

## **Padroni, padrone, schiavi e le antinomie della modernità\***

*Paul Gilroy*

Ogni Idea inserita nella mente del Ne\*ro è afferrata e realizzata con tutta l'energia della sua volontà; ma questa realizzazione comporta un'ampia distruzione [...] è evidente che la mancanza di autocontrollo distingue il carattere dei Ne\*ri. Questa condizione non consente sviluppo o Cultura, e per come li abbiamo visti fino a oggi, essi sono sempre stati tali. L'unica connessione essenziale tra Ne\*ri ed Europei è la schiavitù ... potremmo concludere che la schiavitù sia stata l'occasione di una crescita dei sentimenti umani tra i Ne\*ri.

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Come l'uomo tratta l'uomo, si vede, per esempio, nella schiavitù dei Ne\*ri, il cui scopo finale è costituito dallo zucchero e dal caffè.

(Arthur Schopenhauer)

\* Paul Gilroy, 'Masters, Mistresses, Slaves, and the Antinomies of Modernity'. In *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, cap. 2, 41-71. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1993. La presente traduzione è tratta dall'edizione italiana: *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Trad. it. M. Mellino e L. Barbieri. Milano: Meltemi, 2019.

Avreste fatto meglio a morire tutti – morire immediatamente, piuttosto che vivere schiavi e lasciare la vostra miseria in eredità alla vostra prosperità. Che voi siate liberi in questa generazione, ecco la vostra unica speranza.

(Henry Highland Garnet)

...le libere colline della vecchia Scozia, dove l'antico "Black Douglass" una volta incontrò i suoi nemici... quasi ogni sua collina, fiume, montagna e lago sono stati resi luoghi classici dai gesti eroici dei nobili figli di questa nazione. Non esiste quasi un ruscello che non sia finito in una canzone, o una collina che non venga accostata a qualche battaglia feroce e sanguinosa tra la libertà e la schiavitù.

(Frederick Douglass)

Da qualche anno, ormai, la teoria sociale, la filosofia e la critica culturale euroamericane ospitano dibattiti aspri e politicamente impegnati sull'ambito e sullo status del concetto di modernità e delle idee correlate di modernismo e modernizzazione. Questi dibattiti non sono sempre stati condotti in modo esplicito e i loro concetti chiave sono stati enunciati in una grande varietà di sfumature, a seconda del particolare contesto della disciplina in cui sono emersi; tuttavia, malgrado una certa mancanza di consistenza nelle loro applicazioni, una sorprendente e coerente serie di scambi ha preso forma. Tali scambi sono stati dominati da una costellazione di posizioni teoriche, di fatto opposte ma per certi aspetti solidali, provenienti da molti dei più eminenti studiosi dell'establishment accademico euroamericano. In effetti, Jürgen Habermas, Jean François Lyotard, Frederic Jameson, e tante altre donne e uomini si sono assunti il compito di esaminare

sia le idee sulla modernità che le caratteristiche della vita contemporanea in Occidente. A volte, questi scrittori si sono occupati di identificare e di rendere conto dei recenti e decisivi cambiamenti nel clima culturale dei paesi sovrasviluppati e nelle loro relazioni col resto del mondo. Numerosi partecipanti al dibattito hanno costruito i propri percorsi intellettuali all'interno della modernità come un modo per demarcare ciò che è nuovo e storicamente originale nella condizione postmoderna contemporanea. Altri autori, invece, hanno analizzato il postmoderno come se avesse semplicemente cancellato o rimpiazzato il moderno e, come Lyotard, non hanno investigato nel profondo la storia del postmoderno, il suo emergere dalla modernità, o la sua relazione con i processi di modernizzazione (Said 1989, 222).

In qualsiasi modo si accostino al loro compito, questi autori condividono una preoccupazione riguardo all'impatto che i cambiamenti del dopoguerra hanno avuto sulle basi cognitive e tecnologiche della vita culturale e sociale nel mondo sovrasviluppato, dove sono stati in grado di intravedere una "sorta di dolore nello *Zeitgeist*" (Lyotard 1986). Il concetto di postmodernismo viene di solito introdotto per enfatizzare la natura radicale o persino catastrofica della rottura tra le condizioni contemporanee e l'epoca del modernismo. Proprio per questo motivo, scarsa attenzione viene riservata alla possibilità che molto di quanto viene identificato come postmoderno possa essere stato preannunciato, o prefigurato, nei lineamenti della modernità stessa. I difensori e i critici della modernità sembrano ugualmente non preoccuparsi del fatto che la storia e la cultura espressiva della diaspora africana, la pratica della schiavitù razziale, o le narrative della conquista imperiale europea possano richiedere

che tutte le semplici periodizzazioni del moderno e del postmoderno debbano essere drasticamente ripensate.<sup>1</sup>

La relazione decisiva tra il moderno e il postmoderno solleva numerose ulteriori questioni, anche perché costituisce una piccola parte di inchieste più ampie sulla continua vitalità di ciò che Habermas (1983) ha definito il “progetto illuminista”. Queste discussioni esprimono più che semplici contributi scolastici alla storia intellettuale dell’Occidente. Hanno sicuramente acquisito un’attualità politica più ampia, particolarmente laddove si sono pronunciate sull’idea del progresso e sulla visione della civiltà in quanto costantemente diretta verso la perfezione grazie ai principi razionali secolari che sostengono tale idea. Habermas e altri, per esempio, hanno focalizzato la loro attenzione sulla relazione tra libertà e ragione, tratto fondamentale del pensiero politico occidentale dalla fine del diciottesimo secolo. Tale approccio ha assunto particolare risonanza in un periodo in cui le trasformazioni tecnologiche e le agitazioni politiche sembrano mettere in pericolo in eguale misura tanto la libertà quanto la ragione.

La ristrutturazione contemporanea delle relazioni politiche ed economiche nei paesi sovrasviluppati ha rimesso in discussione molti degli assunti storici del razionalismo occidentale. Polemizzando con i difensori del razionalismo moderno, alcune voci incredule hanno attirato l’attenzione critica sugli audaci proclami universalistici della modernità occidentale e sulla sua arrogante fiducia nella propria infallibilità. Risulta piuttosto deludente constatare che la posizione degli

<sup>1</sup> Ci sono altre possibilità nel rivoluzionario *Orientalismo* (1978) di E. Said e nel lavoro di diversi critici e storici della cultura che hanno allargato l’orizzonte foucaultiano. Vedi, ad esempio, Hulme 1986 e Mudimbe 1988.

scettici è stata a volte sminuita da un coro di commenti retorici il cui entusiasmo proviene dagli eccessi del poststrutturalismo antipolitico in generale e della critica letteraria decostruzionista in particolare.

Non cercherò qui di ricostruire l'intera complessità di questi scambi. Una serie di autori hanno già fornito una valida letteratura secondaria sulle principali posizioni coinvolte (vedi Berman 1983; Dews, a cura, 1986; Bauman 1987; Huyssen 1986; White 1988; Ingram 1987; West 1986; Jardine 1985; Kolb 1986; McGowan 1991; Connelly 1988). Sono però intenzionato a sottolineare che questo proficuo e inusuale dibattito internazionale è chiaramente legato sia al destino degli intellettuali come casta distinta e autorevole, sia al futuro delle università nelle quali così tanti dei suoi dotti protagonisti hanno trovato un sicuro rifugio. Almeno in Europa, queste istituzioni di insegnamento avanzato sono ventilate dalla gelida brezza della mobilità verso il basso, in un momento in cui la forza e la rilevanza culturale dei loro mandarini, nel proprio ruolo di figure intellettuali pubbliche, vengono drasticamente ridotte. Questa è solo una delle svariate ragioni per le quali è possibile sostenere che ciò che viene sempre più percepito come la crisi della modernità e dei valori moderni può essere meglio compreso come la crisi degli intellettuali, la cui autocoscienza si è basata da sempre proprio su questi elementi<sup>2</sup> (Bauman 1987). Concentrare l'attenzione sul ruolo degli intellettuali all'interno della modernità è un modo importante per mettere allo scoperto il particolarismo che si cela dietro le rivendicazioni universaliste del progetto illuminista che, in teoria, doveva restare valido per l'umanità intera,

<sup>2</sup> Le qualità e i luoghi specifici degli intellettuali neri, i quali solo raramente parteciparono dell'accademia, sono stati messi in evidenza da bell hooks e Cornel West. (Vedi hooks, West 1991).

benché si trattasse di un'umanità definita in modo ristretto. Cosa significhi essere un intellettuale in ambiti che hanno negato l'accesso alla cultura scritta e che hanno incoraggiato al suo posto altre forme di comunicazione è un tema ricorrente in ciò che seguirà.

Le recenti discussioni sulla modernità e la sua possibile eclisse sono anche inseparabili dalla triste sorte delle forze espressamente socialiste nei paesi sovrasviluppati. Sarebbe quindi errato presupporre che l'importanza politica di questo dibattito venga interamente sminuita a causa delle sue origini accademiche e per il fascino che esercita su quegli affiliati dissidenti della borghesia che in passato, con gioia o con rimpianto, allinearono le armi della critica al fianco della critica delle armi del proletariato. Sia i riformisti che i rivoluzionari di sinistra vengono oggi sollecitati alla difesa dei protocolli della ragione secolare e dell'ideale della perfettibilità umana e sociale, a prescindere dal fatto che essa sia portata avanti sotto la bandiera dell'autoemancipazione della classe lavoratrice o sotto l'insegna di filosofie politiche più dichiaratamente modeste e realiste.

Benché possa non contenere il verdetto finale sulla grandiosa epopea euroamericana del progresso e sull'espansione infinita delle forze produttive che è spesso vista, sia da sinistra come da destra, come una precondizione essenziale per l'affermarsi delle libertà sociali e politiche, questo dibattito è importante per diverse ragioni che, fino a ora, dal suo interno non sono state notate. Si può sostenere che gran parte delle supposte novità del postmoderno si dileguino quando questo viene visto sotto la spietata luce storica degli incontri brutali tra gli europei e coloro che hanno conquistato, massacrato e schiavizzato. La periodizzazione del moderno e del postmoderno acquista in questo modo grande importanza

per la storia dei neri d'Occidente e quindi per costruire la cronaca delle mutevoli relazioni di dominazione e subordinazione tra europei e resto del mondo. Essa si rivela essenziale per la nostra comprensione della stessa categoria di "razza" e della genesi e dello sviluppo delle forme successive dell'ideologia razzista. È rilevante, soprattutto, nell'elaborazione di un'interpretazione delle origini e dell'evoluzione della politica nera. Questo compito richiede che si presti molta attenzione alla complessa miscela di idee e di sistemi culturali e filosofici africani ed europei. Un concetto di modernità degno di questo nome dovrebbe, per esempio, contribuire a un'analisi di come le diverse forme di radicalismo, articolatesi attraverso le rivolte dei popoli ridotti in schiavitù, fecero un uso selettivo delle ideologie rivoluzionarie occidentali per poi defluire in movimenti sociali di tipo decisamente anticolonialista e anticapitalista. Infine, la sconfitta del razzismo scientifico, uno dei prodotti intellettuali più duraturi della modernità, e la sua metamorfosi, nel secondo dopoguerra, in forme culturali aggiornate che sottolineano differenze complesse anziché la semplice gerarchia biologica, possono fornire un esempio concreto e rivelatore di ciò che significa lo scetticismo nei confronti della grande epopea della ragione scientifica.

Notare il potenziale di questo dibattito intorno alla modernità per affrontare i temi urgenti della razza e del razzismo non equivale a dire che tutti gli elementi di una sua felice risoluzione siano già evidenziati. In ciò che sembra essere un passo indietro rispetto a quella che possiamo chiamare la grande era moderna, l'interesse per la subordinazione sociale e politica dei neri così come di altri popoli non europei di solito latita nei dibattiti contemporanei sul contenuto e sulle conseguenze culturali, ideologiche e filosofiche della modernità.

Al contrario, una modernità innocente emerge dalle relazioni sociali apparentemente felici che onorarono la vita postilluminista di Parigi, Berlino e Londra. Questi luoghi europei sono stati acutamente depurati da ogni traccia di popoli senza storia le cui vite degradate possono sollevare imbarazzanti domande sui limiti dell'umanesimo borghese. La famosa domanda di Montesquieu (1721) "come si può essere persiano?" resta ostinatamente e caparbiamente senza risposta. Quello che potrebbe essere etichettato come un facile postmodernismo va contro sia la razionalità sia l'universalità mediante un relativismo ovvio e banale; tale posizione non riserva però nessuna promessa per coloro che rifuggono da quella suggestione secondo cui tutti gli stili di vita sono inconciliabili e dall'idea, comunque correlata, che ogni posizione etica o politica è tanto valida quanto ogni altra. L'opera di una serie di autori neri sarà esaminata qui di seguito come parte di un'argomentazione generale in favore della ricerca di basi alternative per l'etica e l'estetica rispetto a quelle che appaiono immanenti all'interno delle versioni della modernità costruite da queste teorie, eurocentriche in modo miope. Questo capitolo analizzerà alcune omissioni e alcune assenze in tali dibattiti così come alcune delle premesse implicite e spesso etnocentriche a partire da cui essi sono stati condotti.

