

Le anime del popolo nero: leggere attraverso la linea del colore*

Sandra Adell

“Mi alzai e presi uno spesso libro nero, *Le anime del popolo nero*, di W. E. B. Du Bois. Lo sfogliai. Parlava di gente in una valle. Ed erano neri, e diseredati, e rinnegati. Spulciai tra le pagine, impaziente di assorbirlo tutto”.

- Peter Abrahams, *Dire libertà* (trad. it. ET)

Per molti scrittori e critici appartenenti all'intera diaspora Africana, *Le anime del popolo nero* di W.E.B. Du Bois è un testo fondativo per la letteratura nera del ventesimo secolo in lingua inglese¹. Inserito politicamente e ideologicamente nella cornice di quello

* Sandra Adell, *Double-Consciousness/Double Blind: Theoretical Issues in Twentieth-Century Black Literature*. Cap. 1, pp. 11-28. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1994. Traduzione italiana a cura di Elena Tripaldi e Federico Sanguinetti.

¹ L'impatto di *Le anime del popolo nero* sul pubblico americano può essere misurato con riferimento all'immediata reazione della stampa. Herbert Aptheker riassume la risposta della critica alla prima edizione in Aptheker (1989). Le recensioni sono varie e vanno dall'elogio del merito letterario dell'opera all'affermazione che la castrazione sareb-

che Du Bois sentì come il problema del ventesimo secolo – quello della linea del colore –, *Le anime del popolo nero* propone una metafora, quella del Velo, e un concetto, quello di doppia coscienza, che sono fondamentali per un'ontologia della nerezza su cui la tradizione della letteratura Nera americana è basata. *Le anime del popolo nero* offre un'estetica che ha fortemente definito i caratteri di questa tradizione. Come scrive Robert B. Stepto in *From Behind the Veil*, il libro è “la prima importante narrazione immersiva nella tradizione; con la sua pubblicazione, tutte le forme e i tropi che produrranno un'altra epoca letteraria sono finalmente messi in mostra” (Stepto 1991, x).² Esso si distacca dagli altri lavori inclusi nella tipologia delle narrazioni Afro-Americane data da Stepto per il fatto che è Du Bois, e non una qualunque voce esterna (bianca), ad assumersi la responsabilità di validare la sua storia³.

be una “splendida punizione” per i “cattivi uomini neri” che osano predicare i “diritti degli uomini e fratelli” e “cancelli dorati” (41-86 nell'originale – trad. it. ET).

² N.d.T.: tutte le traduzioni dal volume di Stepto sono di Elena Tripaldi.

³ In questa sua categoria di narrative, che include *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso* di Frederick Douglass, *Up from Slavery* di Booker T. Washington e *Autobiografia di un ex-uomo di colore* di James Weldon Johnson, Stepto identifica quattro tipi di narrativa della schiavitù. Ciascuno rappresenta uno stadio nello sviluppo di una voce afro-americana “autentica” la cui responsabilità è quella di ottenere il controllo delle strategie retoriche del testo per raccontare – in fede – la storia del mito “pregenerativo” della ricerca della libertà e dell'istruzione e di validare conseguentemente l'esistenza di colui che le ricerca. Alla prima “narrativa eclettica” in cui la voce del fu-schiavo che ricorda il proprio calvario si aggiungono le altre voci “autenticanti” che non sono integrate organicamente nel testo ma che appaiono in documenti posti in appendice. Lo stadio successivo è la “narrativa integrata”, dove tutti i documenti autenticanti sono “resi da un unico testo e un'unica voce lascamente unificati”. Il terzo è la “narrativa generica”, che è discernibile come racconto storico, finzione, saggio o autobiografia; e l'ultimo è la “narrativa autenticante” i cui caratteri motori e dominanti sono le “strategie di validazione” (Stepto 1991, 3-5).

