

Cannibalizzare Hegel*

Jamila M. H. Mascot

Tante le strade che portano a Hegel, e tra queste le rotte dell'Atlantico nero. Come ricorda Paul Gilroy in *The Black Atlantic* (1993, 54), la ricezione di Hegel da parte delle diaspore africane vanta una lunga e fruttuosa tradizione, da Cornel West a Frantz Fanon, da W.E.B. Dubois ad Aimé Césaire, da Frederick Douglass ad Amiri Baraka, da C.L.R. James a Martin Luther King. Se per un verso, come testimoniano molti degli scritti raccolti in questo volume, il confronto con la filosofia hegeliana si è spesso sviluppato in forma di critica o replica alla maniera in cui Hegel ha espulso l'Africa dalla storia dello spirito e relegato le popolazioni africane all'inferiorità, per elaborare una *Weltgeschichte* eurocentrata che celebra il destino e la gloria della civiltà occidentale, per altri versi, numerosi interpreti hanno accolto la sfida di pensare con e contro Hegel le strategie speculative di un ribaltamento e/o decostruzione del suo edificio filosofico. Per questi ultimi si tratta di riflettere sugli *usi* possibili del pensiero hegeliano. Come scrive Teshale Tibebu, "Cosa facciamo noi africani *di* Hegel? Cosa facciamo *con* lui?"¹ (Tibebu, *infra* p. 643, *cors. mio*). La questione sollevata da Tibebu

* Testo originale.

¹ Scrive Tibebu: "Cosa facciamo noi africani di Hegel? Cosa facciamo

rinvia indirettamente a un interrogativo fondamentale relativo al rapporto tra filosofie e culture che mira a sondare la possibilità per una qualsiasi formazione filosofica di trascendere la propria origine e provenienza, farsi *travelling theory* e reinnestarsi in contesti geografici e culturali diversi (Said 1983; Mascot 2021).

In un'intervista del 2003 intitolata "Caliban as Philosopher", Linda Martín Alcoff rivolge questo interrogativo (*Can philosophies transcend the cultures that gave birth to them?*) a Paget Henry, autore di *Caliban's Reason* (2000), un volume che intende rintracciare la genealogia e le fonti di una filosofia afro-caraibica attraverso i tortuosi meandri della storia coloniale². La risposta di Henry alla domanda di Alcoff è ambivalente: da un lato Henry celebra la capacità del pensiero filosofico di oltrepassare e negare il proprio contesto di origine attraverso l'astrazione logica e l'autoriflessione fenomenologica, dall'altro riconosce il peso specifico dell'elemento culturale, a cominciare dal linguaggio,

con lui? Come trattiamo lo Hegel che ci dice che la nostra essenza è quella di "uomo animale"? Cosa ne facciamo di questo Hegel che disumanizza gli africani confinandoci all'interno del dominio dei sensi, nello stato di natura, dove la vita è, come direbbe Thomas Hobbes, "sgradevole, brutale e breve"? Come possiamo rispondere allo Hegel che ci nega l'essere e il divenire storico? Quanto fortemente riusciamo a protestare contro qualcuno che definisce il cannibalismo coerente con l'essenza del carattere africano, affermando che il "Ne*ro" è incapace di distinguere tra carne umana e animale e le divora invece entrambe senza discriminare? L'"uomo animale" può rispondere agli "uomini" come Hegel?" (cfr. *infra*, p. 645).

² In *Caliban's Reason* (2000, 3-7) Henry descrive la filosofia afro-caraibica come "una formazione discorsiva complessa, multistrato e sottotestuale" che rappresenta in un certo senso "un discorso minore" nel campo più vasto della cultura caraibica, a sua volta situato nella cornice di una storia imperiale, ovvero all'interno di "un quadro che ha sempre incarnato un compromesso discorsivo diseguale" tra la matrice coloniale dominante e le tradizioni di pensiero locali non immuni ai condizionamenti imposti da tale matrice.

che impregna i contenuti di ogni data filosofia. In ultima istanza per Henry il superamento filosofico della cultura d'origine non è mai assoluto e si sarebbe tentati di concepirlo all'insegna di una *Aufhebung* hegeliana, che toglie ma conserva e non può fare altrimenti (Alcoff e Henry 2003, 148-9). Nella stessa intervista Henry si richiama alla riflessione di Sylvia Wynter sulla condizione epistemica di Calibano quale figurazione allegorica della tradizione intellettuale caraibica (160-1). Mentre Wynter ritiene che la filosofia caraibica d'ispirazione europea – come, ad esempio, il marxismo caraibico – sia condannata irrimediabilmente a dispiegarsi entro i limiti della trappola epistemica coloniale, Henry si adopera invece per reperire nella storia del pensiero caraibico una “filosofia di Calibano” che non sia vincolata al giogo di Prospero (160).

La ricezione di Hegel nel bacino dell'Atlantico nero da parte di autori come C.L.R. James, Césaire, Fanon e Glissant per citarne alcuni (Mascot 2014), testimonia in realtà della molteplicità di *usi ed abusi* (Spivak 2005) a cui è stato sottoposto il corpus hegeliano e che suggerisco di considerare come altrettanti esperimenti di *sabotaggio* concettuale e testuale della gabbia epistemica occidentale operati da una prospettiva anticoloniale (Dhawan 2014). Attraverso una rilettura selettiva, strumentale e partigiana di Hegel, questi autori ambiscono, ciascuno a suo modo, ad affinare le armi della critica della modernità coloniale e del suo lascito contemporaneo. Nelle pagine che seguono proporrò di comprendere tali pratiche di appropriazione, estorsione e distorsione dell'opera hegeliana, talvolta celebrate come espressioni di *ibridazione* o *creolizzazione* culturale³, quali manifestazioni di un *cannibalismo*

³ Rinvio qui alla nota 14 per un approfondimento del concetto di *creolizzazione*. Si veda anche *Eloge de la créolité* (Bernabé, Chamoiseau,

filosofico dagli esiti proficui, soffermandomi in particolare, in conclusione, sulla cannibalizzazione dell'opera di Hegel condotta per mano di Aimé Césaire.