Intendo anche offrire una critica e un correttivo a questi scambi, e il mio interesse fondamentale per la storia della diaspora africana necessita di quel punto d'inizio specifico – l'Atlantico nero – che ho esposto nel primo capitolo. Le esperienze storiche distintive delle popolazioni di questa diaspora hanno creato un corpo unico di riflessioni sulla modernità e i suoi malcontenti ancora oggi costantemente presente nelle lotte politiche e culturali dei loro discendenti. Voglio portare al centro

dell'attenzione elementi di questa sequenza alternativa di indagini sulla politica della vita in Occidente. Questa "tradizione" discontinua è stata interrotta dal predominio delle élite culturali europee e americane le cui forti voci moderniste hanno dominato il clamore dei discorsi politici e filosofici che ci stanno ossessionando sin dal diciottesimo secolo. Ad ogni modo, sto suggerendo qui qualcosa di più della semplice inclusione correttiva di quei commenti neri sul moderno a lungo trascurati dalla storia intellettuale occidentale. Non intendo soltanto mettere in dubbio la credibilità di una concezione accurata e olistica della modernità, ma discutere anche del capovolgimento della relazione tra margine e centro così come è comparsa all'interno dei discorsi dominanti della razza "dominante". In altre parole, sto cercando di contribuire a un lavoro intellettuale di ricostruzione che, attraverso un'analisi della storia culturale dei neri nel mondo moderno, ha un peso determinante sulle idee di ciò che l'Occidente è stato e di ciò che è tuttora. In un primo momento, questa operazione richiede un ritorno al rapporto tipicamente moderno tra padrone e schiavo ed esige un suo ripensamento. Vedo questo lavoro come un complemento e un'estensione dell'opera delle filosofe femministe che si sono opposte alla rappresentazione della donna come simbolo dell'altro represso o irrazionale, della razionalità identificata con il maschile. La loro esposizione di ciò che Rosi Braidotti (1991) definisce "la distinzione sessuale non riconosciuta e mascherata che sta al cuore della filosofia" può essere messa in relazione con l'archeologia delle icone dei neri che appaiono come simboli del disordine irrazionale o come un mezzo per celebrare la forza della natura umana incorrotta dalla decadenza del progresso civilizzatore. In entrambi i casi, i neri godono di una posizione subordinata nel sistema

dualistico che riproduce il predominio del legame tra razza bianca, mascolinità e razionalità.

### **La schiavitù e il progetto illuminista**

Se bisogna credere a noti autori come Jürgen Habermas e Marshall Berman, la promessa non mantenuta del progetto dell'Illuminismo moderno resta una risorsa assillante ma nondimeno stimolante che potrebbe ancora oggi essere in grado di guidare la pratica delle lotte sociali e politiche contemporanee. In contrasto con questa visione, sostengo che la storia della diaspora africana e il riassetto del rapporto tra modernità e schiavitù richiedano una revisione più esauriente dei termini in base ai quali i dibattiti sulla modernità sono stati costruiti, più di quanto ciascuno degli accademici partecipanti a questi dibattiti sia disposto a concedere. Malgrado le numerose qualità positive del lavoro di Berman, la coinvolgente universalità del suo argomento lo porta a parlare piuttosto frettolosamente della "fondamentale unità esistente tra la coscienza moderna e l'ambiente moderno", trasmessa in modo istintivo dalla "prima grande corrente di scrittori e pensatori sulla modernità - Goethe, Hegel, Marx, Stendhal e Baudelaire, Carlyle, e Dickens, Herzen e Dostoevskij" (Berman 1983). Al di là del loro notevole eurocentrismo, osservazioni come questa sembrerebbero non solo avallare una visione della modernità come rottura assoluta con il suo passato, ma anche negare la possibilità che ciò che rende distintivo il sé moderno possa risiedere nel suo essere necessariamente un'entità fratturata o composita. Partendo dalla prospettiva di Berman, il forte impatto di questioni come la "razza" e il genere sulla formazione e la riproduzione dei sé moderni può essere accantonato

troppo facilmente. In effetti, la possibilità che il soggetto moderno possa essere localizzato in configurazioni storicamente specifiche e inevitabilmente complesse di individualizzazione e personificazione – nero e bianco, maschio e femmina, signore e servo – non è prevista. Berman riconcilia queste difficoltà sostenendo che “gli ambienti e le esperienze moderne superano *tutti* i confini etnici e geografici, di classe e di nazionalità, di religione e di ideologia: in tal senso, si può davvero affermare che la modernità accomuna tutto il genere umano” (Berman 1985, 25, corsivo mio). Ciò potrebbe essere letto come il suggerimento che una modernità onnicomprensiva influenzi ciascuno in modo uniforme ed essenzialmente simile. Questo approccio va quindi in senso contrario sia al mio interesse per le variazioni e le discontinuità dell’esperienza moderna, sia alla natura decentrata e inevitabilmente plurale della soggettività e dell’identità moderne.

Come Habermas, Berman (1971, 317) fa alcune temerarie affermazioni in merito al lascito politico e ideologico dell’Illuminismo: “queste immagini e idee forniscono una ricca eredità al pensiero politico moderno e formano una specie di agenda per tutti i movimenti radicali dei due secoli scorsi”. Egli nota poi con acume, ma anche con una certa tristezza, che Montesquieu e Rousseau “ci hanno lasciato un programma, ma *nessuna utopia*” (ib., corsivo mio). Vedremo più avanti che le espressioni del radicalismo dell’Atlantico nero, analizzate nei capitoli successivi, hanno acquisito in maniera coerente e a volte hanno anche affinato i loro toni utopistici. Uno dei miei obiettivi è quello di difendere questa scelta e di illuminare le forze occasionali che essa ha fornito alla politica e l’estetica della diaspora.

Altrove, in un interessante scambio di vedute con Perry Anderson (Berman 1984a, 144), Berman si spinge sino a suggerire che il proprio desiderio, assolutamente degno di lode, di rimanere il più vicino possibile agli insinuanti ritmi della vita quotidiana, e la propria ammirevole convinzione che gli intellettuali di sinistra debbano coltivare la capacità di leggere i simboli delle strade, sfidando le pressioni contemporanee che vogliono portarli al contrario verso il ritiro in uno stato contemplativo, sono entrambi prodotti validi di questa prospettiva modernista. Sebbene non immuni dal fascino dell'esoterico, per svariate ragioni gli intellettuali neri, molti dei quali non hanno ricoperto posizioni accademiche, hanno sempre trovato più semplice restare in contatto con il livello di cultura che Berman giustamente ritiene tonificante.

Lo stesso insieme di questioni viene messo ancora più a fuoco quando, in un altro articolo, Berman (1984b) descrive un suo ritorno all'area del South Bronx dove trascorse la sua giovinezza. I breakdancers e i graffitisti che osserva muoversi tra le ombre di quel desolato paesaggio urbano non possono essere così facilmente chiamati in causa per il modernismo onnicomprensivo che egli cerca di affermare. La loro storia, che malgrado tutta la sua attrattiva non entra direttamente nei racconti di Berman sul fascino vertiginoso e sul potenziale democratico della società moderna, ha origine da istituzioni dell'emisfero occidentale distintamente moderne come la piantagione di zucchero (Moreno Fraginals 1976). Essa costituisce il retroterra di una varietà del pensiero sociale – un movimento o una sequenza di movimenti della politica culturale e della cultura politica – che rappresenta una componente estremamente ambigua della visione modernista di Berman e ha ben poco a che vedere con la

modernità innocente europea che compare nei dibattiti più ampi ai quali egli partecipa. Più in là vedremo nel dettaglio come gruppi specifici di intellettuali neri – ancora una volta non semplici scrittori – hanno analizzato e cercato di fare i conti con la loro relazione necessariamente ambivalente con l’Occidente e le sue dubbie eredità politiche. Per ora basti notare che anche i loro discendenti contemporanei e le forme culturali protettive del radicalismo nero sollevano interrogativi in merito all’assunzione dell’intersoggettività simmetrica che compare in tanta parte di questo discorso sulla natura della modernità e della modernizzazione. In base a questa considerazione, non deve sorprendere se Berman si riferisce a coloro che riescono a cavarsela tra le rovine del South Bronx semplicemente come a “eroi della classe operaia” (Berman 1984b, 25), come se la loro appartenenza o affiliazione a una classe operaia identificabile e coesa sia un fatto lampante che in qualche modo conferma il suo senso degli effetti centripeti della modernità.

Vorrei mettere in rilievo che Berman non è stato qui scelto per essere attaccato, e che anzi sento una certa affinità con la sua persuasiva e stimolante analisi della modernità e con le scelte politiche che l’accompagnano. Evidenziare alcune dimenticanze nella sua descrizione del moderno non deve portare a trascurare il fatto che egli, a differenza di molti dei suoi colleghi, almeno nota la presenza nera e ispanica tra le rovine della città moderna. Potrà non essere interessato all’impatto delle categorie e dei significati razziali nell’opera di quei modernisti “intuitivi” come Hegel, ma sicuramente riconosce i prodotti culturali contemporanei della storia nera moderna e cerca di ritrarre il loro valore positivo. Berman (1984b, 17) apprezza persino il fatto che “non molto della (loro) arte viene prodotto nella forma di

merce destinata alla vendita”. Ad ogni modo, nessuna di queste importanti intuizioni gli impedisce di annettere le forme culturali dell’Atlantico nero a un’immagine della classe operaia. Su piccola scala, l’incapacità di Berman di dare il giusto peso alla pluralità, che io credo sia parte integrante del moderno, solleva ulteriori gravi problemi sulla sua presentazione della continuità dell’identità moderna e dell’unità totalizzante con cui egli investe la sua concezione dell’esperienza moderna.

Mettere in evidenza alcuni aspetti della peculiarità delle esperienze nere moderne non deve essere inteso come un’occasione per rappresentare il confronto tra i valori regionali di un settore distinto o di una comunità separata e il supposto universalismo della razionalità occidentale. Non sto suggerendo qui che le tracce contemporanee della storia intellettuale nera includano o facciano anche solo riferimento a un mondo che è incommensurabile rispetto a quello degli schiavisti del passato. Questa sarebbe una facile scorciatoia, perché concentrando l’attenzione sulla schiavitù razziale e sulle sue conseguenze dobbiamo prendere in considerazione una relazione storica nella quale la dipendenza e l’antagonismo sono strettamente legati e in cui le critiche nere mosse alla modernità possono anche diventare, in certi sensi del tutto significativi, la sua affermazione. La chiave per comprendere questo processo sta non tanto nella separazione frettolosa delle forme culturali di entrambi i gruppi in una qualche tipologia etnica, ma nella conoscenza dettagliata ed esauriente della loro complessa interpenetrazione<sup>3</sup>. Le conquiste intellettuali e culturali dei popoli dell’Atlantico nero esistono in parte all’interno

<sup>3</sup> Oggi iniziano a comparire studi sul sincretismo culturale incentrati sull’esperienza di tutti i giorni. Segnalo, come uno dei migliori esempi, quello di Mechal Sobel (1987).

e non sempre in contrapposizione alla grandiosa epopea dell'Illuminismo e dei suoi principi operativi. Gli esili steli di tali conquiste si sono rinforzati grazie al sostegno delle politiche e delle lettere occidentali. Benché i tropi linguistici e i temi politici e filosofici africani restino ancora visibili per coloro che vogliono vederli, essi sono stati spesso trasformati e adattati dalle loro traduzioni nel Nuovo Mondo a un punto tale per cui questioni scottanti come quelle delle essenze purificate o delle semplici e nude origini perdono ogni significato. Queste formazioni politiche nere si trovano simultaneamente sia all'interno sia all'esterno della cultura occidentale, che è stata la loro matrigna. E questa complessa relazione fa risaltare ancora una volta il bisogno di un impegno critico rispetto al modo in cui la modernità è stata teorizzata e periodizzata dai suoi difensori e dai suoi critici più entusiasti. Purtroppo, entrambi questi gruppi sono stati ugualmente fiacchi nel percepire la centralità delle idee di razza e di cultura nel corso delle loro indagini.

Come Berman, il cui lavoro ha subito la sua influenza, Jürgen Habermas trasmette con i suoi scritti una profonda fiducia nel potenziale democratico della modernità. La modernità viene qui intesa come una configurazione distinta con delle proprie caratteristiche spaziali e temporali definite soprattutto dalla coscienza della novità che circonda l'emergere della società civile, dello stato moderno, del capitalismo industriale. Nessuno dei due scrittori accetterebbe che il potenziale normativo di questa nuova era sia stato esaurito, ma il loro non è un entusiasmo positivistico o naïf. La modernità viene appresa attraverso i suoi controdiscorsi e viene spesso difesa unicamente a partire dai suoi elementi controfattuali, eppure la loro analisi rimane sostanzialmente immune dalle storie di barbarie che sembrano invece essere un tratto prominente

di quella breccia, sempre più larga, che divide l'esperienza moderna dalle aspettative moderne. C'è una scarsa consapevolezza, per esempio, del fatto che l'universalità e la razionalità dell'Europa e dell'America "illuminate" furono usate per sostenere e ricollocare, piuttosto che per sradicare, un ordine basato sulla differenza razziale ereditato dall'era premoderna. Così la figura di Colombo non appare come il complemento dell'abbinamento standard Lutero/Copernico, implicitamente utilizzato per contrassegnare i limiti di questa particolare visione della modernità. Gli interessi coloniali di Locke e gli effetti della conquista delle Americhe su Cartesio e Rousseau sono semplicemente non-questioni. In tale contesto, risulta ben poco sorprendente che, pur se considerata senz'altro rilevante, la storia della schiavitù venga in qualche modo attribuita ai neri. Diventa la nostra proprietà speciale piuttosto che una parte dell'eredità etica e intellettuale dell'Occidente nella sua interezza<sup>4</sup>. Questo aspetto è solo in parte preferibile a quella convenzionale risposta alternativa che vede la schiavitù delle piantagioni come un residuo premoderno, che scompare ogni volta che si rivela fundamentalmente incompatibile con la razionalità illuminata e con la produzione industriale capitalistica.

