di Olodum invitano a una strategia analitica critica – con i suoi corrispondenti strumenti teoretici e metodologici – che evita le insidie della logica dell’esclusione, il più recente meccanismo di assoggettamento razziale. La logica dell’esclusione, infatti, non solo sostiene l’idea che l’inclusione di persone nere nella regione morale privilegiata porta alla giustizia globale, ma permette anche l’appropriazione della nerezza e della miscegenazione fra persone nere e non [brownness] per giustificare (dislocando le denunce di razzismo) progetti politici che sottopongono la maggioranza degli “altri d’Europa”, in Occidente e altrove, a forme più sottili, ma tuttavia effettive di violenza totale.

“Bahia di tutte le Afriche...”

Molto è stato scritto sulla centralità della nerezza e dell'Africanità in scritti sulla nazione brasiliana. Per la maggior parte, questi resoconti critici, quando tentano di catturare la particolare modalità di assoggettamento razziale di questo paese, si concentrano sulla miscegenazione (fisica e culturale). Nel mio lavoro, ho sostenuto che, piuttosto che segnare un rifiuto (come hanno sostenuto gli autori egemonici della nazione) o la negazione (come insistono i loro critici) della razza (vale a dire della differenza razziale), la miscegenazione istituisce una modalità di assoggettamento razziale basata sulla necessaria obliterazione del soggetto razziale subalterno. Poiché la miscegenazione è utilizzata come un significante storico, uno che cattura la traiettoria temporale del soggetto brasiliano, essa produce narrazioni che descrivono il processo di eliminazione dei tratti corporei e mentali Africani ed indiani, mentre il soggetto nazionale prosegue verso la trasparenza, significata nella bianchezza e nel fatto di essere europeo (Silva, 2001a, 2002, *forthcoming*). Molti analisti sociali hanno colto gli effetti economici, le materializzazioni di questa logica della obliterazione, mostrando come essa abbia sostenuto resoconti programmatici della configurazione sociale brasiliana i cui principali effetti sono stati l'espropriazione economica dei neri brasiliani (Hasenbalg 1979; Hasenbalg and Silva 1993; Rezende and Lima 2004; Sheriff 2001; tra gli altri). Questa coesistenza di una celebrazione della miscegenazione e di indicatori socioeconomici dell'espropriazione economica dei neri ha lasciato perplessi gli studiosi di politiche razziali in Brasile e, molto recentemente, ha animato un dibattito molto produttivo sulla violenza epistemica. Al centro

di questo, trovo un’indicazione di come la tesi della trasparenza persista all’interno dell’analisi critica postmoderna nel presupposto che il subalterno razziale emerga come un “io” trasparente. In modo ancora più importante, questa connessione acritica tra esperienza e rappresentazione (come *darstellen*), presupposta negli scritti postmoderni sul soggetto della differenza culturale, ha portato a sostenere che, con l’eccezione di attivisti ed intellettuali, i neri brasiliani mancano di una coscienza razziale sia in-sé che per-sé.

In questa lettura dei brani di Olodum, indico come la loro particolare (ri)appropriazione dell’Africanità come significante di una differenza culturale (nera), indichi quali siano i vantaggi di una strategia analitica critica che sceglie la *globalità* come il contesto ontologico privilegiato. Da un lato, essa disloca la tesi della trasparenza che modella gli scritti postmoderni sul subalterno. Come tale, essa estende la critica di Spivak alle costruzioni del subalterno come una cosa parlante, che non si occupa dei fattori politico-economici e giuridici precedenti e contemporanei a questo discorso. Ciononostante, essa presuppone che il discorso sul soggetto della differenza culturale sia già sempre un effetto delle strategie scientifiche, le armi produttive della rappresentazione moderna, che li istituisce come “io” affettabili. Sia il culturale che il razziale producono soggetti di differenza culturale come soggetti moderni il cui destino è quello di perire davanti al fondamentalmente potente “io” trasparente, quello che gli strumenti della razzialità localizzano in un particolare angolo *storico-globale*, vale a dire i confini (spazio/temporali) dell’Europa post-illuminista. Dall’altro lato, la mia lettura della versione del soggetto nero brasiliano di Olodum coglie anche come il soggetto subalterno della razzialità emerga nella rappresentazione come una

coscienza in-sé (*vertreten*), ma sempre già *prima* – in una relazione irriducibile – con “altri” costruiti in modo analogo. In questo senso, la mia risposta alla domanda di Spivak “*Can the Subaltern Speak?*” è “Yes”. Tuttavia, solo poiché sono anche convinta che l’*analitica della razzialità* produce il testo politico in cui il soggetto razziale/culturale (bianco/europeo) privilegiato (come un “io” trasparente) e i suoi “altri” affettabili emergono in quanto tali, vale a dire come soggetti di determinazione esterna – qui come coscienza-in-sé emergente *prima* di “altri” soggetti (razziali/culturali), il soggetto razziale privilegiato fallisce necessariamente nell’attualizzare la trasparenza.