1. Il dritto e rovescio del cannibalismo

Topos della letteratura caraibica e latino-americana (si pensi a Suzanne Césaire, Marise Condé, Oswald de Andrade e Eduardo Viveiros de Castro *entre autres*⁴), il tema del cannibalismo suscitò un vivido interesse presso i filosofi moderni – primo fra tutti Michel de Montaigne che al tema consacrò il suo famoso saggio “Des Cannibales” (1580) – nonché presso i contemporanei, tra cui Sade nel suo *Juliette* (1797), Jacques Derrida (“Il faut bien manger”, 1989) e Michel De Certeau (“Le lieu de l’autre. Montaigne, ‘Des cannibales’”, 1981). L’ossessione dei moderni per il cannibalismo è ovviamente un riflesso della conquista delle Americhe, a cominciare dall’etimologia del termine *cannibale* che deriverebbe da *caniba*, alterazione di *cariba* con cui si autodesignavano/vennero designate le popolazioni native delle Antille⁵. A Cuba, Cristoforo

Confiant 1989).

⁴ Cfr. O. de Andrade, *Manifesto Antropófago* (1928) e E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (2009). Rispetto al cannibalismo poetico anticoloniale di Suzanne Césaire rimandiamo alla conclusione paradigmatica del suo scritto *Misère d’une poésie. John-Antoine Nau: “La poésie martiniquaise sera cannibale, ou ne sera pas”* (1942, 50). Invece, nel caso della scrittrice guadalupeana Maryse Condé, autrice di *Histoire de la femme cannibale* (2003), la poetica cannibalistica ben si esprime nel suo concetto di *mordre en retour* (rimordere o ricambiare il morso) come strategia letteraria di resistenza anticoloniale. Per un approfondimento su entrambe le autrici, si veda Loichot 2013, 141-75.

⁵ L’*Oxford English Dictionary* attesta la comparsa dei termini *cannibal* e *cannibalism* rispettivamente al 1541 e 1631. La derivazione etimologica parrebbe risalire allo spagnolo, e più precisamente a Cristoforo Colombo che nel suo *Diario di bordo* impiegò i sostantivi *canibal* e *cariba* per riferirsi alle popolazioni indigene incontrate nelle Antille.

Colombo incontrò per la prima volta “uomini con muso canino che mangiavano esseri umani”, come riporta nel suo *Diario di bordo* del 4 novembre; i *cariba* diventano allora *canibal* inglobando il connotato canino nella radice (Hulme 1978). Con Shakespeare, Caliban, il selvaggio de *La tempesta* (1610-11), incorpora a sua volta per via di un anagramma l'elemento cannibale. E da lì in poi l'allegoria di Calibano designerà lo schiavo caraibico per antonomasia nonché il suo alter-ego fiero e ribelle, come in *Une tempête*, il riadattamento del dramma shakespeariano ad opera di Césaire (1969).

Progressivamente, come scrive Frantz Fanon, la scienza moderna ha cominciato a inscrivere il gene del cannibalismo nel patrimonio genetico delle popolazioni nere (1952, 97)⁶. Nella tradizione occidentale, il cannibalismo diventa perciò l'indicatore emblematico di un'alterità assoluta e orripilante che contravviene

Le filiazioni sono multiple (ad esempio alcuni interpreti non escludono che *canibal* possa derivare da Gengis *Khan*, dal momento che Colombo pensava di aver raggiunto le Indie Orientali) e lasciano delle domande in sospeso. Non si può determinare con certezza cosa designasse il termine *cariba*, utilizzato a detta di Colombo dalle popolazioni indigene per riferirsi a se stesse, né può dirsi con sicurezza se l'associazione di *cariba* a dei tratti canini (gli *hocicos de perros* di cui parla Colombo) sia all'origine del termine *canibal*. Nel *Diario di bordo* del 23 novembre Colombo racconta di un'isola (*Bohio*) sulla quale, stando a quanto riportatogli dagli indigeni con cui discute, abitano dei *canibales* particolarmente spaventosi; ancora il 13 gennaio poco prima di lasciare *Hispaniola* (Haiti/Repubblica Dominicana) Colombo ricorda che le popolazioni dell'isola erano terrorizzate dai *caribes* mangiatori di uomini. Per una ricostruzione dell'occorrenze di *cariba* e *canibal* in Colombo si veda Hulme 1978.

⁶ Scrive Fanon, in *Peau noire, masques blancs* (1952, 97 - trad. mia): “All'inizio della storia che altri hanno fabbricato per me, il basamento dell'antropofagia è stato messo in bella mostra perché me ne ricordassi. Sui miei cromosomi sono stati individuati alcuni geni di vario spessore che rappresentavano il cannibalismo. Oltre ai geni *legati al sesso*, furono scoperti anche geni *legati alla razza*. Che vergogna, questa scienza!”.

ai valori dell'umanità, incarnazione di una mostruosità senz'appello che Montaigne nondimeno aveva tentato di rovesciare di segno, ridislocando la barbarie dalla parte della presunta civiltà e ascrivendo a quest'ultima "il tradimento, la slealtà, la tirannia, la crudeltà, che sono le nostre colpe abituali" (Montaigne 1965, 210)⁷. Così il colono si rispecchia nel cannibale: non soltanto il mondo coloniale *tout court* appare come un paradiso gastronomico esotico per palati europei avidi divoratori di banane, zucchero, cacao e altri prodotti d'importazione, ma la stessa missione coloniale in senso metaforico assume i connotati di una gigantesca impresa antropofaga di assimilazione forzata delle popolazioni dominate⁸. La cannibalizzazione coloniale dei cannibali

⁷ Scrive Montaigne: "Ora mi sembra che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto mi hanno riferito, se non che ognuno chiama barbaro quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa. Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo laddove, in verità, sono quelli che col nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. [...] Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire 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. Crisippo e Zenone, capi della stoica, hanno pensato, è vero, che non ci fosse alcun male a servirsi della nostra carogna secondo i nostri bisogni, e a trarne nutrimento; come i nostri antenati, assediati da Cesare ad Alessia, decisero di resistere agli assediati che li affamavano mangiando i corpi dei vecchi, delle donne e di altre persone invalide" (Montaigne 1965, 205, 209).

⁸ Per Edouard Glissant, ad esempio, "la pensée de l'Un" che domina la modernità coloniale e postcoloniale procede per assimilazione e/o annichilazione (Glissant 1990). A questa fagocitazione dell'elemento

nativi, inoltre, priva questi ultimi dell'esercizio della ragione, precludendo loro la possibilità di filosofare: Calibano, come nota Paget Henry, è il soggetto barrato della filosofia, personaggio antifilosofico per eccellenza, dal momento che non sa pensare né dar prova di ragione⁹.