Come buona parte degli ex schiavi e degli abolizionisti, Habermas è tenacemente impegnato nella causa che vuole la società civile borghese vivere all'altezza delle sue promesse politiche e filosofiche. Derivando la sua teoria della modernità dall'opera di Kant e Hegel, egli individua le sue crisi contemporanee ma sostiene che possano essere risolte soltanto all'interno della modernità stessa attraverso il completamento del disegno illuminista. C'è forse dell'ironia nel vedere i seguaci del materialismo

<sup>4</sup> Il lavoro di David Brion Davis costituisce qui un'importante eccezione, ma egli resta un americano e uno storico.

storico difendere proprio quella razionalità umanistica che, per molti anni, fu uno dei loro maggiori nemici intellettuali. Habermas riconosce i legami profondi esistenti tra l'idea della modernità e lo sviluppo dell'arte europea, che è in grado di agire come mezzo per la ricomposizione dei momenti frammentati della ragione. Utilizzando Weber e Nietzsche, egli definisce la modernità anche attraverso il suo superamento delle visioni del mondo religiose e attraverso il processo di razionalizzazione culturale in base al quale la scienza, la morale e l'arte vengono separate in sfere autonome, ognuna delle quali governata dalle proprie regole epistemologiche e dai propri processi di convalidazione. La differenziazione di queste sfere di valore è caratterizzata da un'enfasi sul decentramento e sulla riflessività. In questo senso, la modernizzazione del vivere vede i concetti di autenticità, di etica e di estetica estremamente differenziati mentre il moderno viene identificato nella spaccatura tra le sfere d'azione del secolare e del sacro apertasi con la morte di Dio e con il conseguente vuoto al centro del vivere. Questa divergenza procede strettamente articolata con la reificazione della coscienza che può essere appresa nella separazione delle culture specialistiche dal mondo reale e nella colonizzazione di quest'ultimo da parte di forme degradate di pseudoragione, le quali servono solo a integrare e rendere funzionale il sistema sociale. In queste condizioni, la coscienza quotidiana diventa una "coscienza frammentata", scissa dall'opportunità di un impegno in pratiche riflessive e autocritiche o dalla possibilità di analizzare l'esperienza in termini di distinti standard cognitivi, pratici ed estetici.

Habermas non segue Hegel nel sostenere che la schiavitù è in se stessa una forza modernizzante, nel senso che porta sia il padrone che lo schiavo prima

all'autocoscienza e subito poi alla disillusione, costringendo entrambi a confrontarsi con la triste scoperta che il vero, il buono e il bello non hanno un'unica origine condivisa. Questo è probabilmente dovuto al fatto che, sebbene la teoria sulla modernità di Habermas sia molto influenzata da Hegel, la sua impronta kantiana la esonera dall'esplorare la dialettica tra padrone e schiavo alla radice dell'allegoria hegeliana della coscienza e della libertà. Tornerò su questo punto più avanti. È comunque interessante rilevare che quando Habermas fa infine riferimento al rapporto padrone/schiavo si preoccupa soltanto delle dimensioni psicologiche dell'allegoria. Egli cita l'osservazione di Hegel secondo cui sono solo i "selvaggi mogul" ad avere il loro Signore al di fuori di se stessi mentre i prodotti più autentici della modernità europea restano schiavizzati anche quando portano il loro Signore dentro di sé (Habermas 1985). È particolarmente deludente il fatto che egli non abbia sentito l'esigenza moderna che i padroni europei debbano considerare il loro altro schiavizzato come degno di un commento più approfondito. Habermas è acuto nel riconoscere come il resoconto di Hegel sul rapporto padrone/schiavo sia stato nascosto in molti degli scritti dei teorici contemporanei della modernità. Egli fornisce questo resoconto sul particolare significato dell'opera di Hegel nel dare inizio al dibattito sulla modernità che prefigura discussioni contemporanee:

Hegel non è il primo filosofo che appartiene all'età moderna, ma è il primo per il quale la modernità sia divenuta un problema. Nella sua teoria diviene per la prima volta visibile la costellazione concettuale fra modernità, coscienza del tempo e razionalità. Lo stesso Hegel alla fine fa saltare questa costellazione, perché la razionalità elevata a Spirito assoluto neutralizza le condizioni in base alle quali la modernità ha raggiunto una coscienza di se stessa. (Habermas 1985, 4)

Queste parole rafforzano l'idea che valga la pena fare un viaggio a ritroso sino a Hegel. Sforzandosi di specificare il valore di questi stessi problematici passi, lo storico David Brion Davis li descrive così:

Fu il genio di Hegel a dotare la signoria e la schiavitù di una tale ricca risonanza di significati che il modello potrebbe essere applicato a ogni forma di dominazione fisica e psicologica. [...] Dopotutto, Hegel tramandò un messaggio che avrebbe avuto un profondo impatto sul pensiero futuro [...] non possiamo aspettarci nulla dalla grazia di Dio o dalla grazia di coloro che esercitano il potere terreno nel Suo nome o nel nome di altri; la vera emancipazione dell'uomo, sia fisica che spirituale, deve sempre dipendere da coloro che hanno sopportato o superato qualche forma di schiavitù. (Brion Davis 1975)

Brion Davis non è il solo a cercare di difendere una lettura più direttamente sociale del testo hegeliano rispetto agli interessi più strettamente circoscritti ed essenzialmente psicologici di Habermas. Gli scritti di Alexander Kojève sono stati particolarmente importanti nel rendere popolare un'interpretazione del rapporto padrone/schiavo che, senza scivolare verso un'analisi letterale, è allo stesso tempo meno psicologica e più storicamente specifica di quanto non sia di moda attualmente<sup>5</sup> (Kojève 1969; Bulhan 1985). L'identificazione di Kojève di un'impasse esistenziale che si sviluppa dalla dipendenza del padrone dallo schiavo è interessante anche perché sembrerebbe offrire un punto di partenza valido per l'analisi dell'estetica moderna. Questi brani di Hegel e la loro influente interpretazione a opera di

<sup>5</sup> Resta profonda la divisione tra coloro che, come Deleuze (1983), ritengono che Hegel abbia sostenuto la tesi secondo cui il "futuro appartiene allo schiavo" e altri autori che hanno interpretato invece questo pensiero hegeliano in riferimento a un mondo liberato *tout-court* dalla relazione padrone-schiavo.

Kojève sono stati ampiamente ripresi dalla teoria sociale e psicoanalitica, formando, ad esempio, un'importante parte del background delle revisioni parigine di Richard Wright del marxismo e delle sue appropriazioni della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Essi sono stati motivo di grande interesse anche per le scrittrici femministe che sono tornate all'allegoria di Hegel (attraverso *Storia e coscienza di classe* di Lukács) come parte del loro percorso verso la messa in luce di nuove "epistemologie posizionate" (Harding 1986, 158; Hartsock 1983, 240), vale a dire particolari prospettive sociologiche o esperienziali dalle quali possa procedere una conoscenza del mondo incentrata sull'essere donna. Questo è un dibattito ampio e non può essere ricostruito nella sua interezza in questa sede. Ad ogni modo, è stato portato ad avere una certa influenza sulla storia e la politica culturale nera moderna da un certo numero di autrici femministe, in particolare da Patricia Hill Collins, le cui argomentazioni in favore di un'epistemologia posizionate (*standpoint epistemology*) delle donne nere sono condotte più o meno con lo stesso spirito critico, ricostruttivo e revisionista che guida qui il mio ragionamento<sup>6</sup>. Hill Collins sostiene che le tradizioni occidentali di pensiero, e il pensiero sul pensiero a cui le scienze umane sono legate, hanno cercato in modo sistematico di separare queste attività privilegiate dal semplice essere. Nella sua prospettiva, questo ragionamento è legato alla critica degli effetti funesti del pensiero binario o dualistico in cui uno dei due soggetti della coppia cognitiva è sempre

<sup>6</sup> Il concetto di Hill Collins di "outsider interno" può, ad esempio, essere certamente assimilato alle nozioni di "doppia coscienza", "doppia visione" e "spaventosa obiettività" discusse nel mio testo. È interessante notare che questa studiosa non ha cercato nel suo lavoro di legare tale tema con la storia di queste idee nella cultura politica africano-americana (vedi Hill Collins 1986, 14-32).

dominato dalla sua altra metà repressa e sottomessa – maschio/femmina, razionale/irrazionale, natura/cultura, luce/buio.

Sebbene condivida gran parte della diagnosi di Hill Collins su questo stato delle cose, non condivido però le sue soluzioni. La sua risposta alla separazione occidentale tra pensiero (e pensiero sul pensiero) ed essere è quella di far crollare l'uno nell'altro affinché formino un'unità funzionale da poter celebrare in modo acritico. Hill Collins utilizza una versione femminista di questo ragionamento come un dispositivo analogico per capire cosa possono fare le donne nere per produrre una teoria critica capace di rivolgersi alle loro esperienze di marginalizzazione dalla ricerca di verità e dalle attività interpretative. La sua tesi inizia con una discussione sulla costruzione sociale della "razza" e del genere. Non esiste una donna nella sua "essenza" o una donna "in generale" che possa mettere a fuoco il progetto di emancipazione della politica femminista; di conseguenza un'epistemologia femminista deve procedere necessariamente mediante la costruzione di un particolare punto di vista rivolto proprio a tale mancanza. Tale operazione viene compiuta con uno spirito disilluso sulla fede che l'esperienza essenzialmente femminile possa agire come garante delle rivendicazioni di un sapere o di una conoscenza femministe. Nel discorso femminista (non nero), i termini donna e femminista vengono distinti e devono restare separati affinché la critica possa operare in modo plausibile. Hill Collins non fornisce qui nessuna controargomentazione al presunto valore superiore di una comprensione essenzialista della soggettività femminile nera. In questo senso, un'altra versione dell'essentialismo razziale sembra farsi strada dalla porta di servizio, benché Hill Collins stessa la bandisca platealmente dalla porta principale. Nella sua

trasposizione, il termine “nero” ha un doppio compito. Ricopre la posizione del conoscere e dell’essere. Le sue dimensioni epistemologiche e ontologiche sono assolutamente congruenti. La loro semplice unità espressiva aggiunge un atto di affermazione politica a questa presa di posizione filosofica: “essere nero comporta sia l’esperienza della dominazione bianca sia la valutazione, come individuo e come gruppo, di una coscienza afrocentrica indipendente e stabile” (Hill Collins 1991, 27)<sup>7</sup>. L’uso contraddittorio che Hill Collins fa del termine afrocentrico, a volte come sinonimo di nero, altre come equivalente al senso della parola “femminista” contrapposta a quella di “donna”, non aiuta certo a diminuire la confusione che deriva da affermazioni come questa: “Anche se continuerò a usare il termine ‘pensiero femminista afrocentrico’ in modo intercambiabile con la frase ‘pensiero femminista nero’, credo che essi siano concettualmente diversi” (Hill Collins 1991, 40).

Hill Collins sottolinea ripetutamente che il punto di vista epistemologico da lei esplorato si “autodefinisce”. Questa formulazione appare in un punto dove nella sua scrittura viene importata, per così dire, una versione di avanguardia classicamente “leninista”. La massa delle donne nere ha esperienze che aprono la strada a forme uniche di coscienza. Tuttavia, esse non sono in grado di “articolare” la loro visione e quindi hanno bisogno di essere aiutate in questo compito da un’élite di intellettuali nere in grado di vaccinare efficacemente la gente comune con i prodotti della loro teorizzazione critica, generando

<sup>7</sup> Lo zelo decostruzionista con cui Hill Collins pressa i suoi lettori affinché abbandonino gli assunti epistemologici tradizionali si esaurisce dopo aver legato le nozioni di “donna” e di “intellettuale”. Si dilata quindi molto prima che Hill Collins arrivi alle parole chiave “nero” e “afrocentrico”, che appaiono immuni alla sua operazione critica (vedi Hill Collins 1991, 17).

in tal modo la resistenza. Tale gruppo si occupa anche di ciò che sembra essere una funzione disciplinare di bassa intensità in aree della politica nera diverse dalle lotte femministe:

Le intellettuali nere che articolano una visione autonoma e autodefinita sono nella posizione ideale per esaminare l'utilità di coalizioni con altri gruppi, sia di studio che attivisti, allo scopo di sviluppare nuovi modelli per il cambiamento sociale. (Hill Collins 1991, 32-33)

Qualsiasi cosa si pensi delle strategie politiche qui sottintese, è certamente sorprendente come l'immagine di un soggetto razziale integrale, umanista e completamente cartesiano sostenga e animi la costruzione del sé situata al centro di questo "punto di vista delle donne nere – quelle esperienze e idee condivise dalle donne africanoamericane che forniscono un angolo di visione unico del sé, della comunità e della società" (Hill Collins 1991, 23). L'elisione di nero e africano-americano in questo brano è sintomatica di altri problemi che saranno esaminati in seguito. In ogni caso, come dobbiamo valutare il fatto che il sé venga sempre al primo posto in questa litania? Attraverso quale comprensione del sé si può mettere a fuoco il soggetto della politica nera? Le risposte di Hill Collins a queste domande suggeriscono che un radicamento negli assunti dell'Illuminismo continui, malgrado i gesti ostentati di disaffiliazione. Le rivendicazioni di questa conoscenza basata sull'esperienza, mediate semmai da input dell'avanguardia intellettuale, finiscono semplicemente con il sostituire il punto di vista delle donne nere a quello precedente, radicato nelle vite degli uomini bianchi. Tutto questo può avere un certo valore come correttivo a breve termine, ma è meno radicale e certamente meno stimolante della possibilità di poter andare oltre il

desiderio di collocare le nostre rivendicazioni sul vivere di questi soggetti ideali, stabili e completi. Malgrado tutto il suo evidente maschilismo ed eurocentrismo, l'allegoria di Hegel è relazionale. Può essere utilizzata per evidenziare il valore dell'incorporare il problema della formazione del soggetto sia nella pratica epistemologica che in quella politica. Questo significherebbe anche seguire le tracce del postmodernismo più politicizzato nonché lasciare aperte le categorie di ricerca (Fiax 1990).