Sostengo che la formulazione antropologica della cultura, quella presupposta nelle considerazioni della “svolta culturale” e della “svolta globale”, istituisce soggetti *in* una determinazione esterna, nella *globalità*, in una relazione politica con “altri” soggetti con i quali condivide questo contesto di emersione. Per questo motivo, sostengo che il binomio multiculturalismo e diversità poté così facilmente diventare l’obiettivo principale dell’agenda neoliberale per la giustizia globale. Ciò che questo comporta è l’“ufficializzazione” della differenza culturale, il marcatore umano che produce sapere sociale scientifico, la cui inclusione diventa ora l’obiettivo etico dei progetti di riconfigurazione economica e giuridica. Tuttavia, questa ufficializzazione rende possibile catturare gli effetti del potere proprio perché il multiculturalismo e la diversità si basano sull’irriducibilità della differenza culturale – il presupposto che permette di scrivere recentemente dei soggetti affettabili (pericolosi) a cui l’agenda della giustizia globale non dovrebbe rivolgersi in quanto “cattivi”. Di conseguenza, qualsiasi considerazione critica di queste strategie politiche/simboliche neoliberali dovrà iniziare con il riconoscere che, poiché la differenza

culturale si riferisce alla *globalità* (esteriorità/spazialità) quale contesto ontologico, la mappatura dei suoi effetti di potere non può ignorare le condizioni materiali (corporee, sociali, globali) di emersione dei suoi soggetti. Di seguito, mostro come l'utilizzo dell'Africa da parte di Olodum per scrivere il soggetto nero brasiliano (*black Brazilian subject*) e per recuperare l'Africanità dalle acque storiche della nazione brasiliana, situi il soggetto subalterno della razzialità nella rappresentazione solo perché i significanti disponibili istituiscono il soggetto già sempre in una relazione con ciò che non è e che tuttavia è cruciale per la determinazione del suo “essere”¹³.

L’Africa di Pelô

Nel commentare le politiche culturali nere, Stuart Hall propone una politica culturale “che coinvolge piuttosto che sopprimere la differenza” (1996, 446). Non impegnandosi nell’esercizio de/costruttivo che risignificherebbe la differenza stessa, Hall suggerisce delle alternative a gran parte delle considerazioni delle politiche culturali diasporiche degli anni '80, che tentavano di mantenere il soggetto storico, l’“io” trasparente. Ciò vuol dire che, mentre le politiche della differenza si sono liberate delle acque trascendentali in cui sono nate, esse hanno riscritto il soggetto nero (storico) nel proseguio del suo viaggio spirituale verso la trasparenza¹⁴. Nei testi di Olodum del

¹³ Se in parte sono d'accordo con l'affermazione di Gilroy 1993a che la cultura nera è parte integrante del discorso della modernità, mi dissocio da lui in quanto credo che ciò che è stato definito come peculiare della cultura nera non è che un prodotto delle strategie storiche e scientifiche che compongono il testo moderno.

¹⁴ La proposta di Hall è in contrasto con quella che Gilroy 1993b chiama l'etnoassolutista, esemplificato in testi come Asante 1987 e Collins 1990.

1988 trovo vi sia un’appropriazione dell’Africa che butta via sia le acque trascendentali sia il bambino storico, vale a dire la coscienza per-sé. Proprio perché le politiche culturali nere brasiliane non hanno potuto appropriarsi immediatamente dell’Africa come un significante storico, e proprio perché l’Africanità già stabilisce la particolarità storica (culturale) del soggetto brasiliano, il progetto di politiche culturali ha dovuto fare a meno della trasparenza¹⁵. Qui la strategia era, quindi, inversa. Invece di utilizzare un’Africa che già racchiudesse l’“essere” nero, un soggetto storico già emancipato, coscienza per-sé, Olodum ha introdotto nell’immaginazione brasiliana un’Africa del “divenire”, un significante dell’esistenza, privilegiando le lotte derivanti come un effetto del momento della coscienza in-sé, in cui la rappresentazione si riferisce ai momenti giuridici ed economici di assoggettamento.