Anche in De Certeau e Derrida, il discorso moderno classico sul cannibalismo sviluppatosi all'epoca della conquista delle Americhe, ovvero durante il Rinascimento europeo, subisce un capovolgimento significativo, nella misura in cui le isole caraibiche, precipitate negli ingranaggi del disegno coloniale e popolate di cannibali, appaiono esse stesse vittime di un cannibalismo simbolico, oltreché politico, economico ed epistemico. Quel che interessa qui in particolare è la maniera in cui il tropo del cannibalismo, dapprima utilizzato dagli Europei per designare la barbarie del Nuovo Mondo, viene recuperato in chiave critica per caratterizzare il rapporto coloniale quale relazione improntata al dominio e al possesso, di cui il gesto antropofago esprime l'acme, e il modo in cui questo stesso tropo viene poi infine ulteriormente ribaltato per connotare la riappropriazione e la creolizzazione anticoloniale della propria storia da parte dei popoli colonizzati. L'appetito cannibale delle popolazioni originarie delle isole caraibiche si trova così dapprima rispecchiato nell'immenso e crudele appetito coloniale dell'Occidente e finalmente riscattato nella strategia epistemica decoloniale impugnata dai dannati

colonizzato nel logos occidentale, l'autore oppone il *diritto all'opacità*, la *poetica della relazione* e il *pensiero arcipelagico*. A proposito del confronto di Glissant con Hegel si veda Mascat 2014.

⁹ Si veda quel che scrive Paget Henry in *Caliban's Reason*: "Questa "calibanizzazione" degli africani non poteva che divorare la loro razionalità e quindi la loro capacità di pensiero filosofico. Come essere biologico, Calibano non è un filosofo. Non pensa e, in particolare, non pensa in modo razionale" (Henry 2000, 12 - *trad. mia*).

della Terra per riconquistare e riplasmare la loro identità e cultura.

2. Mangiare l'altro

Rispetto ai concetti di creolizzazione e ibridazione, su cui si dirà di più a breve, il concetto di cannibalismo possiede una carica figurativa di altro calibro, tutta incentrata sul mangiare, che permette di speculare sulla natura di ciò che è commestibile, assimilabile o viceversa indigesto. A proposito della definizione del suo *triangolo culinario*, illustrato in un articolo apparso per la prima volta nel 1965, Claude Lévi-Strauss sottolinea per l'appunto che il cannibalismo è più prossimo alla “tecnica della bollitura [cultura elaborata] che non a quella dell'arrostimento [natura non elaborata]”, perché il consumo di carne umana è una forma di endocucina. D'altra parte, i casi di arrostitimento di cadaveri saranno più frequenti nell'esocannibalismo, quando ad essere divorato è un nemico, che nella pratica dell'endocannibalismo in cui ad essere mangiato è un parente, il quale, in quanto tale, sarà di preferenza cucinato, ovvero bollito (Lévi-Strauss 1965, 19-29)¹⁰. In maniera apparentemente controintuitiva, infatti, per Lévi-Strauss il cannibalismo rituale si colloca sul versante di ciò che è cotto e che ha a che fare perciò con la cultura¹¹.

In una raccolta di articoli apparsi sul quotidiano *La Repubblica* tra il 1989 e il 2000 pubblicata nel volume *Nous*

¹⁰ Su C. Lévi-Strauss si veda il capitolo ottavo intitolato “Cannibalisme et production de l'humain” del volume di M. Kilani, *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, Paris: La Découverte, 2014, pp. 156-91.

¹¹ Cfr. M. Kilani, ‘Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser’, *Études sur la mort* 129 (1), 2006, pp. 33-46.

sommes tous des cannibales, Lévi-Strauss rivisita *entre autres* il tema dell'antropofagia a partire dal prisma della massima di Montaigne per cui "chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage" (Montaigne 1965, 205). Il cannibalismo rivisitato da Lévi-Strauss in "Siamo tutti cannibali" e "Che cosa ci insegna la mucca pazza" si carica di un portato rituale e simbolico che consente all'antropologo di decostruire la rigida separazione tra società primitive e complesse (Lévi-Strauss 2015, 85-92 e 123-31). Da una parte il cannibalismo alimentare indotto dalla fame erroneamente considerato come un fenomeno comune presso i popoli non civilizzati viene circoscritto ad occorrenze estremamente rare e quasi ridotto a una falsa credenza, dall'altro, l'antropofagia si estende a includere una gran varietà di pratiche diffuse nel mondo occidentale di ingestione di sostanze e particelle del corpo umano. Lévi-Strauss elabora così un continuum antropofago che collega il cannibalismo rituale di alcune popolazioni della Nuova Guinea agli interventi di cannibalismo medico terapeutico praticati in Europa¹².

Le modalità del cannibalismo, osserva Lévi-Strauss, appaiono così diverse, e sono così varie le sue funzioni reali o presunte, da far pensare che il concetto comunemente utilizzato non sia definito con sufficiente precisione. Quando si tenta di fissarlo, esso svanisce o si disperde. Il cannibalismo in sé non ha una realtà oggettiva. È una categoria etnocentrica: esiste solo agli occhi delle società che lo proibiscono (Lévi-Strauss 2015, 91).

In questo senso, tutti possiamo dirci cannibali.

¹² Lévi-Strauss fa riferimento, ad esempio, all'iniezione di ormoni estratti da ipofisi umane o al trapianto o all'innesto di membrane cerebrali di esseri umani, interventi terapeutici non esenti da rischi patologici (Lévi-Strauss 2015, 87).

Da tutt'altra prospettiva, in un saggio dedicato all'analisi dei processi di mercificazione della cultura popolare nera negli Stati Uniti intitolato "Eating the Other: Desire and Resistance" (1992), bell hooks suggerisce che il razzismo, l'imperialismo e la dominazione patriarcale operino esercitando la propria supremazia attraverso i meccanismi di appropriazione e divoramento dell'alterità: "È mangiando l'altro [...] che si affermano potere e privilegio", scrive hooks, presupponendo che il consumo dell'altro/a culmini nel risultato di un'assimilazione totale, un'operazione compiuta che non lascia resti (1992, 36 - trad. mia).

