

Biko e Douglass: concezione esistenzialista della morte e della libertà *

Mabogo P. More

Introduzione

Albert Camus apre *L'uomo in rivolta* con la domanda: Che cos'è un uomo in rivolta? La sua risposta è che un uomo in rivolta è una persona che dice NO non appena comincia a pensare da sé. Un uomo in rivolta dice NO all'oppressione, alla sofferenza, alla disumanizzazione, allo sfruttamento, alla degradazione e alla mancanza di libertà. Essere un uomo in rivolta significa rifiutare fermamente di accettare la situazione oppressiva in cui ci si trova. Un uomo in rivolta è costantemente alla ricerca di autenticità di fronte all'oppressione attraverso il perseguimento della libertà. La rivolta comporta il rifiuto di ogni tentativo di negare la libertà per mezzo di un'altra libertà. Dire NO, quindi, significa semplicemente che per l'uomo in rivolta la morte è di gran lunga preferibile alla vita nella schiavitù e nell'oppressione. Per questa ragione, l'uomo in rivolta proclama: "Piuttosto morire in piedi che

* Mabogo M. More, 'Biko and Douglass: Existentialist Conception of Death and Freedom'. *Philosophia Africana* 17-2, 2015/2016: 101-118. Traduzione italiana a cura di Federico Orsini.

vivere in ginocchio” (Camus 1988, 635). È proprio questa determinazione ad essere libero di fronte alla morte possibile che informa le risposte di Frederick Douglass e Steve Biko alla schiavitù e al razzismo dell’Apartheid e li trasforma in uomini in rivolta *par excellence*.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, G.W.F. Hegel argomenta che la schiavitù è una conseguenza della paura della morte. Tuttavia, Frantz Fanon, nonostante concordi con il ritratto hegeliano della dialettica signore/schiavo, mette in discussione la validità di questo paradigma nella sua applicazione alla dialettica Nero/Bianco. Il mio scopo in questo saggio è argomentare che Douglass e Biko rendono problematica la nozione hegeliana secondo cui la schiavitù è una conseguenza della “paura della morte”. In modo indiretto, confermo anche l’osservazione incisiva di Fanon secondo cui, quando si ha a che fare con teorie filosofiche occidentali sulla libertà e l’oppressione (per esempio, quelle di Hegel, Marx o Sartre) e le si applicano alla condizione delle persone Nere, si devono estendere o rovesciare le assunzioni soggiacenti a queste teorie.

Il paradigma hegeliano di signore/schiavo

Una descrizione sommaria del paradigma hegeliano di signore/schiavo sarà forse di aiuto per mettere nitidamente a fuoco una delle questioni principali non solo di Douglass, ma anche di Biko: la paura.

L’argomento di Hegel nella dialettica signore/schiavo è che non può esserci autocoscienza o autoconoscenza senza la presenza di un’altra persona che renda autentica la propria conoscenza o coscienza di sé. È attraverso l’altro che guadagno la conoscenza di me stesso come Nero, alto, avido, bello, ecc. La mia coscienza di me stesso come la totalità di queste cose è

una conseguenza della percezione che l'altro ha di me in quanto gli appaio. Ma l'altra persona è data (o appare) con un carattere di negatività. Ciò equivale a dire che l'altra persona appare come una persona che non sono io, ma anche [come] un'autocoscienza che, essendo se stessa, mi esclude. Ciò che abbiamo è allora la presenza di due esseri umani indipendenti le cui autocoscienze sono ciascuna dipendente e mediata dall'altra. Hegel suggerisce che l'autocoscienza in quanto essere umano è fondamentalmente desiderio. Ma il desiderio umano, diversamente dal desiderio animale, può essere soddisfatto soltanto da un altro essere umano nella forma del *riconoscimento*. Con questo, Hegel non vuol dire essere meramente cosciente o consapevole dell'esistenza di un'altra persona: "l'individuo [...] può bensì venire riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma" (Hegel 2008, 131). Per 'riconoscimento' Hegel sembra intendere che l'altra persona è vista come un soggetto libero, autodeterminante, auto-affermativo, indipendente. In questo senso, riconoscere qualcuno come un soggetto implicherebbe, per usare un'espressione di Kant, trattare una persona non come un mezzo per un fine, ma sempre anche come un fine. Infatti, rifiutarsi di riconoscere qualcuno equivarrebbe a trattare quella persona come un mezzo, un oggetto o cosa, o come un animale. Quindi il desiderio di riconoscimento è, in modo basilare, il desiderio di rispetto, il desiderio che gli altri affermino la nostra personalità.

Di conseguenza, l'autocoscienza richiede il riconoscimento di un'altra autocoscienza per costituire se stessa come un soggetto. Una situazione ideale rispetto a due autocoscienze sarebbe quella in cui accade un riconoscimento mutuo e reciproco. Ma, secondo Hegel,

tale situazione di mutuo riconoscimento, se accade, raramente accade senza una lotta mortale. Ciascuna coscienza, nella ricerca del riconoscimento, afferma se stessa come il soggetto e si impone all'altra. In altre parole, per acquisire il riconoscimento, ciascuna autocoscienza tenta di imporre la sua volontà all'altra, dando così origine a una lotta di vita e morte per il riconoscimento. La lotta coinvolge la possibilità della morte, perché, come Hegel scrive: "La relazione fra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse danno *prova* di sé, ciascuna a se stessa e all'altra, attraverso la lotta di vita e morte" [*Kampf auf Leben und Tod*] (Hegel 2008, 131 traduzione modificata). La lotta coinvolge invariabilmente il rischio della vita, precisamente perché "è unicamente mettendo a repentaglio la vita che si dà prova [*bewährt*] della libertà" (Hegel 2008, 131 traduzione modificata). Colui o colei che cessa di apprendere come morire, cessa di apprendere la schiavitù.

Ma se entrambi gli avversari rischiano le loro vite e muoiono, nessuno dei due otterrà il riconoscimento. Pertanto la logica della situazione richiede che nessuna delle due autocoscienze debba perire nella lotta, perché la morte sconfiggerebbe il fine o la ragione stessa della lotta, cioè la schiavizzazione (*enslavement*). Se una muore, l'altra autocoscienza rimane priva del riconoscimento stesso che essa tanto desidera. Dunque, affinché il riconoscimento esista, l'una autocoscienza deve necessariamente superare dialetticamente l'altra, cioè deve necessariamente risparmiare la vita e la coscienza del suo avversario e distruggere solo la sua autonomia per schiavizzarlo. Questo superamento crea dialetticamente il rapporto di signore e schiavo, in cui lo schiavo è forzato a riconoscere il signore senza essere, a sua volta, riconosciuto.

La domanda è: perché l'una autocoscienza si arrende all'altra per essere schiavizzata? Fondamentalmente, la servitù (*servitude*) è un prodotto della paura assoluta della morte. Nella lotta mortale per il riconoscimento, la coscienza schiava (*slave consciousness*) è quella che si rifiuta di rischiare la sua vita. Essa si sottomette alla legge di un istinto naturale di autoconservazione, a un desiderio biologico di vivere. È la possibilità imminente della morte che spinge una coscienza in lotta a scegliere la vita come schiavo invece della morte. Per una coscienza schiava (*slavish*), la vita sotto qualunque condizione oppressiva e insopportabile è preferibile a non vivere affatto. È questa paura assoluta della morte che produce la schiavitù. Ma la schiavitù è essa stessa simile a essere morto in vita, perché, anche se si esiste, non si esiste per se stesso, ma per un altro. Ma dato che lo schiavo è vivo come uno schiavo, la sua condizione servile (*servile*), che è il superamento della morte, è, di fatto, la morte stessa. In quanto [atto di] trascendere dialetticamente la morte, la schiavitù diviene, in effetti, la conservazione della morte in vita. Una volta che si è diventati schiavi, la paura della morte continua ed è incarnata nella persona del signore. Il signore diviene la morte stessa, che deve essere assolutamente temuta ed evitata. La relazione di signore e schiavo è caratterizzata dalla relazione bestiale fondata sulla brutalità. Attraverso questa brutalità costante e perenne, lo/[la] schiavo[/a] è forzato[/a] a interiorizzare la paura e il terrore che lo/la mantengono in una condizione costante di schiavitù. Inversamente, la paura della morte è la paura della libertà.