Stepito descrive questo processo di validazione nelle narrazioni precedenti a *Le anime del popolo nero* come “basato almeno tanto sulla razza quanto su fatti”; con questo s’intende che era generalmente una persona bianca a confermare, per iscritto, che l’errante figura eroica di un racconto “era dove aveva detto di essere”. Egli scrive che con *Le anime del popolo nero* Du Bois cambia il processo, assumendo [direttamente] la responsabilità per la validazione del suo testo e della sua esistenza. Inoltre, il suo racconto “avanza un nuovo standard scientifico per quello che costituisce la validazione di fatti”. Esso raccoglie scientificamente evidenza empirica da ambiti letterali e figurati, come la Black Belt americana, per completare l’onere di autenticazione che era stato precedentemente consegnato all’opinione pubblica bianca (Stepito 1991, 63).

Du Bois rivendica la responsabilità di *Le anime del popolo nero* quando nel “Prologo” fa appello al “gentile lettore” perché ella/egli riceva “il mio piccolo libro in piena carità, studiando con me le mie parole, perdonando errori e debolezze dovuti alla fede e alla passione che sono in me, e cercando il granello di verità che vi è nascosto” (Du Bois 2007, 5). Quello che però Stepito manca di notare, e questo è un grande difetto di *From Behind the Veil*, è che questo tipo di prova o attestazione non implica quello che egli vede come controllo autoriale del testo. Du Bois è in controllo del testo solo nella misura in cui egli elabora una strategia per il suo scrivere: la scrittura richiede una strategia; egli struttura la sua scrittura in un determinato modo, e espone la struttura del testo nel “Forethought”. Tuttavia, la controparte della scrittura è la lettura, e, siccome leggere e scrivere sono eventi che avvengono nel linguaggio, essi non possono essere controllati. Il linguaggio stesso è incontrollabile. Non

possiamo controllare il linguaggio. Se mai, esso può controllare noi. La storia della relazione tra neri e bianchi negli Stati Uniti è stracolma di esempi che sostengono l'affermazione heideggeriana che “il linguaggio si concede [...] al nostro mero volere e affaccendarci come uno strumento del dominio sull'ente. Quest'ultimo, a sua volta, appare come il reale nel complesso delle cause e degli effetti.” (Heidegger 2020). La definizione di *Le anime del popolo nero* come “la prima importante narrazione immersiva nella tradizione”, data da Stepto, si riferisce specificamente al “viaggio ritualizzato verso un Sud simbolico” del protagonista afro-americano (Stepto 1991, 63). Nella mia lettura del testo, invece, mostrerò che la scrittura eccede i caratteri della tradizione così com'è definita da Stepto. *Le Anime del popolo nero* è altrettanto immerso nella tradizione filosofica Europea (idealismo tedesco) e Americana. Questo coinvolgimento è indicato dal titolo del primo capitolo: “Of Our Spiritual Strivings”. Il capitolo stesso è una revisione di un articolo della rivista *Atlantic Monthly* del 1897, che Du Bois pubblicò con il titolo “Strivings of the Negro People”.

Se da una parte “Of Our Spiritual Strivings” potrebbe benissimo, come Stepto sostiene, rendere più pronunciata l'identificazione di Du Bois rispetto al più “distaccato” titolo originale⁴, questo nuovo titolo invoca anche i

⁴ Stepto scrive che “Il cambiamento del titolo rispetto al più distaccato titolo originale “Strivings of the Negro People” da parte di Du Bois, in cui l'auto-identificazione razziale dell'autore non è solo più pronunciata ma è anche offerta come “dato di fatto” – come qualcosa di semplicemente e profondamente compreso dall'autore e dal pubblico allo stesso modo – è indicativo del nuovo tono che Du Bois ha ricercato forgiando un libro a partire da quello che egli stesso ha definito i suoi primi ‘fugitive essays’” (Stepto 1991, 53-34). Tuttavia, da un punto di vista filosofico quello che è implicato da questo cambiamento è il che il particolare – la condizione sociale e politica dei neri – è riformulato in una problematica filosofica e metafisica.