Sebbene il mio obiettivo con questo esercizio sia quello di dislocare la *storicità* come luogo dell’emergere di soggetti politici, menzionerò due momenti “storici” che aiuteranno a situare la risignificazione da parte di Olodum dell’Africanità. Il primo riguarda il ruolo della Bahia – più in particolare, della capitale Salvador – nelle costruzioni egemoniche della particolarità nazionale (storica) del Brasile. Alla fine del XIX secolo, gli antropologi e i commentatori sociali brasiliani, interessati alla riconfigurazione del paese come ordinamento politico moderno (uno stato nazionale), rivolsero il loro sguardo a quello stato nord-orientale nel quale i viaggiatori europei avevano trovato le espressioni più scoraggianti dei

¹⁵ Si veda Silva 1998, 2001a e 2002 per analisi delle appropriazioni dell’Africa in versioni egemoniche della nazione brasiliana, che è stata parte integrante di ciò che Mudimbe 2007 definisce l’“invenzione dell’Africa”.

pericoli, un’ampia popolazione di discendenza Africana e una miscegenazione incontrollata mantenuta per le società post-schiaviste/post-coloniali. Gli artefici della nazione brasiliana non solo vi trovarono una maggioranza di popolazione nera (secondo l’ultimo censimento è ancora così: l’80% della popolazione della Bahia è nera e di razza mista), ma notarono anche una presenza Africana nei rituali religiosi, nella cucina, nel vestire, nei gruppi carnevaleschi etc. All’epoca questa “Africanizzazione” della Bahia era stata accolta con il timore che avrebbe portato, come avevano predetto gli scienziati dell’uomo, alla degenerazione morale ed intellettuale (Augel, 1980; Nina Rodrigues, 1900), un’opinione che ha avuto eco tra la popolazione locale (Butler, 1998). Alcuni decenni dopo, quando gli antropologi volsero nuovamente il loro sguardo a Salvador, trovarono “residui” della cultura Africana, esempi di uno *spirito* Africano che, secondo loro, rispondeva alla particolare versione da parte della nazione brasiliana della cultura europea moderna (Silva, *forthcoming*). Proprio di questi frammenti di Africanità, come io stessa e altri analisti abbiamo notato, si è appropriata la versione egemonica della nazione brasiliana – la *democrazia razziale* – che descrive il soggetto nazionale come un “io” trasparente, i cui tratti di Africanità e Indianità hanno permesso di costruire con successo una “civiltà moderna” ai tropici.

Il secondo momento riguarda il percorso di Olodum e la sua collocazione nelle festività – i carnevali – che molti hanno descritto come un momento unico in cui apprezzare le peculiarità della cultura brasiliana. La maggior parte dei resoconti storici del carnevale brasiliano riservano un posto speciale alle città di Rio de Janeiro e Salvador. Se in entrambe i festeggiamenti coinvolgono l’intera popolazione, ma soprattutto la popolazione nera,

gli analisti sociali le differenziano in termini della natura di tale partecipazione. Risério, per esempio, sostiene che “invece che essere uno spettacolo per il pubblico (come quello di Rio de Janeiro), il carnevale della Bahia è una festa prodigiosa e frenetica vissuta da tutti” (1993, 249). Sebbene molti possano contestare questo commento, è inconfutabile che a partire dall’ultimo decennio del XIX secolo, i gruppi neri culturali della Bahia sono stati i principali partecipanti di quest’esperienza “prodigiosa e frenetica” (Butler, 1998). Questa partecipazione, tuttavia, non è stata costante. Per la maggior parte del XX secolo, i carnevali e i gruppi religiosi neri hanno sofferto di una persecuzione da parte della polizia che molti attribuiscono al desiderio di ripulire le strade della Bahia dai residui indisciplinati di Africanità (Butler, 1998). Negli anni ’70, tuttavia, i gruppi carnevaleschi sono ritornati nelle strade, un mutamento che è stato chiamato la ri-Africanizzazione del carnevale della Bahia (Risério, 1993; Rodrigues, 1993). Nel corso di questo decennio, descrive Risério,

i cosiddetti *afoxés* e *blocos afro* si espansero. Erano organizzazioni composte principalmente da giovani neri-figli di relazioni interrazziali, che usavano nomi Africani e includevano ondate di persone vestite con camicioni e che facevano musica al suono di canzoni che si riferivano ad altre culture nere, specialmente alla tradizione Yoruba, che fu trasformata in una sorta di codice centrale delle manifestazioni simboliche delle radici nere Africane (1993, 250).