La critica di Fanon a Hegel

Fanon è molto cauto nell'accettare in modo acritico le teorie filosofiche occidentali come applicabili

universalmente. Egli crede che ogni volta che si ha a che fare, per esempio, con Marx, Sartre o Hegel, specialmente in relazione all'applicazione delle loro teorie alla condizione delle persone Nere, si devono sempre rovesciare tali teorie, metterle in tensione o in discussione. Fanon avverte, per esempio, che "l'analisi marxista deve sempre essere lievemente messa in tensione ogni volta che abbiamo a che fare con il problema coloniale" (Fanon 1968, 40), o che "nonostante le speculazioni di Sartre sull'esistenza dell'Altro possano essere corrette [...] la loro applicazione alla coscienza nera si dimostra fallace, perché l'uomo bianco non è solo l'Altro, ma anche il signore" (Fanon 1967, 138). Lo stesso vale per Hegel. Contro quest'ultimo, Fanon argomenta che lo schiavo/il Nero non deve reagire alla schiavitù e all'oppressione alla stessa maniera in cui reagisce lo schiavo di Hegel nel suo famoso paradigma signore/schiavo. Per lui, mentre nel paradigma di Hegel il signore cerca il riconoscimento dello schiavo, il signore Bianco, al contrario, ha un piano differente nelle relazioni Bianco/Nero: "Per Hegel c'è reciprocità; qui il signore ride della coscienza dello schiavo. Ciò che egli vuole dallo schiavo non è il riconoscimento, ma il lavoro" (Fanon 1967, 220).

Echeggiando ciò che suggerirò più avanti circa Biko e Douglass, Fanon scrive: "Colui che è riluttante a riconoscermi si oppone a me. In una lotta selvaggia, accetto volentieri le convulsioni della morte, la dissoluzione invincibile, ma anche la possibilità dell'impossibile" (Fanon 1967, 218). La "lotta selvaggia" e le "convulsioni della morte" suggeriscono che Fanon vuole contrapporre alla violenza del signore di schiavi e dell'oppressione razzista una contro-violenza. È nella violenza e attraverso la violenza che la persona oppressa e schiavizzata trova la sua libertà, poiché "al livello degli individui, la

violenza è una forza purificatrice. Libera il nativo dal suo complesso di inferiorità e dalla sua disperazione e inazione, lo rende senza paura e ristabilisce il suo rispetto di sé” (Fanon 1968, 94). Di fatto, la liberazione non può essere data. Deve essere oggetto di lotta. La controviolenza è una condizione necessaria per la liberazione contro l’oppressione e la violenza. Queste idee di Fanon sono significativamente rilevanti per un apprezzamento più chiaro della concezione della libertà e dei mezzi per poterla raggiungere non solo in Biko, ma anche in Douglass. Dunque voglio trattare qui le somiglianze nel pensiero e nell’azione tra Douglass, lo schiavo, e Biko, il nativo colonizzato, specialmente la somiglianza delle loro idee e dei loro atteggiamenti verso la violenza, la paura e la morte. Sia Biko che Douglass – questa è la mia tesi – funzionano come espressioni esistenziali della critica di Fanon al paradigma hegeliano di signore/schiavo.

Frederick Douglass

Parlando delle relazioni signore/schiavo, una delle narrazioni di schiavitù più accattivanti e profonde in cui si svolge il paradigma hegeliano è offerta da Frederick Douglass, lo schiavo Nero del diciannovesimo secolo che combatté per uscire dalla schiavitù americana. Nato schiavo, Douglass ha sperimentato e sofferto la brutalità, la mancanza di dignità, la degradazione e la disumanità della schiavitù razziale. Costretto, come altri schiavi, a lavorare sotto condizioni di costante, estrema violenza e, a volte, di morte, lottò per liberarsi dalle strette della schiavitù fino a che vi riuscì. Nella sua autobiografia del 1845, *Storia della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano: scritta da lui stesso*, Douglass ci dice come, da ultimo, riuscì a scappare dalla servitù verso la libertà.

Il capitolo decimo della storia è importante per diverse ragioni. È in questo capitolo che Douglass descrive il suo famoso combattimento con Edward Covey, lo spezzaschiavi (*slave breaker*). È questo capitolo ad articolare, con variazioni, il paradigma hegeliano signore/schiavo. Secondo Hegel, in virtù del suo essere uno schiavo, Douglass deve necessariamente avere scelto la vita invece della morte. Tuttavia, la descrizione che Douglass offre della sua lotta con Covey mette in discussione le assunzioni basilari di Hegel sulla servitù. Infine, è un capitolo il cui messaggio ha rilevanza e possibili somiglianze con la situazione che condusse Biko alla sua morte.

Douglass inizia la storia della sua lotta con Covey dicendo al lettore: “Hai visto come un uomo è stato reso (*was made*) schiavo; vedrai come uno schiavo è stato reso (*was made*) uomo” (Douglass 2001, 50). – Douglass racconta come il suo proprietario, il signore Thomas Auld, aveva deciso, dopo parecchi disaccordi con lui, di mandare a far spezzare la sua resistenza dallo “spacca-N-word” Mr Covey, la cui reputazione brutale era nota a tutto il paese. Il progetto di Covey era costringere con metodi violenti gli schiavi ad accettare che essi erano esseri inferiori equivalenti ad animali e a identificarsi con tale condizione animale. Dopo diversi mesi di indisciplina e dopo essere stato picchiato e preso duramente a frustate da Covey, Douglass da ultimo cedette al regime inteso a spezzare brutalmente la sua resistenza messo in atto da Covey. “Covey riuscì a spezzarmi, ero spezzato nel corpo, nell’anima e nello spirito. La mia elasticità naturale era a pezzi, il mio intelletto illanguidiva [...] la notte scura della schiavitù si chiuse su di me; e stava a guardare un uomo trasformato in un bruto” (2001, 49). Senza speranza di sopravvivere al massacro brutale di

Covey, e dopo un inutile appello al suo signore Thomas Auld perché intervenisse, un giorno Douglass si decise a lottare contro Covey. Ne seguì una hegeliana lotta mortale tra due coscienze. La lotta durò due ore e Covey ne uscì malconco. Da quel giorno in poi, Douglass non fu mai più preso a frustate da Covey, né Covey denunciò Douglass al signore Thomas Auld, probabilmente per timore di macchiare la sua reputazione di spezza-schiavi, perché non aveva spezzato Douglass.

Quali sono le dinamiche esistenziali che potrebbero spiegare la decisione di Douglass di insorgere contro il brutale spezza-schiavi? La reazione contro-violenta di Douglass alla violenza di Covey fu un atto di auto-ricreazione. Essendo un figlio della violenza dell'anteguerra¹, Douglass trasse dalla violenza la sua propria umanità (*humanity*) e cominciò la vita come un "uomo nuovo". "La battaglia con Mr Covey fu il punto di svolta nella mia carriera di schiavo". Douglass scrisse: "Riaccese i piccoli fuochi di libertà sul punto di spegnersi e rinvivò in me un senso della mia propria umanità (*manhood*)". Questo atto di resistenza fu un atto umanizzante per Douglass – e anche per Covey. Mentre umanizzò Douglass agli occhi di Covey, mise chiaramente a fuoco per Douglass la relazione tra autodifesa e rispetto di sé, perché chiamò a raccolta "la fiducia in sé che era scomparsa e mi ispirò di nuovo la determinazione a essere libero" (2001, 54). In altre parole, come ha osservato Fanon, la contro-violenza è terapeutica nel senso che ripristina il rispetto di sé, l'autostima e la fiducia in sé. A volte la contro-violenza può essere emancipatoria, purificatrice, curativa, ristoratrice, creativa, unificante e umanizzante. Come scrive Douglass: "Un uomo senza forza è senza

¹ Prima della guerra civile americana tra Stati dell'Unione e Confederati (1861-1865) [n.d.t.].

la dignità essenziale dell'umanità (*humanity*) [...] La gratificazione permessa dal trionfo fu una ricompensa piena per qualunque cosa potesse seguire, persino la morte stessa" (2001, 54). Quando la paura della morte scomparve in Douglass, anche la codardia se ne andò e fu sostituita da una decisione per cui "l'uomo bianco che si aspettava di riuscire a frustarmi, deve anche riuscire a uccidermi" (2001, 54).