Il mio interesse per la famosa sezione che si trova all'inizio de *La Fenomenologia dello Spirito* (1807, quarto capitolo) è duplice: innanzitutto, essa può essere utilizzata per iniziare un'analisi della modernità respinta da Habermas perché punta direttamente a un approccio che considera l'intima associazione tra modernità e schiavitù come tema concettuale fondamentale. Questo aspetto è significativo anche perché può essere usato per offrire un fermo rimprovero all'idea affascinante della storia come progresso, e perché fornisce inoltre un'opportunità di ripericlizzare e riaccentuare quei resoconti della dialettica dell'Illuminismo che non sempre si sono preoccupati di guardare alla modernità attraverso le lenti del colonialismo o del razzismo scientifico. In secondo luogo, un ritorno alla narrazione di Hegel del conflitto e delle forme di dipendenza prodotti nella relazione tra padrone e schiavo mette in primo piano questioni di brutalità e di terrore, anch'esse troppo spesso ignorate. Considerati insieme, questi problemi offrono l'opportunità di trascendere il dibattito del tutto improduttivo tra un razionalismo eurocentrico, che bandisce l'esperienza degli schiavi dai suoi discorsi sulla modernità mentre sostiene che le crisi della modernità stessa possano venire risolte al suo interno, e un anti-umanesimo ugualmente

occidentale, che localizza le origini delle attuali crisi della modernità nelle deficienze del progetto illuminista.

Cornel West ha sottolineato come Hegel fosse il filosofo preferito di Martin Luther King Jr. (West 1990). Il punto d'ingresso nel discorso della modernità che Hegel consente è doppiamente significativo perché, come vedremo, un numero notevole di intellettuali formati dall'Atlantico nero si sono impegnati in scambi critici con i suoi scritti. La loro relazione difficile e profondamente ambivalente nei confronti della sua opera, e della tradizione intellettuale in cui si colloca, aiuta a localizzare la loro scomoda posizione rispetto alle politiche e alla letteratura occidentali e a identificare le prospettive distintive sul mondo moderno che hanno espresso. La poesia del 1963 di Amiri Baraka *Hegel* (cit. in Benston 1976, 90) cattura questa ambivalenza e mostra che l'appropriazione di temi hegeliani non è assolutamente sempre negativa:

I scream for help. And none comes, has ever  
 come. No single redeeming hand  
 has ever been offered ...  
 no single redeeming world, has come  
 wringing out of flesh  
 with the imperfect beautiful resolution  
 that would release me from this heavy contract  
 of emptiness<sup>8</sup>.

In *L'essere e il nulla* Sartre ricorda che l'analisi di Hegel non si occupa delle relazioni laterali tra padroni o delle relazioni all'interno della casta degli schiavi e tanto meno dell'impatto di una libera popolazione non schiava sull'istituto della schiavitù (Sartre 1943, 280-289).

<sup>8</sup> Grido in cerca d'aiuto / E nessuno arriva, nessuno è mai arrivato/  
 Non una sola mano redentrice è stata offerta mai ... / non una sola pa-  
 rola redentrice, è giunta / strizzando la carne / con l'imperfetta nobile  
 risoluzione / che mi libererebbe da questo pesante contratto di vuoto.  
 Per una discussione sul rapporto tra Baraka e Hegel vedi Jackson 1978.

Ad ogni modo, malgrado questi difetti contestuali, le sue insinuazioni e la sua visione della schiavitù come, in un certo senso, premessa della modernità ci forniscono la possibilità di riaprire la discussione sulle origini della politica nera nell'era euroamericana della rivoluzione e sulla conseguente relazione tra le contrastanti varietà di radicalismo che stimolarono le lotte degli schiavi per l'emancipazione e la giustizia razziale, e che permangono ancora oggi nelle lotte dei loro dispersi discendenti. La schiavitù delle piantagioni era più che un mero sistema di lavoro e un modo particolare di dominazione razziale. Sia che incamerasse l'essenza interiore del capitalismo o che fosse una sua traccia, un elemento essenzialmente precapitalistico in un rapporto di dipendenza con il capitalismo propriamente inteso, fornì le basi per un distintivo insieme di relazioni economiche, sociali e politiche. Soprattutto, "la sua fine spalancò la strada alle più basilari questioni di economia, società e politica" (Foner 1983, 1), e ha conservato una posizione centrale nella memoria storica dell'Atlantico nero.

Il modo in cui queste popolazioni continuano a fare un uso creativo e comunicativo della memoria della schiavitù si allontana concretamente dalle due posizioni gemelle che hanno sovradeterminato il dibattito sulla modernità fino a oggi – un razionalismo acritico e compiaciuto e un antiumanesimo consapevole e retorico che semplicemente rendono insignificante la forza del negativo. Andare oltre queste opzioni richiede la considerazione di ciò che, seguendo Walter Benjamin, può essere chiamato "la protostoria della modernità" (Benjamin 1936; vedi anche Wolin 1982).

Benché Benjamin non fosse in sintonia con la possibilità di considerare la storia moderna come fratturata lungo l'asse che separa i padroni e le padrone europee dai

loro schiavi africani, esistono elementi del suo pensiero, in particolare quelli che derivano dal suo rapporto col misticismo ebraico, che lo rendono una risorsa preziosa ai fini dei miei scopi critici (Benjamin 1989). È giunto il momento di ricostruire la protostoria della modernità dai punti di vista degli schiavi. Questi ultimi emergono dalla coscienza particolarmente acuta sia della vita che della libertà che nello schiavo è alimentata dal “terrore mortale del suo padrone sovrano” e dal continuo “processo con pena di morte” che la schiavitù rappresenta per lo schiavo maschio<sup>9</sup>. Questa protostoria offre una prospettiva unica su molti dei temi chiave politici e intellettuali dei dibattiti sulla modernità. Ho già fatto riferimento all’idea della storia come progresso. Al di là di questo perenne punto spinoso, la prospettiva degli schiavi richiede una visione distinta non solo delle dinamiche di potere e dominazione nelle società delle piantagioni consacrate al conseguimento del profitto commerciale, ma anche di categorie assolutamente centrali per il progetto illuminista come l’idea di universalità, la stabilità del significato, la coerenza del soggetto, e, naturalmente, l’etnocentrismo fondativo a cui esse sono state tendenzialmente ancorate. Ognuna di tali questioni ha un impatto sulla formazione del discorso razziale e una rilevanza nella comprensione dello sviluppo della politica razziale. Ma, lasciando da parte tali problemi, le prospettive degli schiavi necessitano comunque di una presa di posizione critica sul discorso dell’umanesimo borghese che diversi studiosi hanno chiamato in causa nell’ascesa e nel consolidamento del razzismo scientifico (Lecourt 1980, 267). Utilizzare la memoria della schiavitù quale strumento interpretativo suggerisce che questo umanesimo non può venire semplicemente “riparato”, per così dire, introducendo le

<sup>9</sup> Vedi la discussione di Orlando Patterson (1982, 97-101) su Hegel.

figure dei neri in precedenza confinati in quella categoria intermedia tra l'animale e l'umano che Du Bois identifica come "tertium quid"<sup>10</sup>.

Mantenendosi in contatto con le componenti spirituali che aiutano anche a distinguerle dalla razionalità secolare moderna, le prospettive degli schiavi hanno a che fare solo in maniera secondaria con l'idea di un'utopia da perseguire razionalmente. Le loro categorie primarie sono incastonate nell'idea di un'apocalisse rivoluzionaria o escatologica: il Giubileo. Suggestiscono in modo provocatorio che molti dei progressi della modernità sono di fatto non sostanziali o comunque pseudo-progressi vincolati soprattutto al potere del gruppo razziale dominante e che quindi, di conseguenza, la critica della modernità non può essere completata in modo soddisfacente dall'interno delle proprie norme politiche e filosofiche, vale a dire in maniera immanente. Le figure rappresentative, la cui opera esplorerò qui di seguito, erano tutte acutamente consapevoli della promessa e del potenziale del mondo moderno. Tuttavia, le loro prospettive critiche erano solo parzialmente basate su quelle norme. Anche se il loro lavoro bilanciava malvolentieri la difesa della modernità rispetto alle critiche, essi si ispirarono in ogni caso deliberatamente e coscientemente a immagini premoderne e a simboli che guadagnano forza supplementare soprattutto se paragonati ai brutali fatti della schiavitù moderna. Tali immagini e simboli hanno contribuito in modo decisivo alla formazione di una varietà vernacolare di coscienza infelice che esige necessariamente un ripensamento dei

<sup>10</sup> "da qualche parte tra l'uomo e il bestiame Dio ha creato un 'tertium quid' e lo ha chiamato Negro, una creatura, semplice, clownesca, a volte amorevole nelle sue limitazioni, ma assolutamente predestinato a camminare nell'oscurità" (Du Bois 1903, 63).

significati di razionalità, di autonomia, di riflessione, di soggettività e di potere alla luce di una meditazione ampia sia sulla condizione degli schiavi, sia sul sospetto che il terrore razziale non è soltanto compatibile con la razionalità occidentale, ma intimamente complice. Nei termini della politica e della teoria sociale contemporanea, la validità di questo progetto risiede nella sua promessa di poter svelare sia un'etica della libertà, da porre al fianco dell'etica della legge moderna, sia nuove concezioni del sé e dell'individuazione che attendono di essere concepite dal punto di vista degli schiavi – dissociate per sempre dai correlati psicologici ed epistemologici della subordinazione razziale. Questo mobile punto di vista va compreso restando lontani dai trionfalismi del narcisismo epistemologico e della sovranità assoluta di quell'esperienza immediata che a volte compaiono in associazione al sé<sup>11</sup>. Può essere riassunto dal tentativo di Foucault di estendere l'idea di un auto-inventario critico al campo della politica; è significativo un suo commento sull'Illuminismo:

L'ontologia critica di noi stessi deve di certo essere considerata non come una teoria, una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente e cumulativo di conoscenza; deve essere concepita come un'attitudine, un ethos, una vita filosofica nella quale la critica di ciò che siamo sia nello stesso momento l'analisi storica dei limiti che ci vengono imposti e un esperimento sulla possibilità di andare oltre questi limiti. (Rabinow 1986, 50)

Avendo riconosciuto la forza culturale del termine "modernità", dobbiamo anche prepararci a scavare nelle specifiche tradizioni dell'espressione artistica che emergono dalla cultura degli schiavi. Come vedremo

<sup>11</sup> Per una critica di questi richiami vedi Wallach Scott 1991, 773-797.

nel prossimo capitolo, l'arte, specie nella forma della musica e della danza, veniva offerta agli schiavi come sostituto delle libertà politiche formali loro negate nel regime della piantagione. Le culture espressive sviluppatasi durante la schiavitù continuano a preservare in forme artistiche bisogni e desideri che vanno al di là della semplice soddisfazione delle urgenze materiali. In contrapposizione all'assunto illuminista di una fondamentale separazione tra arte e vita, quelle forme espressive ribadiscono invece la continuità tra arte e vita. Celebrano l'intreccio dell'estetica con altre dimensioni della vita sociale. L'estetica particolare preservata dalla continuità della cultura espressiva non deriva da una valutazione spassionata e razionale dell'oggetto artistico, ma da un'inevitabile interpretazione soggettiva delle funzioni mimetiche della performance artistica nei processi di lotta verso l'emancipazione, la cittadinanza e infine, eventualmente, l'autonomia. In questo caso, la soggettività è connessa con la razionalità in maniera contingente. Potrebbe essere basata sulla comunicazione, ma questa forma di interazione non costituisce uno scambio equivalente e idealizzato tra cittadini uguali che ricambiano il rispetto l'uno per l'altro in una conversazione grammaticalmente unificata. I modelli estremi di comunicazione definiti dall'istituzione della schiavitù della piantagione impongono il riconoscimento di quelle ramificazioni del potere antidiscorsive ed extralinguistiche che entrano in gioco nel formare gli atti comunicativi. Dopo tutto non potrebbe esistere reciprocità nella piantagione fuori dalle possibilità di ribellione e suicidio, di fuga e cordoglio silenzioso e certamente non c'è unità di discorso grammaticale per mediare la ragione comunicativa. Per molti versi, gli abitanti della piantagione vivono in modo non sincronico.

Il loro modo di comunicazione è diviso dagli interessi economici e politici radicalmente opposti che separano il padrone e la padrona dai loro beni umani. In queste condizioni, la pratica artistica mantiene le sue “funzioni di culto”, mentre la sua superiore ambizione all’autenticità e alla testimonianza storica può essere attivamente salvaguardata. Si diffonde per tutta la collettività razziale subalterna, dove operano relazioni di produzione e ricezione culturale completamente diverse da quelle che definiscono la sfera pubblica dei padroni degli schiavi. In questo spazio decisamente ristretto, sacro o profano, l’arte divenne la spina dorsale delle culture politiche degli schiavi e della loro storia culturale e resta ancora oggi il mezzo attraverso il quale gli attivisti culturali si impegnano in “critiche di salvataggio” del presente, tanto mobilitando memorie storiche quanto inventando un senso del passato del tutto immaginario che possa comunque alimentare le loro speranze utopiche.