L’evento spartiacque in questo “processo di ri-Africanizzazione” fu la fondazione, nel 1974, del *bloco afro* riservato alle sole persone nere dalla carnagione scura¹⁶, Ilê Aiyê. Formato da Vovô – la cui madre era una famosa leader *canbomblé*, detentrica riconosciuta dei frammenti

¹⁶ N.d.T.: leggo qui “dark-skinned” invece di “dark-sinned”.

di quell’“essenza” Africana che gli antropologi degli anni ’30 avevano individuato a Salvador – nei quartieri economicamente espropriati di Curuzu, l’esplicita rivendicazione di esclusività (nera) razziale da parte di Ilê Aiyê era senza precedenti e inimmaginabile. L’agenda di Ilê Aiyê proponeva, infatti, una visione della coscienza nera influenzata dal movimento *black power* statunitense e dagli intellettuali anticoloniali delle colonie portoghesi in Africa. Pochi anni dopo la fondazione di Ilê, mentre negli anni ’80 il gruppo divenne conosciuto in tutto il Brasile, la preponderantemente nera ed economicamente espropriata città di Salvador assistette alla creazione di un altro *bloco afro*, Olodum, che, a differenza di Ilê Aiyê, accoglieva bianchi, neri e figli di relazioni interrazziali. Secondo uno dei suoi fondatori, Rodrigues, Olodum “fu fondato nel 1979 da prostitute, omosessuali, gente associata al *jogo do bixô*, (“lotteria degli animali”), fumatori d’erba, avvocati bohémien, e intellettuali” (1993, 47). Sicuramente, a differenza dei fondatori religiosi di Ilê, questa gente si incontrava nelle zone di Pelourinho e Maciel. I quartieri più poveri di Salvador non potevano immediatamente rivendicare un’“essenza” Africana ma, potevano rivendicare qualcosa che i loro brani carnevaleschi comunicavano sistematicamente. “Il lavoro di Olodum” descrive Rodrigues “è una forma di guerriglia non violenta. In ogni momento siamo impegnati in politica. (...) In ogni momento stiamo pensando di prendere il potere per creare le condizioni concrete per noi per condividere il benessere di un paese” (1993, 48-49).

Negli anni ’80 i brani di Olodum produssero un soggetto politico che, rifiutando le articolazioni prevalenti dell’Africanità, recuperavano un’Africa che non aveva mai attratto prima l’immaginazione

brasiliana. Abbandonando l’Africa occidentale, dove gli antropologi avevano localizzato gli “originali” della cultura nera brasiliana, queste canzoni invocano il Madagascar, l’Egitto, l’Abissinia e l’Etiopia, luoghi che non appartengono all’Africa della Bahia e che, per questa ragione, non erano mai circolati negli scritti sul soggetto brasiliano. Nelle canzoni di Olodum, tuttavia, questi paesi diventano le fonti dell’eredità Africana che si diffonde nelle zone economicamente espropriate di Salvador, come Pelourinho (Pelô) e Maciel¹⁷. Una canzone sul Madagascar, che sottolinea il fatto che l’isola fu colonizzata da neri Africani e Arabi, afferma, per esempio, che i suoi popoli hanno la loro “cultura impressa” in un sobborgo nero a Salvador: “Fiorisce a Pelourinho il frutto *Malgache*, divino e colossale/Che il Divino Olodum dissemina a Carnevale”. Il concetto del culturale non può catturare la memoria collettiva che questa e altre canzoni producono. Ciò che portano a rappresentazione sono eventi nelle traiettorie di popoli che (con successo o meno) hanno resistito alla colonizzazione europea. Madagascar, Etiopia, Egitto e Abissinia e Pelourinho sono, continua il testo, “cultura che costituisce un legame di saperi.” “Saperi”, qui, non si riferisce ad un’“essenza” condivisa, ma all’esperienza della lotta per superare l’oppressione: “lotta e vinci i guai che la realtà procura/in solidarietà portiamo avanti la nostra verità”.

In controtendenza rispetto a gran parte dei prodotti culturali degli anni ’80, queste canzoni raccontano una storia di resistenza, ma non di resistenza culturale, come viene appropriata negli scritti antropologici e

¹⁷ Per un resoconto di come il razziale mappi la città di Salvador e della terribile situazione di espropriazione economica in cui versa la maggioranza dei suoi abitanti neri (che costituiscono l’80% della popolazione della città), si veda Perry 2004.