La paura della morte fu instillata presto nella vita di Douglass da un incidente in cui, come un monito per altri schiavi, uno schiavo fu assassinato da un sorvegliante. Douglass racconta come un sorvegliante di nome Gore una volta prese l'iniziativa di flagellare Demby, lo schiavo del colonnello Lloyd. Essendo stato flagellato diverse volte, Demby si tuffò in un ruscello, rimase là in piedi, con le spalle in alto, e si rifiutò di uscire alla richiesta di Gore. "Mr Gore gli disse che lo avrebbe chiamato tre volte, e che, se non fosse uscito alla terza chiamata, gli avrebbe sparato" (2001, 25). Demby si rifiutò di uscire e si mantenne sul posto dopo tre chiamate, dopo le quali Mr Gore gli sparò a morte a sangue freddo. Nel suo rifiuto di obbedire al comando di Gore, Demby aveva preso una decisione consapevole per cui, qualunque cosa accadesse – contrariamente al paradigma hegeliano signore/schiavo – la morte è preferibile alla brutta servitù. Nel suo rifiuto, Demby non solo affermò la sua libertà, ma al tempo stesso anche trascese la paura della morte. Il suo atto di trascendere la paura della morte è un rifiuto di compiere le richieste della servitù, richieste che trasformano lo schiavo in un'entità non-umana, un animale. Così, Demby costringe Gore a riconoscerlo come un'autocoscienza libera, autonoma, dotata di libero arbitrio, piuttosto che come una mera proprietà. Questo confronto che finisce con la morte di Demby rompe, in

un certo senso, la dialettica hegeliana signore/schiavo e risulta in una situazione senza schiavo e senza signore. Il signore, infatti, è signore solo nella misura in cui c'è un essere che entra in un rapporto servile. Mettendo in discussione il rapporto signore/schiavo, Demby, col suo rifiuto, è disposto a sacrificare la sua vita sottomessa per la possibilità di un'esistenza libera. Come scrive Serequeberhan: "Nel rifiutarsi di compiere un ordine e nell'essere disposto a morire, Demby ripudia la paura e il terrore che costituiscono la sua schiavizzazione (*enslavement*) e si vede come 'un puro essere-per-sé'. Gore uccide Demby perché, nel rifiuto, Demby rivendica o riconosce la verità del suo essere, cioè la libertà" (Serequeberhan 2000, 32).

Nel suo famoso testo, *The Black Atlantic: L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), Paul Gilroy argomenta che la narrazione di Frederick Douglass nelle sue autobiografie deve essere intesa come un'alternativa e un'inversione dello schema allegorico di Hegel. Mentre in Hegel lo schiavo, a causa della paura della morte, emerge dalla lotta come un perdente, un essere senza una coscienza esistente per sé, in Douglass lo schiavo è quello che, preferendo la morte alla schiavitù, assumendo un orientamento verso la morte, raggiunge la piena autocoscienza. Gilroy scrive:

La scelta ripetuta della morte piuttosto che della sottomissione articola un principio di negatività che è opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero moderno occidentale e espressi nella preferenza dello schiavo hegeliano per la sottomissione piuttosto che per la morte (Gilroy 1993, 68).

Anche se Gilroy ha ragione, il suo argomento, tuttavia, non invalida completamente il paradigma hegeliano

signore/schiavo. Il fatto stesso che ci siano state, per esempio, la schiavitù di piantagione e l'apartheid, prova la tesi hegeliana che la paura della morte era all'opera nell'America prima della guerra [civile] e nel Sudafrica dell'Apartheid. La maggioranza degli schiavi e dei Neri scelse la schiavitù invece della morte, da cui [seguirono] la schiavizzazione e l'oppressione che durarono per un periodo di tempo così lungo in entrambi i paesi. Spesso, a causa della loro preferenza per la vita in servitù piuttosto che per la morte, gli oppressi parteciparono alla loro stessa oppressione consentendo di vivere sotto condizioni oppressive. Tuttavia, ciò che abbiamo visto in Douglass e Demby e che vedremo in Biko è che essi erano esseri umani eccezionali, dotati di eccezionale ed estremo coraggio e convinzione, che sono assenti negli esseri umani comuni.

Steve Biko

La ragione per cui ho prestato tanta attenzione alla schiavitù dei Neri ritratta da Douglass è la possibilità di tracciare con facilità un parallelo tra la sua situazione esistenziale nella schiavitù di piantagione e le esperienze di Biko nell'Apartheid. Nel concludere le sue riflessioni sulla ricerca esistenziale della libertà da parte di Douglass e il sistema schiavista americano dell'anteguerra, Gordon (2000) ci ricorda, per esempio, che la lotta continua di altri contro progetti simili di degradazione e disumanizzazione si estende attraverso lo spazio e il tempo, cioè attraverso il ventesimo secolo e altri parti del globo. Per esempio, l'Apartheid del Sudafrica, come Sartre osservò in una dichiarazione del 1966 alla conferenza stampa del *Comitato francese di relazioni (Comité de Liaison) contro l'Apartheid*, era l'esecuzione di "una politica rivolta a

mantenere in schiavitù (il termine non è troppo forte) 14 milioni di abitanti di origine africana e asiatica o di discendenza mista”. Di fatto, il sistema mirava a ottenere lavoro a basso costo con salari di livello zero che, agli occhi di Sartre, costituivano “il mantenimento degli schiavi”. La ferocia dell’Apartheid era nata dalla schiavitù praticata nel Sudafrica del diciassettesimo secolo e precedente, schiavitù identica a quella vissuta da Douglass nell’America dell’anteguerra. Quindi i confronti persistenti e frequenti di Biko con la realtà dell’Apartheid e l’onnipotente polizia di sicurezza che proteggeva il sistema costituiscono, in molti modi, una versione moderna della schiavitù dell’anteguerra e dell’esperienza del confronto di Douglass con i suoi signori e con Covey.

Nato nel 1946, due anni prima dell’anno in cui il Partito Nazionalista Bianco assunse il governo e, successivamente, introdusse l’Apartheid, Biko dice in una nota autobiografica: “Ho vissuto tutta la mia vita cosciente nella cornice dello sviluppo segregato istituzionalizzato [Apartheid]. Le mie amicizie, il mio amore, la mia formazione, il mio pensiero e ogni altro aspetto della mia vita è stato ritagliato e modellato entro il contesto dello sviluppo segregato [...] L’Apartheid – tanto meschina quanto grandiosa – è ovviamente malvagia” (Biko 1996, 27). Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che tutta la sua vita è stata vissuta sotto un sistema razziale quasi simile alla servitù. La schiavitù di piantagione e l’Apartheid sono la stessa forma di violenza e subordinazione razziale. In molti modi, l’Apartheid, come Sartre indicava, era una forma di schiavitù. Ad essere precisi, il razzismo contro i neri negli USA e altrove è una continuazione della schiavitù di piantagione con altri mezzi. Quando la schiavitù fu abolita nella maggioranza dei paesi con popolazioni Nere, razza e razzismo vennero stabiliti

come le nuove frontiere sociali, politiche, legali, culturali, religiose, ecc. Un ex-schiavo Nero colse così questo fenomeno: “Il signore dice che noi siamo tutti liberi, ma ciò non vuol dire che ‘noi’ è bianco. E non vuol dire che ‘noi’ è uguale (*The master he says we are all free. But it don’t mean we is white. and it don’t mean we is equal*)”. Come figlio della ferocia dell’Apartheid, Biko cominciò la sua vita alla fine della sua stessa vita, vedeva se stesso come un cadavere in potenza, perché l’esistenza dei Neri nella zona di violenza sudafricana “da sola rende miracoloso per chiunque sopravvivere fino all’età adulta” (1996, 75). Sapeva che sarebbe stato assassinato; non solo egli accettò questo rischio, ma ne era certo. Pertanto, avvisò sua moglie che sarebbe stata vedova quando lui si fosse avvicinato ai trent’anni. Preferì la vittoria sulla sopravvivenza e credette che le persone Nere, non lui, avrebbero vissuto per godere i frutti della sua lotta.

Morte: “Vivi libero o muori”

Il razzismo è stato spesso caratterizzato come un produttore di morte prematura. La storia del razzismo contro i neri fornisce ampie prove per quest’affermazione. Consideriamo la morte prematura di Emmett Till, un ragazzo Nero americano di quattordici anni che fu linciato solo per aver fischiato a una donna bianca nel Mississippi. I due uomini bianchi che lo linciarono e lo sfigurarono, Ray Bryant e J.W. Milam, furono più tardi giudicati non colpevoli da una giuria totalmente bianca, anche se ammisero di averlo rapito e massacrato. Questa descrizione del razzismo è molto adeguata alla morte prematura e intempestiva – anche se aspettata o predetta – di Biko nelle mani della Polizia di Sicurezza dell’Apartheid. David Goldberg argomenta che il

razzismo coinvolge la morte prematura di “coloro che sono vittime della sua violenza e diminuisce le vite di coloro che, se non fosse per le sue pressioni e i suoi effetti istituzionalizzati, per i suoi segni, molto probabilmente (inevitabilmente?) vivrebbero vite migliori, più lunghe, più produttive, meno cariche di tensione” (2006, 276). A ciò aggiungerei che il razzismo ha ucciso senza esitazioni quelli che hanno smascherato i suoi effetti disumanizzanti e ne hanno pagato così il prezzo morendo anzitempo nelle mani della Polizia di Sicurezza.