Jacques Derrida, invece, in un corso dedicato alla *Rhétorique du cannibalisme* (1990-91) si sofferma a considerare la valenza dei *resti* indigesti che l'ingestione cannibalica non assimila: il mangiare non è mai privo di residui destinati ad essere espulsi, poiché l'altro ingerito resiste all'assorbimento completo. Curiosamente l'interesse che il filosofo manifesta nei confronti del tema del cannibalismo passa per Hegel e si sviluppa contro i presupposti speculativi dello Spirito hegeliano. In *Glas* (1974), ricorda Derrida, "mi ero già interessato alle figure di incorporazione presenti nel pensiero speculativo - la nozione stessa di comprensione come forma di incorporazione. Il concetto di 'Erinnerung', che significa sia memoria che interiorizzazione, gioca un ruolo fondamentale nella filosofia di Hegel. Lo spirito incorpora la storia assimilando, ricordando il proprio passato. Questa assimilazione agisce come una sorta di alimentazione sublimata: lo spirito mangia tutto ciò che è esterno ed estraneo e lo trasforma in qualcosa di interno, di proprio. Tutto viene incorporato nel grande sistema digestivo, nulla è immangiabile nell'infinito metabolismo di Hegel" (Derrida 2009 - trad. mia).

Il discorso sul mangiare consente a Derrida di approfondire la riflessione sui percorsi di costituzione del soggetto¹³. L'assimilazione o interiorizzazione speculativa della differenza/alterità che presiede alla formazione dell'identità/soggetto appare dunque come intrinsecamente antropofaga. Di converso, il gesto antropofago presuppone il cibarsi di un corpo preliminarmente identificato ed assegnato ad una specie e spazio prestabiliti. Il mangiare, perciò, implica sempre l'istituzione di criteri che definiscano chi può mangiare chi e che cosa sia commestibile. Tuttavia, dal momento che bisogna pur mangiare (*il faut bien manger*), osserva Derrida, “la questione morale non è, e non è mai stata, si deve mangiare o non si deve mangiare, mangiare questo e non quello, il vivente o il non vivente, l'uomo o l'animale, ma poiché si deve pure mangiare [*il faut bien manger*] e che sia bene, e che sia buono [...] *come si deve mangiare bene?*”, ovvero come regolare questa pratica dell'incorporazione e dell'introduzione dell'altro? (Derrida 2011, 41, *corsivo mio*).

Per il filosofo, “e-(b)ene mangiare [*bien manger*]” non vuol dire infatti semplicemente inghiottire e ingoiare, bensì *apprendere-a-dare-da-mangiare-all'altro*: “Non si mangia mai da soli, ecco la regola del ‘si deve mangiare bene [*il faut bien manger*]’. È una legge dell'ospitalità infinita” (Derrida 2011, 42). Il soggetto della filosofia moderna, di cui il Sapere Assoluto hegeliano è suprema manifestazione, appare a Derrida come un vettore di onnipotenza carno-fallologocentrico, al tempo stesso virile e carnivoro, e perfino antropofago poiché “le cosiddette culture non antropofagiche, egli nota,

¹³ Ne sono appunto una testimonianza i suoi corsi del 1989 e 1990 sulle “Politiche dell'amicizia” significativamente sottotitolati “Mangiare l'altro” e “Retorica del cannibalismo”.

praticano l'antropofagia simbolica e costruiscono per giunta il loro *socius* più elevato, cioè la sublimità della loro morale, della loro politica e del loro diritto, su questa antropofagia" (Derrida 2011, 41). Così il cannibalismo rovesciato di segno, come già nella riflessione di Montaigne, si trova in Derrida ricollocato per vie diverse al centro della ragione filosofica occidentale, assurgendo a fulcro del pensiero metafisico in quanto fondamento dell'articolazione del soggetto. Di altra matrice è la cannibalizzazione dell'opera hegeliana che prende corpo nel solco della ricezione di Hegel presso le diaspore africane, e di cui i testi di Aimé Césaire possono essere considerati il primo e paradigmatico esempio.

3. Aimé Césaire: assimilazione e cannibalismo

L'importanza accordata qui all'opera di Césaire può essere ricondotta a due ordini di ragioni: per un verso, è possibile considerare l'autore del *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) come il capostipite della ricezione afro-diasporica della filosofia hegeliana, per un altro, è possibile ascrivergli un ruolo non trascurabile nella rimodulazione del topos antropofago in chiave anticoloniale nel contesto della letteratura caraibica. Dapprima proiettato come uno stigma sulle popolazioni delle Antille colonizzate, il cannibalismo rivendicato e riappropriato da parte dei colonizzati diventa una strategia di resistenza e ricostruzione identitaria che passa per la ruminazione della cultura dominante¹⁴. Mentre la *creolizzazione* rinvia

¹⁴ Si veda Loichot 2013 (vii-xxxvi) per una definizione del concetto di *cannibalismo letterario o discorsivo* nella tradizione caraibica. Loichot nota come pur trattandosi di uno stigma coloniale proiettato per lungo tempo sulle popolazioni caraibiche, il topos del cannibalismo è stato rivendicato e impugnato da queste ultime come un'arma privilegiata

tradizionalmente ad un processo di ricomposizione creativa dagli esiti imprevedibili, come sottolinea Edouard Glissant¹⁵, il cannibalismo designa un atto

di resistenza culturale anticoloniale. Il gesto cannibale, del resto, evoca metaforicamente un processo di creazione-distruzione che infrangendo le barriere tra identità e alterità contribuisce a destabilizzare le gerarchie di potere stabilite.