Afrocentrici sull’Africa. Privilegia la lotta. Il soggetto politico che emerge in questi brani parla, ma i significati che trasmette, i significanti che delimitano il suo luogo di emersione descrivono una posizione politica, il luogo dell’affettività, abitato dai neri della Bahia e dagli “altri” soggetti (razziali/culturali) Africani che hanno lottato contro il colonialismo e la schiavitù. Quello che voglio dire è: i brani di Olodum introducono nella Bahia un’altra Africa, che non è quella degli *orixas* (le celebrate divinità Yoruba), ma quella degli imperatori e degli schiavi, delle lotte anticoloniali e di altre lotte rivoluzionarie. Si ricordano nomi di divinità e faraoni perché “Olodum viene a narrare a tutto l’universo il regno egizio e mostra le sue usanze a questo amato popolo/Oh Pelourinho l’Afro Olodum canta al suo dio più grande e porta nelle strade le conquiste dei faraoni/Afro Olodum il simile che ci unisce tutti.” Chi è questo noi? Pur essendo nero, il “noi” di Olodum vive nei quartieri espropriati di Salvador:

Il potere della trinità e Bahia Pelô Negro/... /La regalità illogica di Olodum/La speranza della nazione rastafariana Ayle Selassie/Ha reso il Nero sovrano imperatore, ad Adis Abeba regnò/... /Pelourinho che evoca la grandezza della nerezza per rompere il sistema/ Angeli che annunciano le trombe il messaggero di Olodum sei tu.

Bahia Pelô Negro

Questo trio non ricorda la Bahia dei *canbomblés* e degli *afoxés*; questo nero della Bahia vive a Pelourinho e Maciel; Pelourinho, i cui ciottoli ricordano ancora oggi il sangue di coloro che sono stati torturati durante la schiavitù e la cui gente, espropriata economicamente, rivela che la storia non è finita.

La gente portata dall’Africa fece Pelourinho/Portarono il primo, il secondo e il terzo e c’erano così tante teste/diffusero il nero in tutto il mondo/Basta, basta, basta mentirci/basta basta, basta mentirci/.../

Il popolo di Pelourinho soffre sempre, i bambini piangono/Soffrendo il volere di questo popolo sempre Olodum insegni lotte/Solo il tuo canto può, Olodum, porre fine a questa paura/mostra le tue armi perché è necessario combattere/La menzogna finirà/E la fine della carestia che distrugge la speranza un giorno verrà.

Il compito autodefinito di Olodum è, quindi, insegnare come lottare. Che cosa è necessario a tal fine? La lotta istituisce un soggetto politico come un popolo – come descrivono le versioni hegeliane e marxiane dell’autocoscienza, esso emerge nel momento del riconoscimento della sua situatività, nella contesa, davanti ad un “altro”, un’altra autocoscienza che non riconosce come uguale a se stessa. A differenza del soggetto descritto dalla tesi della trasparenza e dalla descrizione ontologica storico-materialista, il soggetto della razzialità – come ci ha ricordato Fanon (2015) – non supera questo momento iniziale, il momento dell’esteriorità. Per la differenza irriducibile e insuperabile istituita dagli strumenti produttivi della razzialità, la differenza razziale e la differenza culturale indicano un altro contesto ontologico, la *globalità*, in cui esse situano la nerezza e l’Africanità già da sempre nella subalternità. Quello che sto suggerendo è che, utilizzando una lotta contro l’oppressione (la dominazione giuridica e l’espropriazione/lo sfruttamento economico) per collegare l’Africa e Salvador, questi legami utilizzano la nerezza e l’Africanità come significanti di condivise condizioni materiali di esistenza. Tuttavia, questo legame è possibile non perché queste condizioni di esistenza esprimono o attualizzano uno *spirito nero* o

Africano, ma perché risultano da una *relazione* politica, una contesa, esperita sia dai neri a Pelourinho-Maciel che dai popoli Africani nominati nei brani. Ovvero, il significante che articolano istituisce necessariamente il soggetto emergente nel momento della coscienza in-sé, in divenire, *prima* di un altro soggetto che non necessita di essere nominato per essere riconosciuto, come un “essere” razziale/culturale. In questi brani, nerezza significa un soggetto nell’esteriorità, un abitare un’impronta sociale, una regione globale (giuridica ed economica) di subalternità, che Olodum delinea collegando l’espropriazione economica dei neri della Bahia alle lotte dei popoli Africani che non appartengono all’universo simbolico brasiliano. Così facendo, Olodum produce una memoria determinata dalla razzialità, che non ripropone il soggetto trasparente della storicità, ma connette Pelourinho e l’Etiopia, mostrando come questi luoghi geograficamente lontani abitino la stessa regione subalterna.