Quando Biko dichiarò che “o sei vivo e fiero o sei morto, e quando sei morto non te ne può importare comunque” (1996, 152), stava cercando qui e ora un’esistenza dotata di significato e dignità. Non voleva morire, né voleva causare la morte di altri. Morire era per lui la fine del viaggio ed egli credeva che non bisogna preoccuparsi di quale tipo di esistenza autentica si condurrebbe dopo la morte, cioè al di là del qui e ora. Nel Sudafrica dell’Apartheid, la morte era così onnipresente nella vita dei neri che per una persona Nera vivere oltre l’età media era quasi un miracolo. Come osserva Biko a riguardo della lotta della gente Nera per sopravvivere in questo paese: “Anche solo la vita in città rende un miracolo per chiunque vivere fino all’età adulta” (1976, 75). Quindi, dominati dalla paura della morte, la maggioranza dei Neri non percepirono nemmeno che erano, di fatto, socialmente già morti. Essi non riuscirono a capire che ontologicamente, sin dall’inizio stesso della vita, ogni essere umano già si trova in una situazione di morte, ancora di più, se si è Nero in un mondo che è contro i neri (*antiblack world*).

Al contrario, Biko comprese che la morte era la sua potenzialità personale, ciò che lui solo soffriva. Era acutamente consapevole che per liberarsi dalla paura morbosa della morte si deve assumere la morte nella

propria vita, riconoscere la sua imminenza e affrontarla onestamente. Questa capacità di confrontarsi con la morte costituisce ciò che Martin Heidegger, il filosofo esistenzialista tedesco, chiama *esistenza autentica*. L'autenticità, ci dice Heidegger (*Essere e Tempo*, 1927), consiste nell'affrontare la propria morte con chiara conoscenza e coraggio, e questo fenomeno è non-relazionale, insostituibile e, in ogni caso, completamente proprio. In altre parole, l'autenticità è la capacità e il coraggio di affrontare e accettare il fatto che la morte è la possibilità ultima che ironicamente rende impossibili tutte le altre possibilità. Questo significa che Biko era preparato a considerarsi un cadavere in potenza. La paura della morte, secondo Heidegger, è dunque la causa dell'esistenza inautentica. L'esistenza autentica, al contrario, è l'accettazione della morte come una possibilità costante del nostro essere, il nostro riconoscimento che la nostra esistenza è il nostro essere per la morte, un'esistenza che Biko ha esemplificato con la sua mancanza di paura.

La paura della morte

Nel capitolo intitolato "Paura – Una determinante importante nella politica del Sudafrica" del suo libro del 1996², Biko argomenta che una delle emozioni pervasive nel Sudafrica era la paura. Il sistema e tutta la struttura dell'esistenza sono basati sulla paura. La paura è irriducibilmente intenzionale nel senso che è paura di qualcosa, così come la vergogna è vergogna di fronte a qualcuno; ha un oggetto. Biko afferma che questa paura

² Si tratta di un libro postumo, dal momento che Biko morì nel 1977 [n.d.t.].

si manifesta in modo triadico: “i bianchi hanno paura dei neri, i neri hanno paura dei bianchi e il governo ha paura dei neri e desidera unire la paura tra i bianchi (1996, 76)”. Attraverso una varietà di meccanismi – continua Biko – il governo e i bianchi hanno generato “una paura così fondamentale nelle azioni delle persone nere da rendere loro impossibile comportarsi come persone – ancora meno come persone libere” (1996, 76). Biko sta qui articolando il paradigma hegeliano signore/schiavo in cui i sudafricani Neri, a causa della loro paura della morte per mano dei signori bianchi, si sono arresi alla servitù. Nella sua [di Biko] visione, la paura dei Neri è direttamente responsabile della loro schiavizzazione. La paura della morte, espressa dalla paura dei bianchi, fa sì che i Neri si rifiutino di rischiare la vita per la libertà. Essi preferiscono la vita e la schiavitù alla libertà e al riconoscimento, poiché, come Hegel dichiara, nella lotta di vita e morte per il riconoscimento tra due autocoscienze, è solo mettendo a repentaglio la propria vita che si raggiunge la libertà. Nella sua esperienza del sovrano assoluto, cioè, la paura della morte, l'autocoscienza ha tremato in ogni fibra del suo essere, e tutto ciò che era solido e stabile è stato scosso fino alle fondamenta. Questa paura è visibile e sempre presente nelle relazioni tra bianchi e Neri in Sudafrica: “Dall’atteggiamento di un servitore col suo datore di lavoro, da quello di un nero che viene servito da un funzionario bianco in un negozio, si vede emergere chiaramente questa paura” (Biko 1996, 76). Ciò che Biko deplora nei Neri è questo fondersi di tutto ciò che è solido e stabile, perché li rende impotenti a combattere per la loro libertà: “come è che le persone possono essere preparate a organizzare una resistenza contro la loro oppressione generalizzata, se nelle loro situazioni individuali non possono mantenere ferma

l'osservanza della loro umanità" (*manhood*)? (1996, 76). Biko sembra deridere le persone Nere perché emulano lo schiavo hegeliano, che preferisce la vita alla servitù piuttosto che rischiare la morte. Secondo lui, "o sei vivo e fiero o sei morto, e quando sei morto, non te ne importa comunque". Il punto fondamentale, come egli lo formula, è "superare la paura personale della morte" (1996, 152).

Biko comprendeva che emozioni come la paura non erano accidenti, ma piuttosto erano prodotti di libere scelte che facciamo quando ci si confronta con certe situazioni indesiderabili. Come Sartre, Biko credeva che la paura fosse una risposta magica a un pericolo o una minaccia nel mondo. Poiché il magico viene al mondo attraverso la coscienza, allora io sono il fondamento libero delle mie emozioni. In altre parole, non siamo vittime passive della nostra emozione, noi scegliamo noi stessi come paurosi in questa o in quella situazione. Poiché la paura è direttamente responsabile della schiavizzazione dei Neri, i Neri sono responsabili della loro condizione oppressiva. La loro paura dei bianchi e, come tale, della morte, ha reso possibile l'istituirsi e il mantenersi dell'Apartheid. Che cosa significa questo? Significa che la paura può essere coscientemente superata; significa che si è liberi di trasformarsi da un individuo pieno di paura a uno senza paura. "La mia paura è libera, e manifesta la mia libertà; ho posto la mia libertà nella mia paura e mi sono scelto pauroso nella tale o nella tal altra circostanza; nella tal altra io esisterò come volontario e coraggioso e avrò messo tutta la mia libertà nel mio coraggio", dice Sartre (2023, 512-513). Questa trasformazione da uno stato di pura paura a una determinazione rinnovata a essere un libero essere umano è ciò che, per Biko, la Coscienza Nera mirava a realizzare con le masse di persone Nere (*Black people*). Ma questo processo di presa di coscienza

è possibile soltanto se si crede che le emozioni non siano cose che ci sopraffanno con il loro potere indipendente. Al contrario, siamo noi che scegliamo di sentire emozioni come la paura quando il mondo reale (dell'Apartheid, per esempio) diventa troppo difficile e insopportabile per noi e semplicemente tentiamo di semplificarlo attraverso la fuga, proprio perché siamo privi di potere.

Per Biko, il rischio di morire per vivere era preferibile alla certezza di una vita che era una morte viva. Allo stesso modo in cui Gore incuteva la paura della morte nella coscienza degli schiavi assassinando Demby in loro presenza perché servisse da esempio di ciò che sarebbe successo a loro se si fossero ribellati, la Polizia di Sicurezza instillava una simile paura della morte nei sudafricani Neri attraverso la violenza persistente e le morti nella prigione di detenuti Neri. Quindi Biko affermava che la paura era un fattore determinante nella politica del Sudafrica. Tuttavia, così come Demby e Douglass, Biko si rifiutava di farsi intimidire. Di fronte alla morte o alla schiavitù, il suo atteggiamento era “La morte piuttosto che la schiavitù”; preferiva la morte perché comprendeva che la morte era un fenomeno che ciascuno di noi deve necessariamente (*must*) scoprire in se stesso e verso il quale ciascuno deve necessariamente (*must*) assumere un qualche tipo di atteggiamento. Si può cercare di scappare da essa ma, fuggendo, non si fa che sopprimerla. Essa semplicemente non può essere trascesa o oltrepassata. Biko inoltre comprese che la morte, come un fenomeno dell'esistenza umana, pone radicalmente in questione il senso della vita. Preferendo la morte alla servitù, egli stava difendendo un'immagine di se stesso in quanto umano, senza la quale egli sentiva che la vita non sarebbe stata degna di essere vissuta. La cosa più importante per lui – più importante della sua stessa vita – era il rispetto per

ciò che dà significato alla vita, cioè la *libertà*. Biko credeva che la vita senza la libertà fosse identica alla stessa morte sociale. La schiavitù è, in un certo senso, affine all'essere morto, perché, anche se si esiste, non si esiste per se stesso, ma per un altro. Dunque, senza la libertà, senza ciò che dà significato alla vita, si è altrettanto morti o ci si sente come se non si potesse continuare a vivere.