¹⁵ Secondo Glissant “la creolizzazione è imprevedibile, laddove i risultati immediati dell’*incrocio* sono più o meno prevedibili” (Glissant 2008, 83 - *trad. e cors. miei*). Al pari del cannibalismo, la creolizzazione reca in sé le tracce dei vari elementi che la compongono, i frammenti resistenti che non si lasciano dissolvere come nel *métissage* (si veda Glissant e Chamoiseau 2009; Loichot 2013, 149). Paget Henry opera invece una distinzione tra *ibridazione* e *creolizzazione* nel suo contributo al volume *Creolizing Hegel* (2017, 43-60) intitolato “C.L.R. James, Africana Transcendental Philosophy and the Creolizing of Hegel”. Secondo Henry, la dialettica di James è una formazione propriamente *creola*, ovvero un’originale sintesi filosofica di elementi della tradizione *Africana* (G. Padmore, J.J. Thomas, M. Bondsman) ed europea (Hegel, Marx, Trotsky) che muove ben oltre il lascito di queste tradizioni verso la creazione di qualcosa di nuovo. In tal senso, la dialettica di James può essere accostata ad altre ben note formazioni creole come il reggae, il calypso o il romanzo caraibico (Henry 2017, 59-60). A proposito della creolizzazione nella filosofia caraibica si veda anche Henry 2000, 15. Sul tema della creolizzazione rinviamo, infine, al volume *Creolizing Hegel* (2017) curato da Michael Monahan, che solleva un quesito simile a quello discusso qui e affrontato dagli autori dei contributi raccolti in questo libro (Monahan 2017, 9): “In primo luogo, visto ciò che Hegel ha scritto sulla razza, l’antropologia, il genere e il colonialismo, una lettura *creolizzante* della sua opera potrà mai davvero prendere quota? In secondo luogo, nella misura in cui un tale progetto sia realizzabile, il risultato non sarà ancora manifestamente *hegeliano*?” (*trad. e cors. miei*). Monahan propone un’originale rielaborazione del concetto di creolizzazione come movimento dialettico concepito attraverso il prisma della logica hegeliana. Parafrasando Hegel egli afferma che “ciò che è razionale è creolizzante [*what is rational is creolizing*]” (2017, 1). Il libro presenta quindi il sistema hegeliano come il risultato di una sofisticata opera di creolizzazione di concetti e teorie precedenti. Non sono del tutto d’accordo con il punto di vista di Monahan, a cui preferisco l’interpretazione di E. De Negri secondo cui il sistema hegeliano è “un’enciclopedia polemica” che procede al passo di un’operazione di conquista (quasi, si direbbe, coloniale) che “non si propone di colpire a morte il nemico, ma di assegnarlo a un lavoro conforme ai piani del

d'ingestione violento, reattivo e dirompente attraverso il quale i dominati ambiscono a riappropriarsi del canone linguistico, letterario e culturale dominante dando vita a nuove forme e generi che non sono il risultato di un gesto puramente mimetico, ma consapevolmente generativo. Per questo il cannibalismo testuale praticato nella letteratura caraibica stravolge l'opposizione tradizionale tra autentico e derivato, e quella tra divoratore e divorato, nella misura in cui, nella fattispecie, proprio il divorato diventa a sua volta cannibale e quindi assimilatore (non senza residui) della cannibalizzazione coloniale originaria. L'antropofagia si rivela essere un passaggio obbligato per i popoli colonizzati in rivolta contro l'ordine coloniale: poiché la violazione coloniale è irreversibile e incancellabile, la cannibalizzazione anticoloniale non può che fare i conti con il lascito e i resti persistenti di quell'esperienza di cui si nutre e che nondimeno conserva. In letteratura, come anche in filosofia, il cannibalismo testuale si configura come una strategia volta a incorporare elementi, frammenti o segmenti estrapolati da scritti facenti parte del canone in modo tale da mantenere visibile il processo di incorporazione. La riappropriazione, da non confondere con l'imitazione né con il plagio, può assumere, a seconda dei casi, toni critici e di denuncia, oppure impiegare un registro ironico e sarcastico o venire esplicitamente presentata come un tributo consapevole (Loichot 2013, 144-5)¹⁶. Ciò

vincitore" (1943, 167). Il nemico è quindi sempre e comunque conservato in quanto parte della totalità storico-speculativa, ma in quanto dominato e vinto (non *creolizzato*).

¹⁶ "Di conseguenza, è fondamentale definire con precisione cosa si intende per cannibalismo letterario. Si tratta di una strategia discorsiva prodotta a partire da una situazione specifica, quella di un autore coloniale, postcoloniale o minoritario che scrive in una posizione [...] di secondarietà rispetto a una posizione cosiddetta di primo mondo o primaria. [...] Il cannibalismo letterario si avvale di strumenti e tec-

che preme sottolineare è che la cannibalizzazione del canone coloniale, letterario o filosofico, è un processo di ingestione testuale selettivo e analitico che passa per la decomposizione del prodotto originario in unità discrete destinate ad essere a loro volta ricomposte in un nuovo costruito inedito e inatteso. L'idea che dalle rovine della dominazione coloniale possa germogliare una creazione ibrida, distinta e distante rispetto alle proprie origini è convinzione che sostiene ogni impresa di creolizzazione. Il cannibalismo si distingue dalla creolizzazione in quanto pratica antagonista di un intervento volutamente violento, eterodosso e manipolativo nei confronti del canone coloniale da cui possa scaturire la generazione di un motivo autenticamente anticoloniale.

Negli scritti del giovane Césaire l'intento cannibalistico non è un elemento di primo piano. Prevale invece una questione fondamentale, che risuona da vicino con la vocazione della rivista *Tropiques* (1941-45), la rivista fondata e diretta dai coniugi Césaire e da René Menil, la quale si propone di riattivare nel solco della tradizione caraibica delle linee di fuga rispetto alla sopraffazione culturale dell'imperialismo europeo: può l'universo coloniale scrollarsi di dosso “la mostruosa atrofia della voce, l'avvilimento secolare, il prodigioso mutismo” che lo contraddistinguono? (Césaire 1941, 5). Terra sterile e muta, la Martinica evocata da Césaire nella presentazione

niche specifiche, come l'espulsione di segmenti di testi da un canone prevalentemente europeo per incorporarli in un nuovo corpo testuale, con lo sforzo di mantenere visibili queste incorporazioni. [...] Infine, l'atto di cannibalismo letterario è guidato da un intento specifico – vendetta, giustizia, riappropriazione, persino omaggio – e suggellato da un contratto etico con il lettore. Quando compiono atti di cannibalismo letterario, gli scrittori non ingannano il lettore facendogli credere che il testo consumato sia il loro, come nei casi di plagio. Piuttosto, strizzano l'occhio ai loro lettori, che diventano complici della stessa ironia” (Loichot 2013, 145 - *trad. mia*).

del primo numero di *Tropiques* non conosce arte, né poesia, né civiltà. Nulla fiorisce sull'isola, aggiunge Césaire, se non “la lebbra orribile delle contraffazioni” [*la lèpre hideuse des contrefaçons*] (Césaire 1941, 5). Da cui la chiamata alle armi rivolta “agli uomini di buona volontà” affinché si prodighino per generare *una luce nuova*. Sullo sfondo di queste premesse vanno dunque contestualizzati i primi esperimenti letterari di Césaire, che mirano in primo luogo a denunciare le tentazioni dell'assimilazione e muovere alla ricerca di un'origine e di un'identità autentiche e non compromesse dalla violenza coloniale, in apparente dissonanza rispetto agli sviluppi successivi della sua poetica cannibale. “Négreries. Jeunesse noire et assimilation”, il primo saggio di Aimé Césaire pubblicato ne *L'Étudiant noir* nel 1935, testimonia di una tragica consapevolezza del pericolo dell'alienazione delle coscienze nere. Il titolo, una crasi di *nègres* e *rêveries*, si riferisce precisamente a quei miraggi, e al miraggio dell'assimilazione in particolare, di cui gli antillesi come Césaire fanno esperienza una volta espatriati in territorio metropolitano. L'assimilazione, così vagheggiata e ambita, appare a Césaire come una missione fallimentare – dal momento i soggetti coloniali sono destinati a rimanere alieni nel contesto dell'impero – e al tempo stesso nociva – poiché non può che indurre nel colonizzato il disprezzo e l'odio di sé¹⁷. Di qui la necessità di ribellarsi