Tuttavia, coloro che hanno assistito alla performance sull’Africa di Olodum nel carnevale della fine degli anni ’80, competenti come erano di politiche culturali, avrebbero decodificato un testo diverso. La performance sull’Africa di Olodum è mediata esattamente dalle appropriazioni dell’Africanità che prova a dislocare, dal momento che la combinazione di usanze, danza e ritmo viene letta con il significato prevalente di Africanità che circola sia nelle politiche nazionali brasiliane sia nelle politiche culturali diasporiche nere degli anni ’80. L’Africa rappresentata nei brani rifigura, invece, una posizione subalterna – l’assoggettamento economico – mai articolata nella considerazione egemonica del soggetto brasiliano e che fino a poco tempo fa non aveva che un posto minore nei testi di emancipazione nera brasiliana

(Silva, 2001b). Pertanto, è promettente, poiché richiede una strategia critica che non si risolve semplicemente nel realizzare un'altra articolazione dell'Africa come un significante “spirituale”. Nel Carnevale della Bahia del 1988, Olodum occupò le strade con re, regine e guerrieri rivoluzionari, la cui abilità nel rappresentare i neri brasiliani non derivava dalla loro energia di attualizzare un soggetto nero trasparente (interno/temporale), uno che ha preceduto ed è sopravvissuto al colonialismo e alla schiavitù. La loro forza produttiva, invece, la loro abilità a portare a rappresentazione i neri brasiliani economicamente espropriati derivava dal fatto che essi emergevano nella contesa. Proprio perché essi entrano e rimangono sulla scena della rappresentazione, combattendo contro l'assoggettamento, essi costituiscono significanti esteriori/spaziali; il soggetto che essi scrivono emerge nell'esteriorità. Che una tale lettura sia possibile risulta da come la situazione razziale del Brasile sia stata turbata dall'accogliere la centralità della cultura Africana nella scrittura della particolarità nazionale del Brasile e dalla modalità di assoggettamento razziale che ne è derivata, rendendo le politiche culturali una strategia emancipatoria precaria. Ciò che trovo in questi brani e che leggo come frammenti di un discorso subalterno, non è l'autocoscienza, come un soggetto figurato nella storicità – vale a dire, la coscienza nel momento del raggiungimento dell'autodeterminazione, la cosa trasparente che giunge a rappresentazione. I testi di Olodum istituiscono, invece, una sorta di autocoscienza subalterna, un soggetto nero che è necessariamente situato, una cosa spaziale che abita una regione subalterna che condivide con tutti i popoli che si sono impegnati in una lotta politica contro l'assoggettamento giuridico ed economico.

Libertà Nera

Come succede, però, sono proprio le cose che cambiano continuamente che fanno sempre in modo di rimanere le stesse. Sebbene il linguaggio dell’articolo 9 del WCARF Report del 2001 non sia nemmeno programmatico e il Report HD del 2004 sia molto recente, entrambi consolidano un cambiamento del rapido avanzamento del multiculturalismo e della diversità dell’ultimo decennio al centro del discorso politico globale che ha investito le politiche razziali ovunque¹⁸. Ciò che mi interessa qui è un’altra conseguenza di questa ascesa che mostra come questi significanti di differenza culturale conservino ancora la scrittura dell’ “altro d’Europa” nell’affettività.

Per quasi cento anni, Signora Libertà ha accolto gli affamati dall’Europa e da altre parti con la promessa di strade lastricate d’oro e di un futuro che non poteva nemmeno essere immaginato prima. Ora, però, promette di spiegare le sue ali su tutta la superficie della terra; non aspetta più i cercatori di libertà; promette di portargliela. Come abbiamo imparato lo scorso novembre, la Libertà, incarnata nella persona del neominato Segretario di Stato degli Stati Uniti, ora ha una storia – schiavitù e segregazione – e, a differenza della sua gemella, Signora Giustizia, non è né cieca né sorda né muta. Signora Libertà è ora una donna nera. A differenza del soggetto cartesiano, l’unica cosa esistente che la conosceva intimamente, ella è completamente sociale, già da sempre

¹⁸ In Brasile, per esempio, sia l’amministrazione di Fernando Cardoso che quella di Luiz Lula da Silva si discostarono moltissimo dalla risposta dei governi precedenti alle richieste dei neri brasiliani che avevano creato istituzioni dedicate alla protezione e alla promozione di pratiche culturali afro-brasiliane. Dal 1995 in poi, tuttavia, c’è stato un cambiamento nelle risposte legali e politiche all’esclusione razziale, qualcosa di impensabile durante la costruzione del Brasile come “democrazia razziale”.

determinata da qualcosa che si trova al di fuori di lei, ma senza il quale non sarebbe in grado di esistere, di adempiere alla sua vocazione di assicurare che Libertà e Democrazia rimangano le uniche guide dell’esistenza sociale. Che uno avesse seguito o meno la traiettoria delle politiche della differenza, che uno avesse prestato o meno attenzione al guadagno politico che la differenza culturale aveva acquisito all’inizio degli anni ’90, quando guidava le affermazioni neoconservatrici di una guerra culturale che stava ancora una volta ridisegnando i confini interni degli Stati Uniti, gli ultimi tre anni hanno rivelato a tutti noi il suo significato, dal momento che assistiamo al ridisegnamento dei confini culturali (moralì) del Mondo Libero. Al di là e prima di questa nuova articolazione del bene e del male che si basa sul presupposto che la differenza culturale preceda gli incontri politici e che ci sia qualcosa nella cultura che determina i luoghi possibili che i soggetti in contesa occuperanno, rimane tuttavia la questione di come, alla fin fine, sia fatta questa linea.