In un capitolo significativo e quasi profetico del suo libro del 1996, intitolato "Sulla morte", che in molti modi rievoca la lotta di Douglass con Covey, Biko racconta la sua lotta con la Polizia di Sicurezza: "Abbiamo avuto un incontro di pugilato il primo giorno che sono stato arrestato. Un tizio ha cercato di colpirmi con un bastone. Gli sono andato addosso come un toro...e naturalmente ha detto... 'Ti ucciderò'... La mia risposta: 'Quanto tempo ti ci vorrà'" (Biko 1996, 152). Ma, diversamente da Douglass, che visse abbastanza per raccontare la sua storia e l'esperienza della libertà, la vita di Biko fu recisa dai suoi torturatori prima che potesse dire, come Douglass, alla maniera di Fanon:

Prima non ero nulla; ora sono un uomo. La lotta richiamò alla vita il rispetto di me stesso che era distrutto e la mia fiducia in me stesso, e mi ha ispirato una nuova determinazione a essere un uomo libero. Un uomo senza forza è senza la dignità essenziale dell'umanità [...] Non ero più un codardo servile, tremando sotto il cipiglio di un fratello verme della polvere (*a brother worm of the dust*), ma il mio spirito a lungo intimorito si era innalzato a un atteggiamento di indipendenza virile (*manly*). Avevo raggiunto un punto in cui *non avevo paura di morire* (citato in Gilroy 1993, 63, enfasi mia).

Di fatto, se Biko fosse sopravvissuto, probabilmente avrebbe detto: "Mi sono sentito improvvisamente fiero e pieno di gioia per non aver ceduto; ero convinto

che avrei resistito se avessero ricominciato, che avrei lottato fino alla fine, che non avrei reso più facile il loro compito suicidandomi” (Sartre 2001, 77). Certo, Biko non sopravvisse e non poteva sopravvivere e vincere la lotta, come Douglass vinse contro Covey, per la semplice ragione che Biko non lottava contro un singolo Covey. Doveva lottare contro più di sei torturatori allo stesso tempo, cioè i Covey e i Gore moltiplicati per sei. In ogni seduta di interrogatorio Biko doveva avere a che fare con più di due [agenti di] Polizia di Sicurezza. Nel momento della sua ultima seduta di interrogatorio e tortura, affrontò i seguenti agenti: il colonnello Pieter Goosen, che aveva guadagnato una reputazione per la maniera malvagia e meschina in cui trattava i detenuti, il maggiore Harold Snyman, il capitano Daantjie Siebert, i marescialli Ruben Marx e Johan Beneke, il tenente Winston Eric Wilken, l’ispettore Gideon Nieuwoudt. Peter Jones, che stava accompagnando Biko al momento del suo fatale arresto, descrive senza troppi commenti, ma in termini molto espliciti, le terribili esperienze che egli soffrì nelle mani brutali degli assassini di Biko e ciò che probabilmente accadde a Biko durante l’interrogatorio presso la Polizia di Sicurezza. Questa descrizione merita una lunga citazione:

Il primo interrogatorio formale cominciò la notte di mercoledì 24 agosto 1977, sei giorni dopo il mio arresto. La prima seduta durò più di venti ore [...] Ci dirigemmo in auto ad alta velocità all’edificio Sanlam, dove fui condotto in un piccolo ufficio e trovai là il maggiore Snyman e qualche altro agente. Immediatamente, quando entrai nella stanza, fui tenuto fermo da diversi agenti mentre una delle mie mani veniva liberata e i miei vestiti venivano tolti. Fui fatto sedere nudo su una sedia con la mia mano sinistra incatenata alla sedia dalle manette. Snyman e Siebert occuparono le sedie al banco rispettivamente alla mia sinistra e alla mia destra...Sul banco di fronte a Siebert c’era un lungo

tubo verde. Riuscì a vedere dentro il buco del tubo e notai che il buco era pieno di non so che cosa, ma era qualcosa di metallico. Era molto pesante...

Le domande continuarono e Snyman cominciò a darmi appellativi e a chiamarmi bugiardo. Si alzò dalla sedia e mi diede un calcio alla gamba sinistra. Caddi e vennero giù le sedie, una lo colpì alla testa e l'altra atterrò sul banco di Siebert.

Snyman disse: *“jy wil baklei – maak hom vas”* (“Vuoi lottare – legatelo”). Fui tolto dai mattoni, su cui avevo passato parecchie ore, e ambedue le mani erano ammanettate. Siebert si alzò e mi chiese quando avrei smesso di mentire, e cominciò a sferrare colpi pesanti sulla mia faccia con entrambe le mani. Afferrai le sue mani e lo tirai in basso verso di me. Gli dissi che il suo trattamento non era necessario, visto che stavo rispondendo alle loro domande. Siebert, che era più piccolo di me, mi disse di lasciarlo andare e [mi chiese] se avevo voglia di lottare. Seguirono due pugni assestati da Nieuwoudt e Beneke, che stavano in piedi rispettivamente alla mia destra e alla mia sinistra. Non appena lasciai andare le mani di Siebert, questi due afferrarono le mie braccia e le tennero con fermezza.

Siebert si tolse l'orologio da polso e si tirò su le maniche. Per un tempo molto lungo mi schiaffeggiò con tutte e due le mani (aperte) continuamente e senza pausa. Rimasi in silenzio, sentivo che i miei sensi diminuivano gradualmente fino al punto in cui potevo solo sentire con distacco i colpi che attraversavano la mia testa... Proprio dietro Siebert c'era uno specchio appeso alla parete e potevo vederci la mia faccia. Mentre le botte continuavano, guardavo di quando in quando nello specchio, meravigliato che la mia faccia potesse assumere tali dimensioni. Si stava formando un altro “labbro” (un gonfiore della bocca), il sangue della bocca e del naso, mescolato con saliva che gocciolava dalla faccia al petto. Non percepii che Nieuwoudt era uscito ed era tornato con il tubo verde. Ora Marx e

Snyman stavano in piedi a sinistra e a destra di Siebert, guardandomi in faccia, e Nieuwoudt cominciò a sferrare colpi veloci e pesanti alla mia testa con il tubo, che era atroce nel tipo di traumi che infliggeva a tutto il corpo.

Poi Beneke cominciò a colpirmi con i pugni nello stomaco e cominciai a barcollare. Marx diede un colpo di stivale alla mia gamba destra come un avviso a stare in piedi. Beneke uscì e da un cassetto di un armadio prese un altro tubo, stavolta nero. Marx gridò: “Daglieli tutti e due – potere nero e potere verde!” (a quanto pare, i soprannomi di questi due tubi. Beneke assunse di nuovo posizione, alla mia sinistra, e da allora lui e Nieuwoudt mi diedero botte alla testa con i tubi, mentre Siebert continuava a schiaffeggiarmi. Snyman e Marx mi davano calci sugli stinchi tutte le volte che mi scansavo. Questo continuò per molto tempo.

Ogni volta che tentavo di difendere la mia testa con le mani i tubi si spostavano di dietro, nella regione dei reni, o attaccavano le mani. Mi sembrava impossibile fare fronte a tutto quell’immenso dolore e mi giravo e guardavo la parete e chiudevo gli occhi, sperando nell’oblio, che non veniva mai, mentre i colpi piovevano addosso sulla testa e sulla schiena. Dopo un po’ di tempo l’aggressione cessò, mentre tutti ansimavano per riprendere fiato (Woods 1987, 383-89).

Questo lucido rapporto sulla brutalità della macchina di tortura dell’Apartheid è corroborata dalle esperienze della ex-moglie di Nelson Mandela, Winnie Madikizela-Mandela. Nelle sue memorie recentemente pubblicate *491 Giorni: Numero di prigione 1323/69*, Madikizela-Mandela racconta come l’agente capo Wessels, una agente bianca di Polizia di Sicurezza, torturò detenute politiche donne Nere in quello che lei chiama “la camera di aggressione”:

L’eroina di queste aggressioni aveva appena 23 anni; molto spesso la voce urlante che chiedeva pietà è quella di una madre col doppio degli anni, ma naturalmente

lei è bianca, un capo della polizia (*matron*) per giunta, questo la qualifica a fare qualunque cosa. La prigioniera è alla sua mercé, con la sua vita e tutto. Nella sua furia, lei sbatte persino le loro teste contro la parete della cella. Mentre il sangue scorre dalle ferite aperte, lei colpisce più forte (citato nel *Sunday Independent*, 4 agosto 2013).

Quello che successe a Peter Jones successe a numerosi attivisti politici nel passato e agli attivisti della Coscienza Nera dell'epoca. Erano cacciati nell'oscurità della notte in solitudine, arrestati in solitudine, torturati in solitudine, fatti morire di fame, mutilati e assassinati in solitudine. La loro situazione era di completo abbandono, ma hanno resistito contro la tortura, soli e nudi alla presenza dei loro torturatori, la Polizia di Sicurezza, i quali erano "torturatori ben rasati, ben nutriti, vestiti in modo elegante, che si facevano beffe della loro carne martoriata e che, in virtù delle loro coscienze imperturbabili e del loro senso illimitato di forza sociale, sembravano avere il diritto dalla loro parte" (Sartre 2013, 84).