¹⁷ Da “Négreries”: “Se l'assimilazione non è follia, è certamente scemenza, perché volersi assimilare significa dimenticare che nessuno può cambiare la fauna; significa ignorare l'alterità, che è la legge della Natura” (2013, 246). In seguito nel *Discours sur le colonialisme* (1950) Césaire avrebbe abbozzato un ritratto impietoso degli effetti dell'assimilazione sui popoli colonizzati: “Sto parlando di milioni di uomini strappati ai loro dei, alla loro terra, alle loro abitudini, alla loro vita, alla danza, alla saggezza. Sto parlando di milioni di uomini a cui sono stati abilmente inculcati la paura, i complessi di inferiorità, i tremori, gli inginocchiamenti, la disperazione, la servitù” (Césaire 1955, 13).

contro e liberarsi dalla cultura coloniale dominante e la rivendicazione di una propria autonoma creatività: “I giovani negri di oggi non vogliono né la schiavitù né l’assimilazione, vogliono l’emancipazione. [...] La gioventù nera vuole agire e creare. Vogliono avere i loro poeti e romanzieri che raccontino le loro disgrazie e la loro grandezza: vogliono contribuire alla vita universale, all’umanizzazione dell’umanità; e per farlo, ancora una volta, devono conservare o riscoprire se stessi: è il primato del sé. Ma per essere se stessi bisogna lottare: prima contro i nostri fratelli smarriti che hanno paura di essere se stessi – lo sciame senile degli assimilati; poi contro coloro che vogliono estendere il proprio ego: la feroce legione degli assimilatori” (2013, 247-8 - *trad. mia*).

Se il capolavoro indiscusso di Césaire, il *Cahier d’un retour au pays natal* già complica il tema delle origini, gli scritti della maturità, dalla saggistica al teatro, offrono il ritratto di un autore a proprio agio con l’incorporazione di stilemi e contenuti del canone letterario e filosofico europeo, francofono in particolare. Come esplicitamente teorizzato in seguito, l’assimilazione attiva (l’atto di assimilare) appare a Césaire come l’unica strategia possibile di fronte al rischio dell’assimilazione passiva (il fatto di essere assimilati). Si tratta in altre parole di *assimilare per non essere assimilati*¹⁸: così Césaire conferisce legittimità etica, politica ed esistenziale all’appropriazione/espropriazione del canone coloniale

¹⁸ In varie occasioni Césaire utilizzerà questa formula. Si veda un’intervista del 1981 con Philippe Decraene su *Le Monde dimanche* (Dicembre 6, 1981, 1, 14): “In realtà, ciò che mi ha preservato culturalmente è il contatto regolare con gli africani. Questo contatto ha fatto da contrappeso all’influenza della cultura europea. Senghor, con cui ho vissuto per quasi dieci anni nel Quartiere Latino prima della guerra, ha avuto un impatto notevole sul mio universo personale. Come lui, ho fatto di tutto per assimilare e non essere assimilato” (Césaire 1981, 1 - *trad. mia*).

fino a fare in un certo senso del cannibalismo intellettuale, quale pratica dell'assimilazione resistente, un'arma di sopravvivenza. Hegel, come abbiamo anticipato si colloca al cuore della sperimentazione cannibalistica intrapresa da Césaire.

4. La negritudine e Hegel

Quando Césaire arriva in Francia negli anni Trenta, Hegel irrompe sulla scena filosofica francese grazie alle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* tenute da Alexandre Kojève presso l'École Pratique des Hautes Études. Per un'intera generazione di giovani intellettuali provenienti dalle province dell'impero, tra cui Césaire, la frequentazione della filosofia hegeliana rappresenta un passaggio obbligato per entrare in contatto con il mondo dell'intelligentsia parigina.

La scoperta di Hegel galvanizza immediatamente Césaire. Come avrebbe ricordato più tardi: “quando uscì per la prima volta la traduzione francese della *Fenomenologia* (nel 1939 a cura di J. Hyppolite), la portai subito a Senghor e gli dissi: ‘Ascolta quello che dice Hegel, Léopold: per arrivare all'Universale bisogna immergersi nel Particolare!’” (Nesbitt 2003, xiv). Fin dall'inizio, l'incontro con Hegel rappresenta per Césaire una risorsa intellettuale esplosiva che gli consente di ripensare il rapporto tra questi due termini, l'universale e il particolare, per decostruirne l'antitesi. Così Césaire illustra la lezione dell'insegnamento hegeliano in un'intervista del 1997: “Hegel spiega che non dobbiamo opporre il singolare¹⁹ all'universale e che l'universale non

¹⁹ Césaire usa qui il termini *singulier* anziché *particulier* alterando il senso del binomio originale hegeliano.

è la negazione del singolare, ma soltanto valorizzando il singolare è possibile raggiungere l'universale [...]. In Occidente ci avevano detto che per essere universali avremmo dovuto innanzitutto negare il fatto di essere neri. Al contrario, mi sono detto: quanto più siamo neri, tanto più saremo universali” (Césaire 1997, 4-5)²⁰.