Oggi appare chiaro come le arti della *darkness* facciano la loro comparsa in Occidente proprio nel momento in cui la modernità si rivela nel suo essere attivamente associata alle forme di terrore legittimate dal riferimento all’idea “razza”. Dobbiamo ricordare che, per quanto moderne possano sembrare, le pratiche artistiche degli schiavi e dei loro discendenti sono anch’esse radicate al di fuori della modernità. L’evocazione dell’antieriorità come antimodernità è più di una persistente fioritura retorica che lega l’africalogia contemporanea ai suoi precursori del diciannovesimo secolo. Queste espressioni articolano una memoria della storia pre-schiavistica che può, a sua volta, operare come meccanismo per distillare e mettere a fuoco il contropotere di tutti coloro che furono tenuti in schiavitù e dei loro discendenti. Tale pratica artistica si colloca quindi inevitabilmente sia

all'interno che all'esterno della dubbia protezione offerta dalla modernità. Può venire esaminata in rapporto alle forme, ai temi e alle idee moderni, ma implica una propria e distinta critica della modernità, una critica forgiata dalle particolari esperienze che comporta l'essere uno schiavo razzializzato in un sistema di lavoro forzato legittimo e dichiaratamente razionale. Per dirla in altro modo, questa formazione artistica e politica è arrivata a godere della sua parte di autonomia dal moderno – una vitalità indipendente che proviene dal ritmo sincopato di prospettive estetiche e filosofiche non europee e dall'effetto derivato del loro impatto sulle norme occidentali. Questa autonomia si sviluppò ulteriormente quando la schiavitù e il colonialismo, insieme al terrore che li caratterizzava, misero in contrapposizione le arti vitali degli schiavi con le condizioni tipicamente moderne sotto le quali appariva la loro oppressione, come un sottoprodotto della produzione coatta di merci da vendere sul mercato mondiale. Questo sistema produsse una modernità plebea, decentrata rispetto a quei mondi chiusi dell'Europa metropolitana che hanno attirato finora l'attenzione dei teorici.

La preoccupazione per l'evidente doppiezza che deriva da questa posizione unica – all'interno di un Occidente espanso, ma non completamente parte di esso – è un tratto decisivo della storia intellettuale dell'Atlantico nero. Vedremo come questo aspetto può essere rintracciato nelle opere di diversi pensatori moderni neri. Frederick Douglass è la prima di queste figure rappresentative, e la sua vita è esemplare per ciò che attiene il presente lavoro. Attraversò l'Atlantico e si dedicò con impegno all'attivismo e alla perorazione della causa a favore degli schiavi. Non ho a disposizione sufficiente spazio per discutere qui l'impatto dei suoi

viaggi in Inghilterra e Scozia (Shepperson 1953, 307-321), anche se essi possono aiutare a tracciare le dimensioni spaziali del mondo dell'Atlantico nero. A differenza degli altri candidati al ruolo di padre del nazionalismo nero – Martin Delany, Edward Wilmot Blyden e Alexander Crummell – Douglass era stato lui stesso uno schiavo. Egli è solitamente ricordato per la qualità e la passione della sua oratoria politica. I suoi scritti continuano a rappresentare una ricca risorsa nell'analisi culturale e politica dell'Atlantico nero (Martin 1984; Litwack, Meier 1988; McFeely 1991).

### **Padrone e schiavo in un idioma nero**

Douglass, che prese il suo nuovo cognome da uomo libero da un personaggio de *La donna del lago* di Walter Scott, pubblicò tre autobiografie riscrivendo la storia della sua vita e rimodellando il suo personaggio pubblico nelle diverse fasi della sua esistenza (Douglass 1882; 1855; 1845)<sup>12</sup>. Questi testi presentano una gamma di importanti prospettive nere sul problema della modernità. La loro forma letteraria, inoltre, solleva questioni profonde sulla portata estetica e sulla periodizzazione del modernismo nero. Entrambe queste linee di indagine possono essere ampliate da qualche considerazione intertestuale sulla relazione tra le autobiografie di Douglass e il suo unico romanzo, *The Heroic Slave*. Il suo rapporto con la modernità fu complesso e mutevole, in particolare perché egli mantenne e sviluppò le convinzioni religiose che stanno alla base della sua originale opposizione al sistema della schiavitù. Tuttavia Douglass non avrebbe bisogno

<sup>12</sup> Tutte le mie citazioni da Douglass sono state riprese da queste edizioni.

di lezioni da Habermas e dai suoi seguaci in merito alla natura incompleta del progetto illuminista o alla necessità che una critica della religione preceda altre forme di critica sociale. Nei suoi scritti egli invoca ripetutamente un Illuminismo più nobile capace di portare la luce della ragione sull'oscurità etica della schiavitù. Diversamente da molti di coloro che in futuro avrebbero seguito i suoi passi, Douglass concepiva la piantagione schiavistica come un'istituzione arcaica fuori luogo nel mondo moderno:

(la) piantagione è una piccola nazione indipendente, con la sua lingua, le sue regole, i suoi regolamenti e i suoi costumi. Le leggi e le istituzioni dello stato, in apparenza non la sfiorano nemmeno. I problemi che nascono lì, non vengono risolti dal potere civile dello stato. (Douglass 1855, 49)

La mancanza di accesso alla piantagione da parte dello stato illustrava l'inaccessibilità generale della piantagione alle diverse varietà di ragione secolare, politica e moderna necessarie alla sua riforma. Douglass paragonò le piantagioni di schiavi ai rapporti sociali vigenti nell'Europa feudale premoderna e pre-capitalista:

Nel suo isolamento e distacco, nella sua fiduciosa indipendenza (la) piantagione assomiglia a ciò che erano i domini baronali in epoca medievale. [...] Tetra, fredda e inavvicinabile da qualsiasi influenza benefica proveniente dalle comunità al suo esterno, lì si trova; in ritardo di più di trecento anni su tutto quello che riguarda l'umanità e la morale [...]. La civiltà resta chiusa fuori. (Douglass 1855, 50)

La cristianità di Douglass può sicuramente aver costituito il fulcro della sua visione politica, ma egli era certo che il miglior padrone che avesse mai avuto fosse stato un ateo:

Se dovessi mai tornare alla condizione di schiavo, la calamità più grande che potrebbe capitarmi, dopo questo, sarebbe di diventare lo schiavo di un padrone religioso. Perché, di tutti i padroni di schiavi che abbia mai incontrato, quelli religiosi sono i peggiori. (Douglass 1855, 198)<sup>13</sup>

Douglass sostenne l'umanità degli schiavi africani e attaccò l'esclusione dell'Africa dalla storia in una famosa lezione etnologica che tenne in diversi luoghi dal 1854 in poi. Pubblicata più tardi con il titolo *The Claims of the Negro Ethnologically Considered* (Foner 1953, 289-309), questa lezione forniva una sfida coerente al razzismo scientifico del proprio tempo. Douglass discuteva, tra le altre cose, l'opera di Samuel Morton (Gould 1984, secondo capitolo). La lezione rendeva nota la puntualità dell'attacco di Douglass contro l'omissione "ellenomaniacale" dell'Africa dalla narrazione sulla storia detta civiltà. Questo argomento era di certo originato in un periodo in cui gli studi scientifici si indirizzavano verso una nuova versione del rapporto tra Grecia antica, Levante ed Egitto. Come ha fatto notare Martin Bernal (1991), gran parte di questo dibattito, in generale, ruota intorno all'analisi delle civiltà della valle del Nilo e, in particolare, dell'Egitto. Come molti africano-americani, Douglass visitò l'Egitto. Vi si recò con la seconda moglie, Helen Pitts, poco prima del 1890, chiarendo che il suo viaggio faceva parte di una ricerca di lungo periodo su fatti che potessero convalidare le sue opinioni etnologiche (Martin 1984, nono capitolo). È ovvio che il fascino dell'Egitto come prova della grandezza delle culture africane precedenti all'epoca

<sup>13</sup> Il motivo anti-religioso è condiviso da molte altre narrative, cito ad esempio i commenti caustici di Henry Bibb sulla complicità del cristianesimo con l'istituto della schiavitù. Vedi anche le osservazioni di Mr. Listwell nel romanzo di Douglass *The Heroic Slave* (Takaki, a cura, 1972) e Stepto 1986.

della schiavitù, come anche il simbolo permanente che l'Egitto rappresenta per la creatività e la civiltà nere, ha avuto un'importanza particolare all'interno delle risposte dell'Atlantico nero alla modernità. Come minimo, ha contribuito a porre le basi delle norme culturali della politica della diaspora al di fuori del sentiero tracciato dal progresso occidentale dalla barbarie alla civiltà, e a dimostrare che quel percorso cominciò in Africa invece che in Grecia. L'Egitto fornì anche i mezzi simbolici per situare la critica degli universali illuministi da parte della diaspora al di fuori del repertorio filosofico dell'Occidente (James 1976). Benché Douglass, dai palchi di numerosi meeting politici, mettesse in discussione le implicazioni etnologiche della visione di Hegel dell'Africa e degli africani, le sue autobiografie offrono l'occasione di formulare revisioni critiche del pensiero di Hegel in una forma completamente diversa. Douglass era certamente al corrente della tradizione idealista tedesca.

Dobbiamo al biografo di Douglass, William McFeely, importanti dettagli sui suoi stretti rapporti con Ottilia Assing, la traduttrice dell'edizione tedesca di *My Bondage, My Freedom* pubblicata ad Amburgo nel 1860. La Assing proveniva da un ambiente familiare intellettuale e colto. Era intima della moglie di suo zio, Rahel Levin, una figura importante nel culto di Goethe. Inoltre, sappiamo che la Assing lesse a Douglass sia Goethe che Feuerbach (McFeely 1991, 263). Sarebbe sorprendente se il nome di Hegel non fosse mai stato fatto in quell'illustre contesto. La Assing si suicidò al Bois de Boulogne nel 1884 dopo il matrimonio di Douglass con Helen Pitts.

Tenendo presente questa stimolante connessione, voglio proporre di leggere una parte del racconto di Douglass come un'alternativa a Hegel: un supplemento, se non proprio una transcodificazione, del suo racconto

della lotta tra padroni e schiavi. Il racconto dettagliato dell'amara prova di forza che Douglass dovette sostenere con Edward Covey, l'aguzzino al quale era stato affidato, si può leggere come una sistematica rielaborazione dell'incontro tra il padrone e lo schiavo in un modo sorprendente, che inverte lo schema allegorico proprio di Hegel. Nel racconto di Douglass, è lo schiavo piuttosto che il padrone a risultare in possesso della "coscienza per sé", mentre il suo padrone viene invece a rappresentare la "coscienza repressa in se stessa". La trasformazione di Douglass della metanarrativa del potere di Hegel in una metanarrativa dell'emancipazione è tanto più impressionante poiché è anche l'occasione per un tentativo di specificare la differenza tra il modello di pensiero africano spirituale e prerazionale e la sua prospettiva composita – un ibrido instabile tra sacro e profano, africano e americano, formatosi dall'esperienza estenuante della schiavitù e adattato in base alle necessità del suo abolizionismo.

In tutte e tre le versioni del racconto, questa sezione della narrazione comincia con Douglass che viene affidato a Covey da Thomas Auld – il suo "vero" padrone. Avendo smantellato la scuola domenicale che Douglass aveva organizzato per i suoi compagni schiavi, Auld desiderava che il suo schiavo fosse "ben domato" per evitare che diventasse un "altro Nat Turner". Al contrario di Auld, Covey era povero e contraddistinto da un genere di pseudopietà che Douglass considerava con particolare disprezzo. Ci viene detto, significativamente, che era un cattivo cantante e che si affidava soprattutto a Douglass per levare un inno durante i frequenti atti di culto familiare ai quali i suoi schiavi prendevano parte. Douglass lo paragona di continuo a un serpente e ci racconta come il suo nuovo padrone fosse tanto irragionevole quanto

crudele. Senza andare nello specifico del regime brutale adottato da Covey o della natura dello scontro che architettò per avere ragione su Douglass, il conflitto tra i due indusse Douglass a fuggire. Egli descrive i primi sei mesi agli ordini di Covey in maniera drammatica:

Pochi mesi della sua disciplina mi domarono. Il signor Covey riuscì a spezzarmi. Ero avvilito nel corpo, nell'animo e nello spirito. La mia naturale elasticità era annientata; il mio intelletto languiva; l'inclinazione alla lettura era scomparsa; la scintilla gioiosa dei miei occhi morta; l'oscura notte della schiavitù mi sovrastava e osservava un uomo tramutarsi in bruto. (Douglass 1855, 170)

Dopo un pestaggio particolarmente duro, Douglass tornò da Auld per mostrare le sue ferite e per appellarsi a lui in base al fatto che il regime ingiusto e brutale di Covey aveva messo in pericolo un prezioso oggetto di sua proprietà, vale a dire Douglass stesso. Auld trovò delle scuse per il comportamento di Covey e ordinò a Douglass di tornare alla sua custodia. Nascosto nei boschi, "circondato dalla natura e dal Dio della natura", Douglass pregò, come Madison Washington, l'eroe del romanzo *The Heroic Slave*, per la salvezza dalla schiavitù in generale e da Covey in particolare. Douglass ammette a questo punto che nutrì dei dubbi su tutte le religioni e credette che le sue preghiere fossero illusorie. Mentre sopraggiungeva la notte, incontrò un altro schiavo, in cammino per trascorrere la domenica con la moglie che viveva presso una piantagione confinante. Più avanti nella narrazione, i lettori scoprono che quest'uomo, Sandy, tradì gli schiavi quando cercarono di scappare. In ogni caso, a questo punto del racconto Douglass lo considera con rispetto. Sandy era famoso tra gli schiavi locali per la sua natura mite e per il suo buon senso:

Non solo era un uomo religioso, ma dichiarava di credere in un sistema per il quale non ho un nome. Era un africano autentico e aveva ereditato alcuni di quei cosiddetti poteri magici che si diceva possedessero gli africani e le nazioni orientali. (Douglass 1855, 184)