Ora, se questo trattamento omicida era inflitto a donne in generale e a Winnie Mandela in particolare, senza parlare di Peter Jones, che non era nemmeno l'obiettivo principale dell'interesse della Polizia di Sicurezza al tempo del suo arresto con Biko, allora non sorprende che Biko, il punto focale dell'attenzione della polizia, abbia ricevuto un trattamento molto più brutale della maggioranza delle persone. Si aggiunga a questo il fatto che egli era conosciuto nel circolo dei membri della Polizia di Sicurezza come uno che si difendeva di fronte a ogni forma di aggressione personale da parte di uno qualsiasi di loro. La sua inclinazione all'autodifesa dinanzi all'aggressione e all'attacco, il suo rifiuto di essere intimidito dalle tattiche della Polizia di Sicurezza, la sua mancanza di paura di fronte al pericolo, la sua

autostima, il suo orgoglio, e la sua fiducia in se stesso devono aver fatto infuriare ed esasperato la Polizia di Sicurezza, fino al punto in cui non poterono fermarsi nel loro perverso massacro. In quanto erano rossi in faccia e sfigurati dall'odio, le loro percosse continuarono. Fu messo in atto il processo di "spezzare" Biko facendolo stare nudo, usando catene per limitare i suoi movimenti, mantenendolo nella sua cella senza il privilegio di esercizi [fisici] e prendendolo a botte. Biko non poteva essere "ammorbidito" o "spezzato" perché, nel linguaggio dei suoi aguzzini, era "una noce dura da spezzare" (Woods 1987, 386). Avendo paura, probabilmente pensarono che "*hy wil baklei*" ("vuole combattere"), così gli fecero quello che fecero al suo compagno – "*Maak hom vas*" ("legatelo o mettetegli le manette"). Questo è un procedimento che Biko aveva vissuto parecchie volte nei suoi incontri con la polizia. Quindi dichiarava: "Se volete fare questo a modo vostro, dovete ammanettarmi e legarmi tutti e due i piedi, in modo che non possa rispondere. Se mi permettete di rispondere, certamente risponderò. E ho paura che, mentre questo accade, dovrete uccidermi, anche se non è vostra intenzione" (Biko 1996, 153).

Nella camera di tortura dei quartieri generali della Sicurezza di Port Elizabeth, l'edificio Sanlam, Biko fu torturato con le mani legate dietro la schiena e lasciato nudo per parecchi giorni di seguito. Come ha osservato Sartre, la tortura è prima di tutto una questione di degradazione e disumanizzazione. Il progetto del torturatore è distruggere l'umanità del torturato e renderlo completamente impotente (*helpless*). Ma – come ha dichiarato Sartre – "il segreto di un uomo non è il suo complesso di Edipo o il suo complesso di inferiorità, è il limite della sua propria libertà, la sua capacità di resistere alla tortura e alla morte" (Sartre 2013, 84). Anche se era

percosso, ammanettato, ferito e polverizzato, Biko si rifiutò di parlare, di venire “spezzato”. Rifiutandosi di venire spezzato, egli riaffermò l’umano – per noi e per l’umanità. Era solo, arrestato in solitudine, completamente abbandonato, ma si rifiutò di cedere. Resistette alla tortura, solo e nudo in presenza dei suoi torturatori, che probabilmente ridevano del suo corpo rannicchiato mentre si torceva di dolore. Solo. “Senza una mano amica o una parola di incoraggiamento. Tuttavia, nella profondità della [sua] solitudine, era gli altri, tutti gli altri, che [egli stava] proteggendo... Non è questa responsabilità totale in totale solitudine la rivelazione stessa della nostra libertà?” (2013, 84). Poiché egli affermava se stesso, non come un essere inferiore, non come un animale umano, ma come un uomo uguale ai suoi torturatori bianchi, essi si sentivano feriti nel loro stesso essere, si sentivano sminuiti, svalutati ed estremamente offesi. Nella loro furia, nella loro follia, lo assassinarono per far valere la loro umanità (*manhood*). “È per il titolo di uomo che il torturatore si contrappone al torturato, e tutto accade come se non potessero entrambi partecipare alla specie umana” (Sartre 2001, 74).

La descrizione fenomenologica del torturatore da parte di Sartre aiuta a comprendere l’atteggiamento della Polizia di Sicurezza verso Biko e il trattamento sadico degli schiavi in generale e di Douglass in particolare da parte di Covey. Facendo eco al rapporto di Peter Jones, Sartre mette in risalto che lo scopo della tortura non è semplicemente costringere una persona a parlare, a informare o a “vendere” i suoi compagni, ma disumanizzare la vittima riducendola al livello del subumano. Lo scopo è costringere la vittima a “designare *se stessa*, con le sue grida e la sua sottomissione, come un animale umano. Agli occhi di tutti e ai suoi stessi occhi

[...] l'intenzione non è costringere a parlare quelli che cedono alla tortura; essi hanno avuto uno status imposto ad essi per sempre: quello di un subumano" (2001, 74). La tortura segue al rifiuto della vittima di essere ridotta a un subumano, un animale. Nella tortura, lo scopo è dunque annichilire la vittima o umiliarla, "spazzare via l'orgoglio" nel suo cuore, ridurla al livello di un animale. "Al corpo sarà permesso di vivere, ma lo spirito sarà distrutto. Doma, addestra, punisci" (2001, 76).

Un elemento significativo del razzismo contro i neri è la messa in questione dell'umanità delle persone Nere. Se il razzismo è la credenza che la propria razza è non solo superiore ad altre razze, ma che è la sola razza idonea a essere considerata umana, allora il razzismo diventa un progetto di disumanizzazione. In quanto disumanizzazione, il razzismo sostituisce le relazioni "Sé-Altro" con relazioni "Io-Esso". Questo significa che per il razzista antinero il Nero non è un altro essere umano (Altro), ma un subumano o un oggetto. Per Siebert, Snyman, Goosen, Nieuwoudt e altri agenti della Polizia di Sicurezza dell'Apartheid, loro come bianchi sono umani per diritto divino, la loro esistenza è giustificata, e i Neri sono subumani la cui esistenza è superflua e senza giustificazione.

Per la Polizia di Sicurezza, dunque, Biko non minacciava semplicemente il sistema politico che essi stavano proteggendo, ma, più fondamentalmente, era una minaccia e un pericolo alla loro stessa razza, l'intera razza bianca, e quindi costituiva se stesso come un "*swart gevaar*" (pericolo Nero). Come tutte le persone Nere, Biko era il loro nemico perenne, uno contro cui tutti i bianchi devono necessariamente unirsi e combattere. Per loro, questa lotta contro i neri assunse il carattere di una costrizione morale e, ironicamente, di sopravvivenza

personale. In modo simile, la schiavitù razziale dell'anteguerra si costituì come razzismo antinero. Covey non era solo uno "spezza-schiavi", era, in fondo, uno "spezza-N-word". Coinvolto in una lotta con alcuni carpentieri bianchi, Douglass colpì uno di loro e il resto, (non meno di cinquanta carpentieri di nave bianchi), urlò insulti razziali: "Uccidete il maledetto N-word! Uccidetelo! Uccidetelo! Ha colpito una persona bianca" (Douglass 2001, 68). In un mondo antinero (*antiblack world*) come l'America, e certamente nel Sudafrica dell'Apartheid, colpire un uomo bianco, come Douglass afferma, "è morte per la legge di Lynch" (2001, 68). Consideriamo come Biko picchiò un agente bianco di Polizia di Sicurezza e come questo ebbe un effetto negativo sul suo futuro incontro con la Polizia di Sicurezza di Port Elizabeth. Quest'azione merita evidentemente "morte per la legge di Lynch" quando l'occasione appropriata si presenta. E di fatto tale opportunità fu data a Siebert, Snyman, Goosen, Fischer, Marx, Nieuwoudt, Fouche, Beneke, Coetzee e Wilken.

Negare o mettere discussione l'umanità degli altri esseri umani è un odio radicale dell'umano. È misantropia, la speranza della scomparsa o dell'annichilimento dell'altro umano odiato. La tortura suppone l'odio ed è l'espressione di quest'odio. Ma, ironicamente, trattare un essere umano come subumano o animale implica un riconoscimento iniziale dell'umanità stessa che si sta negando o distruggendo. Poiché questa particolare tortura di Biko da parte della Polizia di sicurezza conteneva un intenso odio razziale, è per questo stesso fatto un desiderio di annullare l'esistenza dell'oggetto del suo odio, cioè i Neri. Odiare, come rileva Sartre, è fondamentalmente perseguire la morte o l'annichilimento totale dell'Altro. Tale atto è un tentativo di visualizzare e realizzare un mondo in cui l'Altro non esiste. "Ciò che odio nell'Altro,

non è quella fisionomia, quella particolarità, quella singola azione, ma la sua esistenza in generale” (Sartre 2023, 474).