La dialettica hegeliana del particolare e dell'universale è un *Leitmotiv* nella riflessione di Césaire sul significato della *négritude*. Per chiarire la natura, lo statuto e la funzione della negritudine, Césaire ricorre spesso all'aiuto di Hegel: attingendo ad un movimento che ricorda da vicino l'*aufheben* hegeliano, Césaire può affermare che la negritudine non aspira alla riproposizione nostalgica di un passato mitico, ma “consiste piuttosto nell'assumere il proprio passato e farne un punto di appoggio per continuare ad andare avanti” come scrive nel *Discours sur la négritude* (2004, 90). E aggiunge, attingendo ad una metafora viticola: “sì all'ibridazione, no allo sradicamento” (2004, 91). Proprio nel *Discorso sulla negritudine* (1987), troviamo uno dei più espliciti riferimenti a Hegel: “Per conto mio, non ho questa concezione carceraria dell'identità. L'universale, sì. Ma Hegel ci ha mostrato la strada già da molto tempo: l'universale, senza dubbio, ma non come negazione, piuttosto come approfondimento della nostra singolarità. Mantenere la rotta sull'identità – ve lo assicuro – non significa né voltare le spalle al mondo, né appartarsene, non significa guardare al futuro con diffidenza, né impantanarsi in una sorta di solipsismo o risentimento comunitario. Il nostro impegno ha senso solo se è re-radicalamento, ma anche fioritura, superamento e conquista di una fraternità nuova e più vasta” (2004, 92).

²⁰ Si veda anche la già citata intervista con Philippe Decraene (1981) su *Le monde dimanche*: “Hegel scriveva che l'universale non è la negazione del particolare, perché l'universale si raggiunge approfondendo il particolare” (*trad. mia*).

Hegel permette dunque a Césaire di sviluppare in prosa e con i concetti ciò che la sua poetica della negritudine sviluppa in versi ed immagini: la decostruzione del principio di identità e la violazione del principio di non-contraddizione (Césaire 1945, 166)²¹. Richiamandosi a Jean-Paul Sartre, si potrebbe dire che la dialettica della negritudine consente a Césaire di dichiarare in francese il proprio rifiuto della cultura francese e di sviluppare una critica della razionalità coloniale ispirata e supportata da principi che da quella stessa razionalità derivano (Sartre 1948, XVIII)²². Il paradosso è evidente, eppure

²¹ A tal proposito si legga questo estratto del saggio intitolato *Poesia e conoscenza* (Césaire 1945, 166), in cui troviamo diverse risonanze hegeliane che rimandano direttamente della *Logica* di Hegel (*trad. mia*):
 [...] Il giudizio è povero di tutta la ragione del mondo.

L'immagine è ricca di tutta l'assurdità del mondo.

Il giudizio è ricco di tutto il 'pensiero' del mondo.

L'immagine è ricca di tutta la vita dell'universo.

Il giudizio è povero di tutto il razionale dell'esistenza.

L'immagine è ricca di tutto l'irrazionale della vita.

Il giudizio è povero di tutta l'immanenza.

L'immagine è ricca di tutta la trascendenza.

Mi spiego...

Va bene cercare di ricondurre il giudizio analitico al giudizio sintetico; dire che il giudizio suppone la connessione di due concetti diversi; insistere sull'idea che non c'è giudizio senza X; che ogni giudizio è un superamento verso l'ignoto, che ogni giudizio è trascendenza, è pur vero che in ogni giudizio valido il campo della trascendenza è limitato. Le salvaguardie ci sono: legge dell'identità, legge della contraddizione, principio del terzo escluso.

Salvaguardie preziose. Ma anche singolari limitazioni.

È con l'immagine, l'immagine rivoluzionaria, l'immagine lontana, l'immagine che sconvolge tutte le leggi del pensiero, che l'uomo rompe finalmente la barriera.

Nell'immagine: A non è più A.

Voi, le cui tante risate di pernacchia

non siete altro che un gregge di agnelli addomesticati.

Nell'immagine: A può essere non-A [...].

²² Scrive Sartre: "E poiché le parole sono idee, quando il negro dichiara in francese di rifiutare la cultura francese, prende con una mano ciò che rifiuta con l'altra [...]" (Sartre 1948, XVIII - *trad. mia*). Sulle

solo apparente, dal momento che la negritudine, come la dialettica di Hegel, non teme la contraddizione e anzi ne fa un motore di sviluppo della propria vocazione ad appropriarsi e manipolare le armi dei dominanti a vantaggio dei dominati. In questo la *négritude* dimostra d'essere un'operazione manifestamente cannibalistica.

A tal proposito, è interessante soffermarsi sulle occorrenze esplicite di termini correlati alla semantica antropofaga nei testi di Césaire. Nel *Cahier d'un retour au pays natal*, che può essere ritenuto il testo surrealista per eccellenza di Césaire, e per certi versi anche il suo testo più hegeliano, proprio per il tema del ritorno, sebbene non contenga alcun riferimento diretto al filosofo, leggiamo: “Poiché vi odiamo, voi e la vostra ragione, noi ci appelliamo alla demenza precoce *alla follia fiammeggiante del cannibalismo tenace*” (Césaire 1983, 49). Nel celebrare il potere incendiario della negritudine, l'autore contrappone l'impotenza della ragione coloniale alla potenza creatrice della follia anticoloniale. Altrove, riflettendo sulla genesi e composizione del *Cahier*, Césaire afferma che il processo d'invenzione di una letteratura antillese originale obbligava a distruggere tutto per potere creare qualcosa di nuovo sullo sfondo di quella disintegrazione, e conclude che ciò “presupponeva una *violenza cannibale*”. Infine, sempre nel *Cahier*, il poeta richiama lo stigma delle “crudeltà cannibali” tradizionalmente ascritte agli indigeni colonizzati (Césaire 1983, 67-8), nonché la propensione elegantemente cannibale dei popoli colonizzatori evocata dalla “bellezza della faccia stupita di una signora inglese che trova un teschio ottentotto nella sua zuppiera” (Césaire 1983, 41).

contraddizioni del movimento della negritudine si veda anche Wilder 2005.

Il senso dei riferimenti testuali relativamente frequenti di Césaire al cannibalismo non è univoco. Per un verso, come abbiamo già accennato, l’atteggiamento cannibale designa per Césaire una postura resistente che mira a contrastare la violenza dell’assimilazione coloniale subita. Per altri versi, il cannibalismo invocato da Césaire è la strategia espansiva e generativa di un’identità in fieri che “non si sta arcaizzando, divorando se stessa, ma *divorando il mondo*, cioè appropriandosi di tutto il presente, per meglio ri-considerare il passato e, ancora di più, per preparare il futuro” (Césaire 2004, 89 - *trad. e cors. miei*). La cannibalizzazione di Hegel in nome della negritudine si colloca all’intersezione di queste due spinte che animano e sostengono la poetica di Césaire. L’uso parziale e strumentale del corpus hegeliano operato dall’autore del *Cahier* si presta pertanto ad essere annoverato tra quelle pratiche di *sabotaggio affermativo* del lascito della modernità filosofica occidentale che secondo Gayatri C. Spivak (2005, 2012) e Nikita Dhawan (2014) suggeriscono la possibilità di contraddire il verdetto di Audre Lorde circa l’impossibilità di impiegare gli strumenti del padrone per smantellarne la dimora (Lorde 1981).