Douglass “confidò il suo dolore” allo stregone e, dopo aver consumato un pasto, essi discussero quale strategia fosse più adatta in circostanze in cui la fuga definitiva era impossibile. La credenza di Sandy nel sistema dell’antica magia africana lo portò a offrire a Douglass una radice magica che, se posta sul lato destro del corpo, lo avrebbe reso invulnerabile ai colpi di Covey. Sandy rispose allo scetticismo cristiano di Douglass dicendogli che l’istruzione ricevuta dai libri non lo aveva salvato da Covey. Pregò il fuggiasco di provare l’alternativa africana – sono tentato di dire afrocentrica – dicendo che non poteva certo fargli del male. Douglass prese la radice da Sandy e tornò a casa di Covey. Egli racconta al suo impaziente lettore che “un leggero barlume o un’ombra della sua superstizione era scesa su di me” (Douglass 1855, 185). Considerando il fatto che Douglass fa ampio uso del simbolismo della luce e dell’oscurità, la costruzione “barlume od ombra” è un espediente interessante. Era un barlume oppure un’ombra? Le due idee sono chiare alternative con implicazioni straordinariamente diverse nella nostra lettura dell’episodio. L’ambiguità adottata può costituire qui un riconoscimento criptico dei diversi modi in cui i lettori neri e bianchi avrebbero potuto reagire al racconto. Sulla via del ritorno, Douglass incontrò Covey e la moglie diretti in chiesa e vestiti con gli abiti da festa. Covey aveva acquisito l’espressione di un angelo e sorrideva così apertamente che Douglass cominciò “a credere che l’erba di Sandy contenesse più virtù di quanto io, nel

mio orgoglio, non fossi stato disposto ad ammettere”<sup>14</sup>. Tutto andò bene fino al lunedì mattina quando Covey, liberato dalla sua osservanza religiosa, ritornò alla sua abituale e subdola brutalità. Questo fu il momento in cui Douglass decise, con conseguenze devastanti, di resistere e difendersi. Ne risultò uno scontro hegeliano, ma questa volta Douglass scoprì una situazione di dialogo ideale proprio nel momento in cui teneva stretto alla gola il suo tormentatore: “Lo tenevo alla gola così saldamente che il suo sangue scorreva tra le mie unghie [...]. ‘Hai intenzione di opporre resistenza, canaglia?’, mi disse. Al che io risposi con un garbato “sì, Signore” (Douglass 1855, 187). I due uomini erano avvinghiati nell’impasse hegeliana. Ognuno dei due era in grado di contenere la forza dell’altro senza poterlo sconfiggere. Infuriato per l’inaspettato atto di insubordinazione di Douglass, Covey cercò allora di ottenere l’aiuto di altre persone, sia schiavi che liberi. Il cugino di Covey, Hughes, fu respinto da Douglass, poi Bill, il bracciante, finse di non capire cosa Covey voleva che facesse, e Caroline, la donna schiava della casa di Covey, con coraggio rifiutò l’ordine del suo padrone di tenere fermo Douglass. Nel testo, ognuno di questi personaggi di supporto è chiamato da Douglass e da Covey a turno. Il rispetto reciproco nato dalla loro rissa è reso dal modo in cui essi si rivolgono l’un l’altro da pari a pari. Dopo due ore, Covey rinunciò alla lotta e lasciò andare Douglass. Il narratore ci dice che Douglass era un uomo cambiato dopo questo combattimento, che rappresentò “il punto di svolta” nella sua vita di schiavo. La lotta fisica è anche l’occasione in cui si produce una definizione liberatoria della mascolinità.

Non ero niente prima, ero un uomo adesso. Il

<sup>14</sup> Il confronto con Covey costituisce un momento centrale nelle tre versioni dell’autobiografia di Douglass (1855).

combattimento riportò in vita il mio amor proprio umiliato e la fiducia in me stesso oltre a infondermi una rinnovata determinazione nel diventare un uomo libero. Un uomo senza forza è privo della dignità essenziale dell'umanità. [...] Non ero più un servile codardo, tremante davanti al viso arcigno di un fratello, un semplice verme di polvere, invece il mio spirito a lungo intimorito venne spronato a un atteggiamento di virile indipendenza. Avevo raggiunto un punto tale che non avevo paura di morire. (Douglass 1855, 190)

Il racconto di Douglass può essere utilizzato per rivelare molto sulla differenza tra le visioni della civiltà moderna dello schiavo maschio e del padrone. Nell'allegoria di Hegel, che correttamente pone la schiavitù come punto di origine della socialità moderna, osserviamo come il combattente solo e solipsistico nella lotta primordiale preferisca la versione della realtà del suo conquistatore alla morte, e si sottomette. Diventa lo schiavo mentre l'altro ottiene la supremazia. La versione di Douglass è assolutamente diversa. Secondo lui, lo schiavo preferisce attivamente la possibilità della morte rispetto alle perenni condizioni inumane sulle quali si basa la schiavitù della piantagione. Egli ha anticipato una questione posta da Lacan qualche anno più tardi:

la morte, proprio perché portata alla funzione della posta-scommessa più onesta di quella di Pascal benché si tratti pur sempre di un poker, dato che il rilancio è limitato, mostra a un tempo ciò che è eliso da una regola preliminare così come dal regolamento conclusivo. Giacché in fin dei conti bisogna pure che il vinto non perisca, perché se ne abbia uno schiavo. In altri termini il patto è ovunque preliminare alla violenza prima di perpetuarla. (Lacan 1966, 812-813)

Questa svolta verso la morte come liberazione dal terrore e dalla schiavitù e come possibilità di trovare una libertà effettiva si accorda perfettamente con

quella nota e celebrata idea di Orlando Patterson della schiavitù come stato di “morte sociale” (Patterson 1982). Mette in risalto l'importanza di considerare la coscienza dello schiavo come partecipe di un prolungato atto luttuoso. La preferenza di Douglass per la morte concorda perfettamente con il materiale d'archivio a nostra disposizione sulle pratiche suicide degli schiavi e deve anche essere considerata accanto ad altre rappresentazioni della morte come capacità di agire presenti nei primi romanzi africanoamericani<sup>15</sup>. Ronald Takaki e altri (Goldstein 1976)<sup>16</sup> hanno discusso questi brani come parte di una più ampia considerazione del cambiamento di opinione da parte di Douglass sulla necessità della violenza nella causa dell'emancipazione nera – un tema che Douglass sviluppò ulteriormente in *The Heroic Slave*. L'allontanamento di Douglass dal pacifismo che aveva caratterizzato le sue prime opere va direttamente connesso con la sua comprensione critica della modernità: mette in risalto la complicità tra civiltà e brutalità e sottolinea che l'ordine sociale su cui si basava la piantagione schiavista non può essere scardinato senza ricorrere alla controviolenza da parte dell'oppresso. La descrizione di Douglass del combattimento con Covey esprime ancora una volta tale ragionamento, offrendo una soluzione interessante, sebbene decisamente maschilista, alle contraddizioni della schiavitù.

Quest'idea di mascolinità si definisce, più che in contrapposizione alle donne, in opposizione all'infantilismo dal quale dipendono le istituzioni della

<sup>15</sup> Sto pensando qui al suicidio spettacolare di Clotel/Isabella (la tragica figlia schiava di Thomas Jefferson) nelle acque ghiacciate del Potomac, di cui troviamo traccia nei romanzi di William Wells Brown (1853; 1864). Il capitolo XVI di *Clotelle* si intitola *La morte è libertà*.

<sup>16</sup> Vedi anche la discussione di Ronald Takaki (1976) su questo argomento negli scritti di William Wells Brown e Martin Delany.

piantagione. Ad ogni modo, è interessante che questo aspetto della posizione politica di Douglass sia stato discusso in altri ambiti da aspiranti sapienti e filosofi dell'Atlantico nero come sintomo delle importanti differenze esistenti tra gli orientamenti filosofici e strategici degli uomini e delle donne neri. Nel suo celebre saggio *On the Damnation of Women* Du Bois narra una storia raccontatagli da Wendell Phillips che inquadra il problema con precisione:

Wendell Phillips racconta che una volta si trovava a Faneuil Hall, quando Frederick Douglass era uno degli oratori principali. Douglass descriveva i torti subiti dalla razza ne\*ra e mentre andava avanti diventava sempre più agitato e finalmente concluse dicendo che non avevano speranza di giustizia da parte dei bianchi, non avevano nessuna speranza possibile tranne che nelle loro stesse braccia. Si doveva arrivare al sangue! Dovevano combattere per se stessi. Sojourner Truth era seduta, alta e scura, proprio in prima fila davanti al palco, e in un momento di quiete degli animi, mentre Douglass si sedeva, parlò con la sua voce profonda e particolare, sentita da tutta la sala: "Frederick, Dio è morto?" (Du Bois 1921, 176).

Il dubbio che Sojourner Truth trasse dall'infuocata oratoria di Douglass e dalle sue pessimistiche conclusioni politiche ricopre un ruolo importante nei dibattiti filosofici sul valore della modernità e sulla transvalutazione dei valori postsacrali moderni. In Germania, più o meno nello stesso periodo, un altro Frederick (Nietzsche) stava valutando le implicazioni filosofiche ed etiche di quello stesso dubbio, che resta implicito nella storia delle lotte di Douglass come schiavo e contro la schiavitù. Potrebbe anche costituire una domanda inseparabile dal distinto modello di mascolinità in base al quale è stata articolata. Per controbattere qualsiasi ambiguità su questo punto nel racconto di Douglass, voglio cercare

conclusioni filosofiche simili comparse altrove nella storia del movimento abolizionista, segno importante delle emergenti sensibilità femministe, poco dopo la pubblicazione del racconto di Douglass. La spaventosa storia della tentata fuga dalla schiavitù in Kentucky di Margaret Garner può essere letta proficuamente insieme all'autobiografia di Douglass. Una versione di questo racconto circola ancora sia come parte della tradizione letteraria africano-americana inaugurata da opere come *The Heroic Slave* di Douglass, sia come parte di quello che potremmo definire il progetto politico femminista nero. Tale longevità non solo è testimoniata dalla grande abilità di Toni Morrison nel reinventare questa storia nel suo romanzo *Beloved*<sup>17</sup>, ma è anche la prova della durevole forza simbolica del racconto e della sua importanza come elemento di critica morale che fissa l'avversione dei neri nei confronti delle forme di razionalità e di condotta civile che hanno reso legittime la schiavitù razziale e la sua brutalità.

Articoli di giornale contemporanei, materiale abolizionista e diversi racconti biografici e autobiografici rappresentano le fonti in base alle quali è possibile ricostruire l'episodio. I dettagli più semplici del caso, condivisi da vari racconti (Coffin 1876, 560), sembrano essere i seguenti. Avvantaggiandosi dell'inverno che aveva gelato l'Ohio, il fiume che solitamente rappresentava una barriera naturale verso la libertà, Margaret Garner, una "mu\*atta, alta circa un metro e sessanta e che mostrava un quarto o un terzo di sangue bianco ... (con) una fronte alta ... (e) occhi luminosi e intelligenti" (Coffin 1876, 562), nel

<sup>17</sup> La versione di Toni Morrison sulla storia sembra essere stata in qualche modo suggerita da un racconto contemporaneo riportato da Harris Middleton et al. (1974, 10). Morrison sarebbe stata responsabile della pubblicazione di questo testo mentre lavorava per la Random House.

gennaio 1856 fuggì dalla schiavitù su una slitta trainata da cavalli con suo marito Simon Garner Jr., conosciuto anche come Robert, i genitori di lui, Simon e Mary, i loro quattro figli e altri nove schiavi. Una volta raggiunto l'Ohio, la famiglia si separò dagli altri schiavi, ma venne scoperta dopo avere cercato aiuto a casa di un parente, Elijah Kite. Intrappolata nella casa circondata da cacciatori di schiavi, Margaret uccise la figlia di tre anni con un coltello da macellaio e tentò di uccidere anche gli altri figli piuttosto che farli catturare e tornare schiavi del loro padrone, Archibald K. Gaines, il proprietario del marito e della piantagione adiacente alla sua casa. Questo caso diede origine a una serie di battaglie legali sul raggio d'azione del *Fugitive Slave Act* (Campbell 1968), sull'estradizione di Margaret, sulla sua soggettività legale e sui rispettivi poteri degli ufficiali giudiziari dei diversi stati. Malgrado le richieste di sottoporla a processo per l'omicidio della bambina, "probabilmente la sua prediletta" (Coffin 1876, 560)<sup>18</sup>, il padrone di Margaret decise alla fine di mandarla al mercato degli schiavi di New Orleans.

I racconti contemporanei dell'episodio sono contraddittori e tradiscono il peso degli interessi politici conflittuali che ruotavano intorno alla tragedia. Un articolo di giornale suggerì, per esempio, che la decisione iniziale della Garner di fuggire dalla schiavitù era stata incoraggiata da una visita ai signori Gaines da parte di due dame inglesi<sup>19</sup>. Il resoconto degli eventi più famoso si trova nelle *Reminiscences of Levi Coffin*. Coffin era un abolizionista locale quacchero, stimato presidente della Underground Railroad, in parte coinvolto nella

<sup>18</sup> *Annual Report Presented to the American Anti-Savery Society*, New York, maggio 1856, pp. 44-47. Molti dei riferimenti sui giornali si devono a Julius Yanuck (1953, 47-66). Vedi anche Aptheker 1949, 10-17.