Come e perché potrebbe la nerezza, quale significante di differenza culturale, un marcatore di un allontanamento da una autodeterminazione, come ci ha ricordato Fanon (2015) neanche mezzo secolo fa, diventare un significante di libertà? Contro il suggerimento del presidente Bush, penso che non ci sia niente di intrinseco nella nerezza che giustifichi questa potente collocazione. Questa appropriazione è un regalo perdurante del XIX secolo, quello in cui ha regnato la ragione scientifica, quando – come ci ha mostrato Foucault (2016) – il positivo, l’esteriore, l’esistente è stato infine risolto come una dimensione del sovrano, una cosa sia storica che trascendentale, un soggetto conoscente. Quello che voglio dire è che la nerezza è potuta divenire un significante del più importante principio occidentale

solo perché a partire dalla sua articolazione iniziale come significante scientifico è sempre stata una rfigurazione del culturale. Certamente, come tutti sappiamo, nella sua articolazione iniziale nei testi post-illuministi, nerezza significava qualcosa, un “altro dell’occidente”. Eppure, proprio perché ha catturato un modo “altro” di essere ed esistere come esseri umani, può ora svolgere il ruolo di significante dell’occidentalità. Cioè, è perché è un significante di differenza culturale che la nerezza può segnare come culturale la differenza tra gli occidentali Cristiani “amanti della libertà” e gli Arabi Islamici e gli Africani “odiatori della libertà”. Questo è un ruolo che svolge con un certo successo perché, quando un membro di un gruppo razziale subalterno avanza politiche che danneggiano i membri della propria o di un’altra collettività razziale subalterna, esse non possono essere immediatamente definite come casi di ingiustizia razziale poiché sfuggono alla logica dell’esclusione. Sebbene la nerezza del segretario di stato americano annulli il modello additivo – è una donna (gender) che è nipote di un mezzadro, come ha sottolineato George Bush nel suo discorso di nomina – essa ristabilisce la trasparenza che ora è monopolio di soggetti bianchi e non bianchi della libertà.

Quello che voglio dire è che questo nuovo ruolo della nerezza non può essere immediatamente colto se ci si focalizza sulla sua traiettoria come significante politico (di un marcatore di un *luogo* subalterno)¹⁹ nella configurazione sociale degli Stati Uniti. È solo recentemente, dalla fine degli anni ’60, dopo le vittorie dei movimenti per i diritti civili, che essa si è fatta strada nel discorso politico come marcatore di traiettorie socio-storiche distinte. Nel momento in cui abbiamo iniziato a

¹⁹ N.d.T.: leggo qui il primo “of” all’interno della parentesi.

godere di queste recenti conquiste, il discorso neoliberale/neoconservatore degli anni '90 sulle “guerre culturali” e le politiche e la legislazione che ha sostenuto, hanno segnato il consolidamento del culturale come significante della differenza umana. In quel momento, già era evidente che l’egemonia della cultura inaugurava l’utilizzo di nuovi meccanismi di assoggettamento razziale. Sebbene vi siano molti esempi delle sue drammatiche conseguenze, non è troppo presto per noi per impegnarci nel compito critico che fornirà le strategie necessarie per la scrittura di progetti emancipatori che impediranno in maniera più adeguata al culturale di ripetere – su una scala anche più ampia del linciaggio e dell’olocausto – le più orrende politiche del razziale.

Bibliografia

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ang, I., Louis, B. St 2005. ‘Guest editorial: The Predicament of Difference’, *Ethnicities* 5(3): 291-304.
- Appadurai, A. 1996. Disgiunzione e differenza nell’economia culturale globale in Mike Featherstone (ed.) *Cultura globale. Nazionalismo, globalizzazione e modernità*. Roma: SEAM. [1990 ‘Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy’, in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 295–311. London, Newbury Park, CA, New Delhi: Sage.]
- Asante, M. K. 1987. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Augel, M. 1980. *Estrangeiros na Bahia Oitocentista*. Sao Paulo: Cultrix, INL-Ministerio da Educacao e Cultura.