sistemi filosofici di Herder, Fichte e in particolare Hegel. Considerando il fatto che Du Bois studiò con William James e Josiah Royce ad Harvard⁵ e con Heinrich von Treitschke all'Università di Berlino (che si trovava nel mezzo di un "Hegel revival" quando Du Bois vi arrivò), è ragionevole supporre che, come la maggior parte degli intellettuali del New England nel tardo diciannovesimo secolo, Du Bois avesse una conoscenza discretamente buona dei principali testi filosofici di Hegel (in realtà, Du Bois fa esplicito riferimento ad Hegel e all'hegelismo nelle Lectures XX, XXXI, XXXIX e nella Lecture finale del suo *Philosophy IV notebook*)⁶. Come evidenziato da Joel Williamson in "W.E.B. Du Bois as a Hegelian", lo stesso capitolo ("Of Our Spiritual Strivings") è ricco di termini amati da Hegel. Parole come *coscienza*, *doppia-coscienza*, *conflitto (strife)* e *spirito* richiamano tutte una metafisica del sé hegeliana (Williamson 1978, 34). Quel che è più importante, attraverso la sua molto influente, e molto hegeliana, elaborazione della nozione di *doppia-coscienza*, Du Bois iscrive sé – e la tradizione letteraria afroamericana – nel discorso della filosofia occidentale europea. Egli scrive:

Dopo l'egiziano, l'indiano, il greco, il romano, il teutone e il mongolo, il nero è una sorta di settimo

⁵ Arnold Rampersad (1976, 19-47) discute come la formazione di Du Bois ad Harvard ha influenzato il suo pensiero sulla filosofia e in particolare sull'estetica nella sua biografia. Vedi anche Byerman (1978). Robert Gooding-Williams, in un articolo non pubblicato intitolato "Philosophy of History and Social Critique in The Souls of Black Folk" ha sostenuto in maniera convincente che la partecipazione di Du Bois al Philosophical Club e il suo facile accesso a Josiah Royce influenzò enormemente il suo concetto di storia e lo ha aiutato ad interpretarlo nei termini della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

⁶ Cfr. *The Collected Papers of W. E. B. Du Bois: Philosophy TV Notebook: William James: Lectures and Notes* (University of Massachusetts at Amherst), reel 87, frames 198-232.

figlio nato con un velo e dotato di una seconda vista in questo mondo americano; un mondo che non gli concede alcuna vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione dell'altro mondo. Questa doppia coscienza, questo senso del guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri, di misurare la propria anima col metro di un mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà, è una sensazione davvero particolare. La propria dualità si avverte in ogni momento; il fatto, intendo, di essere un americano e un nero, due anime, due pensieri, due entità che lottano senza possibilità di riconciliazione, due contrastanti ideali in un solo corpo nero, a cui soltanto la propria forza tenace impedisce di essere lacerato in mille pezzi.

La storia del nero americano è la storia di questa lotta, – di questo desiderio di raggiungere la maturità autoconsapevole, di fondere il proprio doppio io in un migliore e più vero. (Du Bois 2007, 9)

Questo passaggio, molto famoso, dimostra anche che Du Bois contestualizza il particolare – le ramificazioni sociologiche e psicologiche del razzismo americano contro gli americani Neri – entro universali occidentali noti. Quello che Stepto indica come la sua [di Du Bois] “continua evocazione del mondo spirituale di una razza” emerge dal linguaggio della metafisica (Stepto 1991, 66). Con questa evocazione emerge anche una problematica filosofica: quella dell'esistenza della coscienza stessa.