L’opera di Césaire, e alcune tra le tante variegata espressioni della ricezione contemporanea di Hegel da parte delle diaspore africane di cui questo libro offre una ricca panoramica, dimostrano allora che *cannibalizzare Hegel* è un’opzione possibile, fruttuosa e perfino preferibile alla sua cancellazione dall’alveo della filosofia postcoloniale.

Bibliografia

- Alcoff, L.M., Henry, P. 2003. ‘Caliban as Philosopher: An Interview with Paget’. *Nepantla: Views from South*. 4 (1): 147-63.

- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R. 1989. *Eloge de la créolité*. Paris: Gallimard.
- Césaire, A. 1941. 'Présentation'. *Tropiques* 1-5.
- . 1942. 'Misère d'une poésie. John-Antoine Nau'. *Tropiques* 4: 48-50.
- . 1945, 'Poesie et connaissance'. *Tropiques* 12: 157-70.
- . 1955 [1950]. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine.
- . 1968. *Une tempête (d'après La tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre)*, 3 voll. Paris: Présence africaine.
- . 1981. 'Aimé Césaire, nègre rebelle'. Intervista realizzata da Ph. Decraene, *Le monde*, 7 dicembre. https://www.lemonde.fr/archives/article/1981/12/07/aime-cesaire-negre-rebelle_2725745_1819218.html
- . 1983 [1947]. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- . 2004 [1987]. 'Discours sur la Négritude'. In *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence africaine.
- . 2013 [1935]. 'Négreries. Jeunesse noire et assimilation'. *Les Temps Moderne* 5 (676): 246-8.
- Colombo, C. 2013. *Diario di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*. A cura di G. Ferro. Milano: Mursia.
- Condé, M. 2003. *Histoire de la femme cannibale*. Paris: Mercure de France.
- de Andrade, O. 1928. *Manifesto Antropófago*. In *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. A cura di G. M. Teles. Petrópolis: Vozes 1978.
- de Certeau, M. 1981. 'Le lieu de l'autre. Montaigne, "Des cannibals"'. In *Pour Léon Poliakov. Le Racisme: mythes et sciences*. A cura di M. Olander, 187-98. Bruxelles: Complexe.

- de Montaigne, M. 1580. 'Des Cannibales'. In *Essais*, Livre I (a cura di V.L. Saulnier e P. Viley), chapitre 31, 202-14. Paris: PUF, 1965.
- De Negri, E. 1943. *Interpretazione di Hegel*. Firenze: Sansoni.
- de Sade, M. 2014 [1797]. *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. Paris: La Bourdonnaye.
- Derrida, J. 1974. *Glas*. Paris: Galilée.
- . 2011. "Il faut bien manger" o il calcolo del soggetto (con J.-L. Nancy), Milano: Mimesis.
- . 2009. 'An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion'. A cura di D. Birnbaum e A. Olsson, e-flux, 2. <https://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion/>
- Dhawan, N. 2014. 'Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment'. In *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. A cura di N. Dhawan, 9-78. Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- Fanon, F. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. London: Verso.
- Glissant, E. 1990. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- . 2008. 'Creolization in the Making of the Americas'. *Caribbean Quarterly* 54 (1/2): 81-9.
- Glissant, E., Chamoiseau, P. 2009. 'La créolisation et la persistance de l'esprit colonial'. *Cahiers Sens public* 10 (2): 25-33.
- Hall, S. 2015. 'Creolité and the Process of Creolization'. In *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*. A cura di E. Gutiérrez Rodríguez e S.A. Tate, 14-25. Liverpool: Liverpool University Press.

- Henry, P. 2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge.
- Henry, P. 2017. 'CLR James, Africana Transcendental Philosophy and the Creolizing of Hegel'. In *Creolizing Hegel*. A cura di M. Monahan, 43-60. Lanham: Rowman & Littlefield.
- hooks, b. 1992, 'Eating the Other: Desire and Resistance'. In *Black Looks: Race and Representation*, 21-39. Boston: South End Press.
- Hulme, P. 1978. 'Columbus and the Cannibals: A Study of the Eeports of Anthropophagy in the Journal of Christopher Columbus'. *Ibero-Americanishes Archiv* 4 (2): 115-39.
- Kilani, M. 2006. 'Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser'. *Études sur la mort* 129 (1): 33-46.
- . 2014. *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*. Paris: La Découverte.
- Krell, D.F. 2006. 'All You Can't Eat. Derrida's Course, "Rhétorique du cannibalisme"'. *Research in Phenomenology* 36 (1): 130-80.
- Lévi-Strauss, C. 1965. 'Le triangle culinaire'. *L'Arc* 26: 19-29.
- . 2015. *Siamo tutti cannibali*, Bologna: Il Mulino.
- Loichot, V. 2013. *The Tropics Bite Back. Culinary Coups in Caribbean Literature*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Lorde, A. 1981 [1979]. 'The Master's Tools will never dismantle the Master's House'. In *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. A cura di C. Moraga e G. Anzaldúa, 98-101. Watertown: Persephone Press.
- Mascot, J.M.H. 2014. 'Hegel and the Black Atlantic: Universalism, Humanism and Relation'. In *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*.

- A cura di N. Dhawan, 93-114. Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- . 2021. 'Is Marx for the West and Nativism for the Rest?: Mahdi Amel, *Orientalism*, and the Pitfalls of National Culture'. *Critical Times* 4 (3): 530-42.
- Monahan, M. 2017. A cura di. *Creolizing Hegel*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Nisbett, N. 2013. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Said, E. 1983. 'Travelling Theory'. In *The World, the Text and the Critic*, 226-247. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. 1948. 'Orphée Noir'. In *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. A cura di L. Sédar Senghor, IX-XLIV. Paris: PUF.
- Shakespeare, W. 1610-11. *The Tempest*. London: Penguin Books.
- Spivak, G.C. 2005. 'Use and Abuse of Human Rights'. *boundary 2*, 32 (1): 131-89.
- . 2012. *An Aesthetic Education in the Age of Globalization*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Tibebu, T. 2011. *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Viveiros de Castro, E. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilder, G. 2005. *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago: The University of Chicago Press.