C'è anche un parallelo tra Edward Covey, lo spezza-schiavi, e la Polizia di Sicurezza del Sudafrica. Entrambi si sono dati il dovere di rompere le anime umane riducendole al livello di animali; così come quelli il cui dovere è domare animali, soggiogarli e renderli cose obbedienti che non fanno domande. Douglass traccia un paragone ironico tra se stesso e un bue che Covey lo spezza-schiavi gli aveva dato l'ordine di controllare e che, sfortunatamente per Douglass, scappò. Egli dichiarò: “Ora ho visto nella mia situazione parecchi punti di somiglianza con quella dei buoi. Essi erano proprietà, così ero io; essi dovevano essere spezzati, così dovevo esserlo anch'io. Covey doveva spezzarmi, io dovevo spezzarli; spezzare ed essere spezzato – questa è la vita” (Douglass 1987, 132). Ciò che era vero di Covey, è vero anche degli agenti della Polizia di Sicurezza, i torturatori di Biko. Ciò che era vero di Douglass lo era anche di Biko. Entrambi dovevano essere spezzati e domati come i buoi. Entrambi si rifiutarono di essere spezzati. Douglass sopravvisse per narrarlo, mentre Biko, dato il numero di quelli che lo interrogarono, non visse per raccontarcelo. Diversamente dallo schiavo di Hegel, che continua a sottomettersi a una vita di schiavo per paura della morte, Biko si rifiutò di essere uno schiavo esorcizzando dalla sua coscienza il terrore e la paura assoluta della morte. Certamente, il suo atteggiamento verso la libertà e la morte è espresso nella dichiarazione citata sopra: “O sei vivo e orgoglioso o sei morto”.

Le circostanze di Biko furono, alla fine, come quelle di Demby. Entrambi, contro le intenzioni dei loro oppressori di ridurli a entità non-umane consumabili,

non solo affermarono la loro libertà, ma simultaneamente superarono la paura della morte come un valore determinante nelle loro vite. Il loro atto di trascendere la paura della morte è un rifiuto di compiere le esigenze della servitù, esigenze che trasformano lo schiavo in una cosa non-umana, un animale. Quindi sia Biko che Demby costrinsero i loro oppressori a riconoscerli come esseri umani autocoscienti dotati di libero arbitrio piuttosto che come mere proprietà. I casi di Biko e Demby riservano una tragedia nascosta al signore e all'oppressore, precisamente perché questi ultimi dipendono dalla sopravvivenza sia di Biko che di Demby per essere signori e oppressori. Se, come avvenne, gli schiavi accettarono la morte piuttosto che la vita sotto un'esistenza servile, allora la signoria del signore si esercita sul nulla. In altre parole, il confronto tra Demby e Mr. Gore, da un lato, e Biko e la Polizia di Sicurezza, dall'altro, rompe la dialettica signore/schiavo, oppressore/oppresso, precisamente perché termina in relazioni senza schiavo e senza signore, senza oppressore e senza oppresso. Questo perché il signore o l'oppressore è un signore od oppressore solo nella misura in cui ci sono esseri che entrano in rapporti servili od oppressivi.

La questione della violenza

Bernard Boxill ha sollevato la questione della tensione tra il pacifismo garrisoniano³ di Douglass e la sua celebrazione degli effetti terapeutici della violenza nella sua lotta con Covey. Nella visione di Boxill, Douglass passò dalla violenza alla non-violenza e di nuovo alla

³ L'autore si riferisce a William Lloyd Garrison (1805-1879), giornalista nordamericano che dal 1830 al 1865 pubblicò il giornale *The Liberator*, che aiutò a condurre la battaglia di idee a favore dell'abolizione della schiavitù negli USA [n.d.t.].

violenza, ovvero cambiò posizione, invece di mantenere simultaneamente posizioni contraddittorie. Una delle ragioni per cui Douglass si trasformò da pacifista ad avvocato della resistenza violenta degli schiavi è questa:

Mentre egli fu sempre chiaro [nel dire] che gli schiavi avevano un diritto di resistere ai loro signori in modo violento, prima del 1849 Douglass ammoniva contro la resistenza violenta degli schiavi, perché credeva che avrebbe ritardato l'abolizione della schiavitù e avrebbe avuto in generale cattive conseguenze: dopo il 1849 cambiò idea e cominciò a sollecitare la resistenza violenta degli schiavi, perché credeva che avrebbe affrettato la fine della schiavitù (Boxill 1997, 274).

Quali sono per Douglass i benefici psicologici della resistenza? A livello personale, la violenza mette a fuoco la relazione tra autodifesa e rispetto di sé. Douglass affermava che la sua lotta con Covey lo spezza-schiavi, per esempio, fu il “punto di svolta” nella sua vita di schiavo – “richiamò la sua fiducia in sé che se ne era andata” e lo “ispirò” con una “determinazione ad essere libero” (Douglass 2001, 54). In poche parole, resistere in modo violento a Covey permise a Douglass di riottenere il suo rispetto di sé. È la stessa tensione – la tensione tra violenza e non-violenza – che assilla le interpretazioni della vita di Biko. Per la maggioranza degli interpreti, la tensione era quella tra violenza politica e violenza personale. In ciò che segue argomenterò che non c'è tensione nella concezione della violenza di Biko e che, al contrario della maggior parte delle visioni, egli non fu mai il pacifista che molti avrebbero voluto che fosse. La mia tesi è che nemmeno con uno sforzo di immaginazione si può dire che Biko sia stato un discepolo di Gandhi. Al contrario, Fanon ha contribuito molto alle sue idee e pratiche filosofiche e politiche, in modo tale che lo si può categorizzare più facilmente come un fanoniano.

Tuttavia alcuni hanno cercato di ritrarre Biko come un oppositore della violenza, fino al punto che è visto quasi come una specie di pacifista. Per esempio, in uno studio su Gandhi, Surendra Bhana e Goolam Vahed affermano che “il movimento della coscienza nera di Biko aveva elementi del pensiero gandhiano” (2005, 149). Questo si basa soprattutto sulle dichiarazioni seguenti di Biko: “Noi crediamo che c’è un modo di arrivare ai nostri obiettivi [...] attraverso mezzi pacifici” e ancora “non siamo interessati nella lotta armata” (Biko 1996, 134, 136).

In primo luogo, queste dichiarazioni devono essere intese entro il contesto in cui furono fatte. Biko stava testimoniando come testimone volontario per la difesa in un processo che coinvolgeva nove dei suoi amici e compagni accusati di alto tradimento dal regime dell’Apartheid. La testimonianza di Biko probabilmente non era volta ad articolare le sue visioni e convinzioni personali su questioni serie come la violenza, ma semplicemente a proteggere i suoi compagni contro il potere della macchina legale dell’Apartheid che li accusava, in primo luogo, di incitare alla violenza come un mezzo per far cadere il governo. Di fatto, entro la situazione di un tribunale, Biko fu costretto dalla situazione stessa a fare dichiarazioni su altre questioni che non mettersero in pericolo la sicurezza dell’organizzazione, i suoi membri, gli imputati e se stesso. Come attesta correttamente Xan Smiley, “il dissertare filosofico, le sottigliezze legali e le dispute semantiche non erano concepiti per la posterità, ma semplicemente per difendere i suoi colleghi” (1979, 26). Per esempio, egli evitava abilmente di essere trascinato in una discussione sulla relazione tra movimento della Coscienza Nera e le organizzazioni di liberazione messe al bando, come il Congresso Nazionale Africano, il partito comunista e il Congresso Pan-Africanista. Nemmeno si

sarebbe sentito attratto a rispondere a domande circa gli atteggiamenti del movimento della Coscienza Nera verso la violenza. Commentando una discussione tra Biko e Mapetla Mohapi (una delle figure principali della Coscienza Nera, che fu ucciso durante la detenzione dalla Polizia di Sicurezza), Mamphela Ramphele ha da dire questo sulla questione della violenza: “Anche lui [Mapetla] aveva osservazioni importanti da fare circa il bisogno di strategie più radicali [che andassero] al di là del rendere gli oppressi semplicemente coscienti della sfida ai loro oppressori. Ci doveva essere un programma più diretto di resistenza che andasse al di là della provocazione individuale del ‘sistema’. Anche solo discutere tale resistenza diretta, una metafora per la lotta armata, era naturalmente un alto rischio in considerazione della vigilanza del ‘sistema’”(Ramphele 1995, 108).