- Bhabha, H. 1997. *Nazione e narrazione*. Roma: Meltemi [1994 *Nation and Narration*. London: Routledge]
- Butler, K. 1998. *Freedoms Given Freedoms Won*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chakrabarty, D. 2004. *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi. [2000. *Provincializing Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.]
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clifford, J. 1997. 'Introduzione: verità parziali' in J. Clifford e G. E. Marcus (ed.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi Editore, Roma, 1997. [1986 James Clifford and George Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.]
- Collins, P. Hill 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: HarperCollins Academic.
- Derrida, Jacques 2012. *Della grammatologia*. Milano: Jaca Book [1976. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press].
- Fanon, F. 2015. *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: ETS [1967 *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Press].
- Foucault, M. 2016. *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Milano: BUR [1994. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.]
- Gellner, E. 1985. *Nazioni e nazionalismo*. Roma: Editori riuniti [1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.]
- Gilroy, P. 1987. 'There Ain't No Black in the Union Jack': *The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.

- . 1993a. *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Culture*. London: Serpent’s Tail.
- . 1993b. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, S. 1996. *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing Chen, eds. London: Routledge.
- Hasenbalg, C. 1979. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, C. and Nelson do V. Silva 1993. ‘Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil,’ *Estudos Afro-Asiáticos* (18): 73–92.
- Hegel, G.W.F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi. [1997. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.]
- Herder, J.G. 2002. *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawn, E. 1994. *Nations and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, F. 2007. *Postmodernismo, ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi. [1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.]
- Lipsitz, G. 1998. *The Possessive Investment in Whiteness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Lowe, L. 1996. *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Lyotard, J-F. 2014. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli [1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.]
- Mudimbe, V.Y. 2007. *L’invenzione dell’Africa*. Roma: Meltemi [1988. *The Invention of Africa*. Bloomington

- and Indianapolis, IN: Indiana University Press.]
- Nina Rodrigues, R. 1900. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Vilizacao Brasileira.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Perry, K.-K. Y. 2004. 'The Roots of Black Resistance: Race, Gender, and the Struggle For Urban Land Rights in Salvador, Bahia, Brazil', *Social Identities* 10(6): 811–31.
- Renan, E. 1994. 'What is a Nation', in Homi Bhabha (ed.) *Nation and Narration*, pp. 8–22. London: Routledge.
- Rezende, C. and Marcia L. 2004. 'Linking Race, Gender, and Class in Brazil', *Social Identities* 10(6): 757–73.
- Risério, A. 1993. 'Carnaval: The Colors of Change', in Larry Crook and Randal Johnson (eds) *Black Brazil*, pp. 249–60. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Rodrigues, J. J. 1993. 'Olodum and the Black Struggle in Brazil', in Larry Crook and Randal Johnson (eds) *Black Brazil*, pp. 43–52. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Said, E. W. 1991. *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri [1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.]
- Scott, J. W. 1999. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Sheriff, R. 2001. *Dreaming of Equality*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Silva, D. F. da 1998. 'Facts of Blackness: Brazil is not (Quite) the United States . . . and Racial Politics in Brazil?' *Social Identities* 4(2): 201–23.
- . 2001a. 'Voicing "Resistance": Race and Nation in the Global Space', in Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (eds) *Identity, Culture, and Globalization*, pp. 427–40. Boston, MA: Brill.
- . 2001b. 'Towards a Critique of the Socio-Logos of

- Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality’, *Social Identities* 7(3): 421–54.
- . 2002. ‘Re-writing the Black Subject’, in Peter Osborne and Stella Sandford (eds), pp. 160–171. *Philosophies of Race and Ethnicity*. London: Continuum.
- . (forthcoming) *Homo Modernus: A Mapping of the Analytics of Raciality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Spivak, G C. 1994. ‘Can the Subaltern Speak?’, in Patrick Williams, and Laura Chrisman (eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, pp. 66–111. New York, NY: Columbia University Press.
- . 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. A cura di P. Calefato, trad. it. A. D’Ottavio, Meltemi Editore, Roma [1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press].
- UN World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance (2001): Durban Declaration and Program of Action, [<http://www.unhchr.ch/pdf/Durban.pdf>].
- UNDP 2004. *Lo Sviluppo Umano Rapporto 2004*. 15. La libertà culturale in un mondo di diversità Torino: Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. 2011. *La società trasparente* Milano: Garzanti. [1992. *The Transparent Society*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.]
- Viesca, V. H. 2000. ‘Straight Out the Barrio: Ozomatli and the Importance of Place in the Formation of Chicano/a Popular Culture in Los Angeles’, *Cultural Values* 4(4): 445–73.