<sup>19</sup> «New York Daily Times», 16 febbraio 1856.

tragedia. Una serie di spunti interessanti emergono da questa fonte autorevole così come da articoli di giornale riguardanti il caso. Tra questi occorre segnalare: il rapporto annuale della Società Antischiavista Americana, un racconto presente nella biografia di Lucy Stone (la celebre abolizionista e suffragista che visitò Margaret Garner in prigione e presenziò alle udienze giudiziarie) e un'ulteriore versione scritta per l'American Baptist da un certo S. Bassett, il quale ne fece menzione al Fairmount Theological Seminary a Cincinnati<sup>20</sup>. Circondato irrimediabilmente da un gruppo armato di cacciatori di schiavi nella casa del suo parente Elijah Kite, il marito di Margaret, Simon Garner Jr., sparò diversi colpi di pistola verso i suoi inseguitori. In una successiva lotta che ebbe luogo dopo che Gaines e i suoi complici erano riusciti a entrare nella casa, uno sceriffo perse due dita di una mano e diversi denti a causa di un pallottola di rimbalzo. Coffin scrive che “gli schiavi maschi erano armati e combatterono furiosamente”, mentre il racconto della Società Antischiavista attribuisce la resistenza a entrambi i coniugi, senza distinguere tra i sessi: “Robert e Margaret combatterono con coraggio e con disperazione per proteggere i loro genitori e i loro figli, in nome del loro diritto alla libertà, ma furono presto sopraffatti”<sup>21</sup>. In questa versione, l'aggressione di Margaret ai figli si svolge tra due attacchi alla casa condotti da Gaines e dai suoi scagnozzi. Nella versione della storia di Coffin, invece, è solo dopo essersi resa conto della posizione disperata degli schiavi assediati e aver visto suo marito sopraffatto che Margaret intraprende la sua aggressione emancipatrice contro i figli.

<sup>20</sup> Questa versione è stata ristampata in Middleton et al. (1974).

<sup>21</sup> *Annual Report Presented to the American Anti-Savery Society*, 1856, 45.

Alcuni giornali riportano che dopo aver quasi decapitato il corpo della figlia piccola nell'atto di tagliarle la gola, Margaret chiese aiuto alla suocera per uccidere gli altri bambini: "Mamma, aiutami a uccidere i bambini"<sup>22</sup>. Bassett, che sosteneva di aver intervistato entrambe le donne, citò Mary Garner, la quale affermava che lei "né incoraggiò, né scoraggiò la nuora, – perché in circostanze simili avrebbe probabilmente fatto lo stesso". Che tipo di calcolo morale e razionale deve aver motivato questo appello di una donna nera all'altra? Altri giornali riferirono che la donna anziana non poté sopportare la vista dei suoi nipoti mentre venivano uccisi e corse a nascondersi sotto un letto. Cosa dobbiamo pensare di queste contrastanti forme di violenza? Una codificata al maschile e diretta all'esterno verso l'oppressore, e un'altra, codificata al femminile e in qualche modo rivolta verso l'interno, incanalata verso quegli oggetti di amore, orgoglio e desiderio che per un genitore sono i più preziosi e intimi? Dopo il suo arresto, si dice che Margaret Garner stette seduta nella stazione di polizia di Hammond Street intontita e sotto choc. Archibald Gaines portò via il cadavere della bambina e lo seppellì nel Kentucky, in terra "consacrata alla schiavitù"<sup>23</sup>. Questo racconto fu immediatamente utilizzato all'interno del movimento abolizionista come prova inconfutabile della torbida minaccia rappresentata dagli appetiti sfrenati dei padroni. Da questa prospettiva, era significativo il fatto che la piccola crudelmente assassinata fosse una femmina, uccisa dalla madre affinché non cadesse vittima di tale licenziosità. Lucy Stone sottolinea questo aspetto al suo biografo:

<sup>22</sup> «New York Daily Times», 2 febbraio 1856. Vedi anche «Cincinnati Commercial», 30 gennaio 1856.

<sup>23</sup> «Cincinnati Daily Gazette», 29 gennaio 1856.

Era una bella donna, color castagna, dai bei lineamenti e con occhi meravigliosi. Non fu colta da una folle disperazione, ma la guidò quella calma determinazione secondo la quale, se non avesse potuto trovare la libertà qui, la avrebbe trovata tra gli angeli [...]. Margaret aveva cercato di uccidere tutti i suoi figli, ma si assicurò prima della piccolina. Disse che sua figlia non avrebbe mai sofferto quello che aveva sofferto lei (Stone Blackwell 1930, 183-184).

La Stone fu presente alle deliberazioni della corte giudicante sul destino di Margaret e venne accusata di aver cercato di passarle un coltello mentre le rendeva visita in prigione, affinché potesse finire il lavoro che aveva cominciato. Coffin ci racconta che la Stone commosse molti ascoltatori quando, spiegando la sua condotta davanti alla corte, sostenne questa tesi:

quando vidi quella povera fuggitiva, e presi la sua mano indurita dal lavoro nella mia, e lessi sul suo volto la profonda sofferenza e il desiderio di libertà, non potei non invitarla a tirarsi su d'animo. Le dissi che mille cuori soffrivano per lei e che erano lieti che una dei suoi figli era al sicuro con gli angeli. La sua unica risposta fu uno sguardo di totale disperazione, di un'angoscia tale che le parole non possono descrivere<sup>24</sup>.

La Stone difese la condotta di Margaret in quanto donna e cristiana, sostenendo che il suo infanticidio

<sup>24</sup> Coffin afferma di essere stato nell'udienza nel momento in cui queste parole venivano pronunciate. Questo rapporto si basa sulla sua versione dei fatti. Un'ulteriore versione dell'episodio è stata fornita da Alice Stone Blackwell: "Mentre visitava Margaret Garner in carcere, Mrs. Stone le domandava, nel caso fosse riportata in schiavitù, se avesse con sé un coltello. Nell'udienza, a Mrs. Stone fu chiesto se fosse vero che lei avesse offerto a Margaret un coltello. Lei rispose, 'io le chiesi in effetti se avesse un coltello. Se fossi stata una schiava, così come lo era lei, con la legge contro di me e con la chiesa contro di me, e senza un'arma mortale in mano, avrei tranciato le mie vene con i miei stessi denti per inviare così la mia anima a Dio che me la diede'" (Stone Blackwell, 1930, 184).

nacque dai sentimenti più profondi e puri trapiantati allo stesso modo sia nelle donne nere che in quelle bianche dal loro comune padre divino. Coffin la cita mentre paragona lo spirito di Margaret a quello degli antenati per i quali era stato eretto il monumento di Bunker Hill. La Stone rese l'interpretazione profemminista delle azioni di Margaret piuttosto esplicita: "Le facce sbiadite dei bambini ne\*ri raccontano anche troppo chiaramente a quale degradazione siano soggette le donne schiave. Piuttosto che lasciare la sua piccola a quella vita la uccise" (Coffin 1876, 565)<sup>25</sup>.

Un'ulteriore indicazione dell'importanza di questa storia nello sviluppo di un discorso abolizionista specificamente femminile viene dalle lezioni di Sarah Parker Remond, abolizionista e medico nera nata libera a Salem, nel Massachusetts, e che in seguito andò a vivere in Italia (Parker Remond 1861, 269-275; Davenport Hill, a cura, 1861, 276-286<sup>26</sup>; Bogin 1974, 120-150; Porter 1935, 287-293). È interessante sapere che Lucy Stone aveva visitato la Società delle Donne Antischiaviste di Salem alla quale apparteneva Sarah<sup>27</sup> (Stephenson 1988, 116-117). Una versione del racconto di Sarah Parker Remond sulla storia della Garner è presente nel resoconto di un giornale su un affollato incontro pubblico che lei tenne alla Music Hall di Warrington in Inghilterra, tre anni dopo l'incidente<sup>28</sup>. La Remond aveva discusso il caso con John Jolliffe, l'avvocato di Margaret Garner. Il suo obiettivo per tutto il discorso durato un'ora e mezza fu

<sup>25</sup> Vedi anche «Cincinnati Daily Gazette», 14 febbraio 1856.

<sup>26</sup> Ringrazio Clare Midgeley per questo riferimento.

<sup>27</sup> In parte dovuta alla loro comune vocazione di fisici, l'odissea di Remond dal New England a Roma segna un interessante contrappunto rispetto alla vita di Martin Delany discussa nel primo capitolo.

<sup>28</sup> «Warrington Times», 29 gennaio 1859. Vedi anche Ripley 1985, 437-438.

di dimostrare il carattere immorale e non cristiano della schiavitù e di rivelare la sua capacità di pervertire sia la civiltà sia i naturali attributi degli esseri umani. Secondo le convenzioni dei discorsi abolizionisti, fu illustrata innanzitutto l'immagine della sessualità maschile bianca abusante e coercitiva. Anche la perversione della maternità a opera dell'istituzione della schiavitù era un tema ben collaudato nella propaganda abolizionista. Frederick Douglass aveva sottolineato questo aspetto nella sua *Narrative*, raccontando un incidente in cui una donna bianca, la signora Hicks, assassinò una sua schiava – una cugina di Douglass – per non aver tenuto abbastanza tranquillo, durante la notte, il bambino del quale si occupava.

La sera del delitto, l'avevano incaricata di sorvegliare il bambino della signora Hick; ma durante la notte si lasciò vincere dalla stanchezza e quando il bambino pianse, lei, che aveva già perduto diverse notti di sonno, non lo sentì. Erano tutti e due in una stanza con Mrs. Hick; questa, vedendo che la ragazza era tarda a muoversi, balzò dal letto, prese dal camino un ceppo di quercia e la colpì a più riprese. Non dico che questo spaventoso assassinio non abbia prodotto sensazione, nel vicinato. Produsse sensazione, certo. Ma non abbastanza perché l'omicida fosse punita. (Douglass 1845, 64)

Queste storie sollevano domande complesse sul ruolo di mediazione delle categorie di genere nella politica razziale e in particolare sulle strutture psicologiche di identificazione promosse dall'idea di maternità. È impossibile esplorare in questa sede argomenti così importanti. La storia di Margaret Garner corrisponde da vicino all'opera di Douglass nel suo rifiuto di concedere ogni legittimità alla schiavitù e quindi di dare avvio alla dialettica della dipendenza e del riconoscimento

intersoggettivo che l'allegoria di Hegel presenta come precondizione della modernità. Come in Douglass, il suo racconto costruisce una concezione del soggetto schiavo come agente. Ciò che in entrambi i racconti sembra essere una preferenza positiva per la morte rispetto alla servitù perpetua può essere letto come un contributo verso un discorso dello schiavo sulla natura della libertà stessa e fornisce un indizio prezioso per rispondere alla domanda su come viene concettualizzato il regno della libertà da coloro che non sono mai stati liberi. Questa inclinazione verso la morte e contraria alla schiavitù è fondamentale. Ci ricorda che nell'escatologia rivoluzionaria che aiuta a definire questa protostoria della modernità, apocalittica o redentrice, è il momento del giubileo che trionfa sul conseguimento dell'utopia tramite metodi razionali. Il discorso della spiritualità nera che legittima questi momenti di violenza possiede un contenuto di verità utopica che si proietta oltre i limiti del presente. La scelta ripetuta della morte rispetto alla schiavitù articola un principio di negatività opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero occidentale moderno, espresso nella preferenza dello schiavo di Hegel per la prigionia rispetto alla morte. Come parte della sua tesi contro il ritorno in Kentucky di Margaret Garner, il suo avvocato, il signor Jolliffe, disse alla corte che lei e altri fuggitivi "sarebbero tutti saliti sulle forche cantando" piuttosto che tornare in schiavitù. Questa associazione tra l'apparente preferenza della morte e il canto è anch'essa decisamente significativa. Unisce un gesto politico e morale a un atto di creazione e di affermazione culturale. Tale aspetto dovrebbe essere tenuto presente quando si vuole considerare come l'intervento nelle memorie della schiavitù venga abitualmente praticato quale forma di storia culturale vernacolare.

Gli scritti di Douglass e la popolarità del racconto della storia della Garner sono importanti anche perché completarono il processo di trasformazione dello spazio del lavoro intellettuale all'interno del movimento abolizionista. In effetti, il materiale filosofico per la causa abolizionista non era più esclusivamente prodotto da commentatori bianchi che davano forma al cuore metafisico della prosa semplice e fattuale, tipica della narrazione degli schiavi. È anche importante sottolineare che questi testi offrono ben più di una semplice rielaborazione e trasformazione della tradizionale allegoria hegeliana. Essi esprimono, nella maniera più forte, una tradizione letteraria in cui l'autobiografia diventa un atto o un processo simultaneo di autocreazione e autoemancipazione (Andrews 1986). In questo modo, la presentazione di un personaggio pubblico diventa un motivo fondante all'interno della cultura espressiva della diaspora africana (Gates Jr. 1986). Le implicazioni che questo comporta per il carattere estetico proprio della modernità dell'Atlantico nero verranno esaminate più dettagliatamente in seguito. Ciò che qui emerge è una nuova economia discorsiva che rifiuta di subordinare la particolarità dell'esperienza degli schiavi al potere totalizzante della ragione universale detenuta esclusivamente da mani, penne o case editrici bianche.

Autorità e autonomia emergono in modo diretto dal tono deliberatamente personale di questa storia. Accolti con entusiasmo dal movimento al quale si rivolgevano, questi racconti aiutarono a delimitare uno spazio dissidente all'interno della sfera pubblica borghese su cui cercavano di imprimere i loro contenuti utopici. Il carattere autobiografico di molti di questi racconti è quindi assolutamente cruciale. Esercita una forte attrazione sull'opinione pubblica del movimento abolizionista contro il potere arbitrario intrinseco al

sistema schiavistico, contrario tanto alla ragione quanto ai valori cristiani. Quella che Richard Wright identificherà più tardi come “estetica del personalismo” scorre in questi racconti e mostra che nelle mani degli schiavi il particolare può indossare il manto della verità e della ragione proprio come l’universale.