Si può argomentare che Biko sposò la non violenza in parecchie interviste che “chiaramente non erano tanto minacciose [...] quanto un tribunale” (Lotter 1993, 16). Uno degli scopi principali del Movimento della Coscienza Nera era liberare le persone Nere non solo dal brutale sistema dell’Apartheid, ma anche da se stessi. Tuttavia, per realizzare questo scopo, era necessario che il Movimento raggiungesse il maggior numero possibile di persone Nere. Poteva fare questo solamente se evitava il destino toccato ad altre formazioni politiche messe al bando che erano, da ultimo, costrette a scomparire o a diventare clandestine. Per evitare di stimolare il furore del regime e per rimanere “[legalmente] corretto”, si doveva fare attenzione a non rilasciare dichiarazioni pubbliche infiammate, specialmente riguardo a questioni politicamente sensibili come la violenza usata come strumento politico. Come indicava Biko, dato il “fatto che abbiamo deciso di formare effettivamente un Movimento

[legalmente] corretto (above-board)” (Biko 1996, 134), sposare pubblicamente la violenza come mezzo di liberazione politica – persino in interviste destinate alla pubblicazione – sarebbe un suicidio. Tale atto inviterebbe invariabilmente l’ira del regime dell’Apartheid e quindi comprometterebbe la finalità del movimento. Così, le denunce pubbliche della violenza da parte di Biko possono suggerire una mossa tattica piuttosto che un impegno morale o politico alla non violenza. Come argomenta Nolutschungu:

I militanti del SASO-BPC (organizzazioni del Movimento della Coscienza Nera) così come altri Neri che erano solo debolmente connessi al movimento sempre riconobbero ampiamente che nessuna organizzazione impegnata nella sovversione violenta poteva sopravvivere a lungo per portare avanti la propaganda all’interno del paese contro la collaborazione con il Sudafrica dell’Apartheid. Ma era altrettanto ampiamente compreso che il desiderato riconoscimento dell’Apartheid non poteva essere prodotto da politiche pubbliche non-soversive e da magie della coscienza, senza l’intervento dei movimenti di liberazione (1983, 180).

In secondo luogo, Biko era contrario a uno dei pilastri fondamentali del pacifismo cristiano, la filosofia del “porgi l’altra guancia” e il precetto “ama i tuoi nemici”, che si rivolge a un popolo derelitto (Biko 1996, 58). Questo è un rifiuto implicito del principio pacifista cristiano di Luthuli, Gandhi e Martin Luther King, principio che – derivato dal Discorso della Montagna – impone all’oppresso di non giudicare e di non resistere al male o di non rispondere al male col male, ma piuttosto di sopportare il torto e la sofferenza. Come è noto, in questo principio è implicita la credenza che la coscienza dell’oppressore sarà presa da ripulsa alla vista della

sofferenza immeritata. Biko comprese fin troppo bene che entro il contesto della situazione razzista simile a quella nazista come il Sudafrica, dove gli oppressori si percepivano come sotto assedio africano, il pacifismo cristiano, con la sua insistenza sulla sofferenza, sarebbe stato disastroso.

In terzo luogo, una delle cose che un pacifista deve necessariamente specificare è “Chi non dovrebbe resistere o prevenire la violenza con la violenza?”. Alcuni pacifisti potrebbero asserire che non dovrebbero. Altri si riferirebbero a tutti i pacifisti o a tutti gli esseri umani. Tuttavia, nessun pacifista affermerebbe che gli altri eccetto lui stesso/lei stessa non dovrebbero resistere alla violenza o prevenirla. Diciamo che avrebbe del tutto senso per Biko dire che nessun altro che lui non dovrebbe resistere alla violenza con la violenza. Ma non avrebbe affatto senso per lui affermare che gli altri eccetto lui stesso non dovrebbero. Al livello personale o individuale, Biko certamente non sottoscriverebbe il principio pacifista. Egli sembra aver compreso da lungo tempo il punto di vista di Fanon secondo cui, a un livello individuale, la violenza è una forza purificatrice che libera l’individuo colonizzato dal complesso di inferiorità, dalla disperazione, dall’inazione e dalla paura (Fanon 1968). Biko ebbe molti scontri fisici con i membri della Polizia di Sicurezza che tentavano o di intimidirlo fisicamente o di torturarlo. In una di queste occasioni Biko racconta come reagì al fatto di venire schiaffeggiato con forza da un certo uomo della Polizia di Sicurezza. “L’ho attaccato alla parete” disse Biko “gli ho spaccato i suoi denti falsi” (Woods 1987, 89). Una persona con tale atteggiamento reattivo verso la violenza non può certamente essere un pacifista.

Conclusion

La pretesa di universalità della teoria hegeliana del signore/schiavo, così come molte teorie dei pensatori occidentali, risulta fallire il test dell'universalità quando è vista nel contesto di certe condizioni di oppressione. Infatti, come stipulano le regole della logica, un solo caso in cui un'istanza particolare differisce dalla regola generale rende sospetta e inaccettabile la validità di ogni generalizzazione. Fanon ha mostrato in modo consistente che la maggior parte delle teorie filosofiche occidentali devono essere messe in tensione, riconcettualizzate, modificate, o addirittura respinte, quando vengono applicate al contesto che coinvolge la realtà delle persone Nere, precisamente perché le persone Nere esistono nella "zona di non-essere" entro queste teorie. Ho dunque argomentato in questo saggio che Douglass e Biko servono da istanze di una confutazione della teoria di Hegel, quando essa viene considerata nel contesto della schiavitù e dell'oppressione razziali. Contrariamente allo schiavo di Hegel, Biko e persino Demby, nella loro ricerca di libertà e di vera umanità (*humanity*), hanno preferito la morte piuttosto che l'esistenza continua nella schiavitù. Così facendo, hanno reso insostenibile la teoria di Hegel, mentre al tempo stesso hanno dato credito alla posizione di Fanon circa le teorie filosofiche occidentali e la loro rilevanza per la realtà Nera.

Bibliografia

- Bhana, S., e Goolam V. 2005. *The Making of a Political Reformer: Gandhi in South Africa, 1893–1914*. New Delhi: Monahar.
- Biko, S. 1996. *I Write What I Like: A Selection of His*

- Writings*. Randburg: Ravan Press.
- Boxill, B.R. 1997. 'The Fight with Covey.' In *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. Lewis R. Gordon (ed.). New York: Routledge.
- Camus, A. 1988. *L'uomo in rivolta*. in *Opere. Romanzi, racconti, saggi*. A cura di R. Grenier, Milano: Bompiani.
- Douglass, F. 2001. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave Written by Himself*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . 1987. *My Bondage, My Freedom*. A cura di W. L. Andrews. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Fanon, F. *Black Skin, White Masks*. Trad. ing. C.L. Markmann. New York: Grove, 1967.
- . 1968. *The Wretched of the Earth*. Trad. ing. C. Farrington. New York: Grove.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldberg, D.T. 2006. 'The Death of Race.' In *Articulations: A Harold Wolpe Memorial Lecture Collection*. Trad. ing. A. Alexander. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Gordon, L.R. 2000. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. 2008. *Fenomenologia dello spirito*. Trad. it. G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Heidegger, M. 1971. *Essere e tempo*. Trad. it. P. Chiodi. Milano: Longanesi.
- Lötter, H. 'On Interpreting Biko and the "New" South Africa: A Reply to Teffo and Ramose.' *Acta Academica* 25 (2 & 3).
- Madikizela-Mandela, W. 2013. '491 Days: Prisoner Number 1323/69.' In *Sunday Independent* (4 Agosto, 2013).
- Nolutshungu, S. 1983. *Changing South Africa: Political Considerations*. Cape Town: David Philip.

- Ramphela, Mamphela. 1995. *Mamphela Ramphela: A Life*. Cape Town: David Philip.
- Sartre, J-P. 2023. *Essere e nulla*. A cura di F. Fergnani e M. Lazzari, traduzione di Giuseppe Del Bo, prefazione di M. Recalcati. Milano: il Saggiatore.—. 1966. ‘Those Who Are Confronting Apartheid Should Know They Are Not Alone.’ Statement at a press conference of the French Liaison Committee Against Apartheid in Paris, Nov. 9, 1966, <http://www.anc.org.za/un/sartre.html> (accessed 6/10/99).
- . 2001. *Colonialism and Neocolonialism*. Trad. ing. A. Haddour, S. Brewer e T. McWilliams. London: Routledge.
- . 2013. ‘The Republic of Silence.’ In *We Have Only This Life to Live: The Selected Essays of Jean-Paul Sartre*. A cura di R. Aronson e A. van den Hoven. New York: New York Review Books.
- . 1988. *L'uomo in rivolta*. In *A. Camus, Opere. Romanzi, racconti, saggi*. A cura di Roger Grenier. Bompiani.
- Serequeberhan, T. 2000. *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*. Lanham: Row & Littlefield.
- Smiley, X. 1979. ‘South Africa What Is Black.’ *New York Review of Books* 26(6) (19 Aprile, 1979).
- Woods, D. *Biko*. 1987 [1979]. Versione rivista e aggiornata. New York: Penguin.