Vale la pena fermarsi un momento a esaminare un brano particolarmente significativo alla fine del quinto capitolo del racconto di Douglass, messo in evidenza da William Andrews nel suo avvincente *To Tell a Free Story* (1986, 103). In questo brano, Douglass riflette su un momento di svolta della sua vita quando, all’età di sette o otto anni, fu mandato dal suo padrone a Baltimora per vivere con gli Auld. Ripensando a quell’evento Douglass lo descrive come la prima chiara manifestazione della speciale provvidenza che lo ha assistito da allora in poi. Ammette che il lettore bianco potrà rimanere scettico davanti alla sua affermazione di essere stato prescelto per questo speciale destino:

Mi si potrà giudicare superstizioso e perfino egoista, se vedo in questo fatto una speciale intercessione della Provvidenza divina. Ma farei torto ai primi sentimenti della mia anima se lo tacei. Preferisco essere sincero verso me stesso anche a rischio d’incorrere nel sarcasmo altrui, piuttosto che mentire e incorrere nel mio disprezzo. (Douglass 1845, 68)

Andrews precisa come Douglass non si appelli all’autorità divina per legittimare questa dichiarazione di indipendenza nell’interpretazione della propria vita. Il brano sottolinea il legame tra la scrittura autobiografica e il progetto di autoliberazione. La sua importanza fondamentale risiede nella chiarezza dell’affermazione che la verità nei confronti di se stessi è prioritaria rispetto

a quello che i lettori possono considerare accettabile o appropriato per presentare un discorso abolizionista.

In ogni caso, credo che qui ci sia una questione più profonda riguardo allo status della verità e della ragione in quanto concetti universali e al bisogno di distacco da standard assoluti se si devono preservare le giuste qualità di autenticità razziale e testimonianza personale. Lo specifico modello di autoformazione messo in evidenza in questo e in molti altri testi simili del periodo non rappresenta, come credono alcuni critici letterari poststrutturalisti, semplicemente l'inaugurazione di un nuovo e vitale genere letterario. Le conclusioni di Douglass indirizzano l'attenzione del lettore verso una varietà precisa e coinvolgente di commenti metafisici e filosofici. In effetti, mirano alla nascita e alla riproduzione di una prospettiva politica peculiare in cui l'autopoiesi si articola con la poetica per originare una presa di posizione, uno stile e un clima filosofico che da allora in poi sono stati ripetuti e rielaborati nella cultura politica dell'Atlantico nero. Le componenti vernacolari della cultura espressiva nera sono così legate agli scritti più esplicitamente filosofici di scrittori modernisti neri come Wright e Du Bois. Tali forme espressive sviluppano questa linea di indagine cercando di rispondere a domande metafisiche come "Chi sono?" e "Quand'è che sono veramente me stesso?".

Alcuni anni dopo, Du Bois riecheggiò Douglass con una precisione disarmante. Sviluppò il tema racchiuso nel testo precedente, elevandolo a un nuovo livello di astrazione:

Questo l'americano nero lo sa: la sua lotta qui è una lotta fino alla fine. O muore o vince. Se vince non ci sarà sotterfugio o evasione nell'amalgama. Farà il suo ingresso nella civiltà moderna qui in America come nero, nei termini di una perfetta e illimitata uguaglianza

con qualsiasi bianco, altrimenti non vi entrerà per niente. O lo sterminio, totale, o l'uguaglianza, assoluta. Non può esserci compromesso. Questa è l'ultima grande battaglia dell'Occidente. (Du Bois 1938, 703)

Come Douglass, Du Bois voleva dimostrare che la storia dei neri nel nuovo mondo, in particolare le esperienze del commercio di schiavi e della piantagione, erano una parte legittima della storia morale interna all'Occidente. Non erano eventi unici – episodi isolati nella storia di una minoranza – che potessero essere compresi solo in base al loro impatto sui neri stessi, e non erano nemmeno delle aberrazioni estranee allo spirito della cultura moderna, che sarebbero state inevitabilmente sopraffatte dal progresso inesorabile verso un'utopia razionale e secolare. L'esistenza duratura del razzismo nascose questi verdetti e per noi diventa oggi necessario uno sguardo più approfondito al rapporto tra il terrore razziale e la subordinazione al carattere intrinseco della modernità. È questa la prospettiva indicata da Wright, James, Du Bois e molti altri che hanno contribuito in svariati modi all'ermeneutica che contraddistingue l'estetica di base dell'Atlantico nero. L'ermeneutica ha due dimensioni interrelate: è sia un'ermeneutica del sospetto che un'ermeneutica della memoria. Insieme esse hanno nutrito una critica redentrice.

Nel periodo successivo alla schiavitù, la memoria dell'esperienza schiavista viene ricordata e utilizzata come uno strumento aggiuntivo, supplementare, attraverso il quale costruire un'interpretazione alternativa della modernità. Rievocando o meno il ricordo di un terrore andato oltre la comprensione di un ordine grammaticale ideale, queste memorie oltrepassano il presente richiamandosi a una trasformazione utopica della subordinazione razziale. Dobbiamo allora chiederci

se una definizione della razionalità moderna come quella impiegata da Habermas lasci spazio per un momento estetico liberatorio che sia empaticamente anti- oppure pre-discorsivo. In altre parole, in ciò che segue, la critica dell'ideologia borghese e la realizzazione del progetto illuminista sotto la bandiera dell'emancipazione della classe operaia che va di pari passo con essa, viene completata da un'altra lotta: la battaglia per rappresentare una critica redentrica del presente alla luce delle memorie vitali della schiavitù. Questa critica è costruita solo in parte dall'interno delle strutture normative fornite dalla modernità stessa. Si può notare dal modo in cui mobilita un'idea del passato antico pre-schiavista, spesso nella forma di un interesse per la storia e la cultura dell'Egitto, utilizzandolo per ancorare le sue affermazioni dissidenti alle realizzazioni della modernità.

### **Bibliografia:**

- Andrews, W. *To Tell a Free Story*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Aptheker, H. 1974. 'Introduction'. In Du Bois 1928.
- Bauman, Z. 1986-87. 'The Left As the Counterculture of Modernity'. *Telos* 70 1: 81-93.
- Bauman, Z. 1987. *La decadenza degli intellettuali*. Da legislatori a interpreti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benjamin, W. 1936. *Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benston, K. 1976. *Baraka*. New Haven: Yale UP.
- Berman, M. 1971. *The Politics of Authenticity*. London: George Allen and Unwin.
- . 1983. *L'esperienza della modernità*. Bologna: Il Mulino.
- . 1984a. 'The Signs in the Street: A Response to Perry

- Anderson'. *New Left Review* 144.
- . 1984b. 'Urbicide'. *Village Voice* 29-36.
- Bernal, M. 1991. *Atene Nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*. Parma: Pratiche.
- Bogin, R. 1974. 'Sarah Parker Remond: Black Abolitionist from Salem'. *Essex Institute Historical Collections* 100.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press. Trad. it. 1994. *Dissonanze*. Milano: La Tartaruga.
- Brion Davis, D. 1975. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Campbell, S. 1968. *The Slave Catchers: Enforcement of the Fugitive Slave Law, 1850-1860*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Coffin, L. 1876. *Reminiscences of Levi Coffin, the Reputed President of the Underground Railroad*. Cincinnati/New York: Augustus Kelly.
- Connelly, W.E. 1988. 'Big Bhangra Theory'. *Time Out* 19-26: 18.
- Davenport Hill, M. 1861. *Our Exemplars, Poor and Rich*. London: Peter Cassell and Co.
- Dews, P. A cura. 1986. *Habermas: Autonomy and Solidarity*. London: Verso.
- Douglass, F. 1845 (1960). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*. Cambridge Mass.: Harvard UP; trad.it. 1992, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*. Roma: Manifestolibri.
- . 1845 (1977). *My Bondage and My Freedom*. Illinois: University of Illinois Press.
- . 1882 (1962). *The Life and Times of Frederick Douglass; trad. it. 1978, Autobiografia di uno schiavo*. Roma: Savelli.
- Du Bois, W.E. 1928 (1974). *Dark Princess*. Millwood: Kraus.
- . 1903 (1989). *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam.
- . 1921. *Darkwater Voices from within the Veil*. New York:

Harcourt Brace and Co.

- . 1928 (1977). *Black Reconstruction in America*. New York: Atheneum.
- Fiax, J. 1990. *Thinking Fragments*. Berkley/Oxford: University of California Press.
- Foner, E. A cura. 1953. *The Life and Writings of Frederick Douglass*. New York: Internationa Publishers, vol. II.
- Gates, H.L. Jr. 1986. *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial" Self*. Oxford/New York: Oxford UP.
- Goldstein, L.F. 1976. 'Violence as an Instrument of Social Change: The Views of Frederick Douglass (1817-1895)'. *Journal of Negro History* 66.
- Gould, S.J. 1984. *The Mismeasure of Man*. Handmondsworth: Pelican.
- Habermas, J. 1983. 'Modernity: An Incomplete Projetct'. In *Postmodern Culture*. A cura di H. Foster. London: Pluto Press.
- . 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Trad. it. 1991. *Il discorso filosofico della modernità*. Roma/Bari: Laterza.
- Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes, Open University Press
- Hartsock, N. 1983. *Money, Sex and Power*. Boston: Northeastern UP.
- Hill Collins, P. 1986. 'Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought'. *Social Problems* 33-6.
- . 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New-York/London: Routledge.
- hooks, b. 1992a. *Black Looks*. Boston: South End Press.
- . 1992b. 'Whiteness in Black Imagination'. In *Cultural Studies*. A cura di L. Gorssberg et al. New York/London: Routledge.
- Huysen, A. 1986. *After the Great Divide*. Bloomington/

- Indianapolis: Indiana UP.
- Ingram, D. 1987. *Habermas and the Dialectic Reason*. New Haven/London: Yale UP.
- Jackson, E.M. 1978. 'LeRoi Jones (Imamu Amiri Baraka): Form and the Progression of Consciousness'. In *Amiri Baraka (LeRoi Jones): Twentieth Century Views*. A cura di K. Benston. Englewood Cliffs N.J.: Prentice Hall.
- James, G. 1976. *Stolen Legacy: The Greeks Were Not the Authors of Greek Philosophy, but People of North Africa, Commonly Called the Egyptians*. San Francisco: Julian Richardson.
- Jardine, A. A. 1985. *Gynesis: Configurations of Women and Modernity*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Kojève, A. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York, Basic Books.
- Kolb, D. 1986. *The Critique of Pure Modernity*. Chicago/London: Chicago UP.
- Lacan, J. 1966. Scritti. Torino: Einaudi.
- Lecourt, D. 1980. 'On Marxism as a Critique of Sociological Theories'. In *Sociological Theories: Race and Colonialism*. A cura di M. O'Callaghan. Paris: UNESCO.
- Litwack, L.; Meier, A. 1988. *Black Leaders of the Nineteenth Century*. Urbana/Chicago: Illinois UP.
- Liotard, J.F. 1986. 'Defining the Postmodern'. In *Postmodernism*. A cura di L. Appigianesi. London: ICA Documents 4.
- Martin, W. 1984. *The Mind of Frederick Douglass*. Durham/London: University of North Carolina Press.
- McFeely, W. S. 1991. *Frederick Douglass*. New York: W.W. Norton.
- McGowan, J. 1991. *Postmodernism and its Critics*. Ithaca-London: Cornell UP.
- Middelton, H. et al. A cura. 1974. *The Black Book*. New York: Random House.

- Montesquieu. 1721. *Lettres Persanes*. Trad. it. 1984. *Lettere Persiane*. Milano: Rizzoli.
- Moreno Fragninals, M. 1976. *The Sugar Mill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba*. New York: Monthly Review Press.
- Parker Remond, S. 1861. 'A Coloured Lady lecture'. *Englishwoman's View* 7.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge Mass.: Harvard UP.
- Porter, D. 1935. 'Sarah Parker Remond, Abolitionist and Physician'. *Journal of Negro History* 20.
- Rabinow, P. A cura di. 1986. *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.
- Ripley, C.P. A cura. 1985. *The Black Abolitionist Papers, Canada, 1830-1865*. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, vol. I.
- Said, E. 1989. 'Representing the Colonized'. *Critical Inquiry* 15-2.
- Sartre, J.P. 1943. *L'êtr e et le néant*. Paris: Gallimard. Trad. it. 1958. *L'essere e il nulla*. Milano: Mondadori.
- Shepperson, G. 1953. 'Frederick Douglass and Scotland'. *Journal of Negro History* 38-3.
- Sobel, M. 1987. *The World They Made Together: Black and White Values in Eighteen Century Virginia*. Princeton: Princeton UP.
- Stepto, R. 1986. 'Sharing the Thunder: The Literary Exchanges of Harriet Beecher Stowe, Hanry Bibb and Frederick Douglass'. In *New Essays on Uncle Tom's Cabin*. A cura di E. Sundquist. Cambridge: Cambridge Up.
- Stone Blackwell, A. 1930. *Lucy Stone: Pioneer of Women's Rights*. Boston: Little Brown.
- Takaki, R. A cura. 1972. *Violence in the Black Imagination: Essays and Documents*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Wallach Scott, J. 1991. 'The Evidence of Experience'.

*Critical Inquiry* 17.

- West, C. 1986. 'Fredric Jameson's Marxist Hermeneutic'.  
In *Postmodernism and Politics*. A cura di J. Arat.  
Manchester: Manchester UP.
- . 1990. 'The Religious Foundations of the Thought of  
Martin Luther King, jr.'. In *We Shall Overcome: Martin  
Luther King and the Black Freedom Struggle*. A cura di  
P.J. Albert e R. Hoffman. New York: Pantheon.
- White, D. 1988. *The Recent Work of Jurgen Habermas:  
Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge  
UP.
- Wolin, R. 1982. *Walter Benjamin: An Aesthetic Redemption*.  
New York: Columbia UP.
- Yanuck, L. 1953. 'The Garner Fugitive Slave Case'.  
*Mississippi Valley Historical Review*. 40.