Nel 1904 – William James, che Du Bois riconosce come suo “amico e guida alla chiarezza di pensiero” (DuBois 1968, 143 – *trad. it. ET*), aveva già iniziato a mettere seriamente in questione la possibilità che la coscienza esista, dal momento che Kant, con il suo “io trascendentale”, ha ridimensionato l'anima e destabilizzato la sua relazione bipolare con il corpo. In “Does ‘Consciousness’ Exist?” James sostiene che allo stesso modo in ambienti razionalisti e empiristi

il principio spirituale di queste sostanze “equipollenti” o equivalenti “si assottiglia fino a diventare in tutto e per tutto una sorta di fantasma; solo un nome per il fatto che il contenuto dell’esperienza è ‘conosciuto’ [known]. Il principio spirituale perde quindi la forma personale e l’attività – transitate sul contenuto – e diventa pura *Bewusstheit* [coscienzialità] o *Bewusstsein überhaupt* [coscienza in generale], di cui, a rigore, non si può dire nulla” (James 2009, 4). James chiama questa condizione una “condizione di assoluta trasparenza” o traslucenza. Esso segna il punto in cui la coscienza rischia di scomparire nella sua interezza, rimanendo presente in nessun modo se non come il nome di una non-entità. Conseguentemente, James, che ammette il suo sospetto ventennale nei confronti di questa nozione, rifiuta di riservare alla coscienza un posto tra i primi principi filosofici. Egli accusa anche quelli che sono restii ad abbandonare questo concetto in favore della più attuale nozione di “esperienza assoluta” di attaccarsi “a una semplice eco, al tenue mormorio che l’anima nel suo scomparire lascia nell’aria della filosofia” e auspica che esso [il concetto di coscienza] venga “apertamente e universalmente eliminata”:

Negli ultimi vent’anni ho diffidato della coscienza intesa come un’entità; negli ultimi sette o otto anni, poi, ho suggerito ai miei studenti la sua non-esistenza, cercando di dar loro il suo equivalente pragmatico in realtà di esperienza; ora mi sembra che i tempi siano maturi perché venga apertamente e universalmente eliminata. (James, 1967, 169-83 – trad. it. ET)⁷

Fortunatamente, quando James trovò il modo per cercare di convincere i suoi studenti che la coscienza non esistesse, Du Bois era già andato avanti. Se fosse stato in un gruppo di studenti più tardo, Du Bois avrebbe forse

⁷ Cfr. anche “The Notion of Consciousness” (James 1967, 184-94).

esitato a usare nella sua eloquente riflessione filosofica su uno degli *effetti* del problema della linea del colore quello che era diventato, almeno per James, un concetto controverso: quella “peculiare sensazione” di essere catturato in un interminabile dualismo tra soggetto e oggetto, anima e corpo. In ogni caso, dal momento che James insiste che la coscienza è una funzione del conoscere più che una qualità dell’essere, è ad Hegel e alla *Fenomonologia dello Spirito* che ci dobbiamo rivolgere per comprendere appieno le implicazioni filosofiche della “doppia-coscienza” di Du Bois. Prima di procedere, è importante rilevare che, in “Hegel and His Method”, James commenta su quello che è uno dei principali ostacoli per chiunque cerchi di spiegare Hegel: la sua “perversa preferenza per l’uso di un gergo tecnico e logico” (James 1977, 44 – *trad. it. ET*) e uno stile di scrittura che oscura il suo altrimenti facilmente comprensibile punto di vista o pensiero.

Nonostante l’idea di fondo del pensiero di Hegel sia facile da cogliere, le sue abominevoli formule ne rendono l’applicazione al dettaglio enormemente difficile da seguire. La sua passione per il disordine in forma di frasi, il suo spregiudicato tira e molla con le parole; il suo vocabolario orrendo, che ad esempio chiama quello che è proprio di qualcosa una ‘negazione’; il suo rifiuto sistematico di informarti se sta parlando di logica o di fisica o di psicologia, tutta la sua politica di ambiguità e vaghezza, in breve: tutte queste cose fa venire ai suoi lettori odierni la voglia di strapparsi i capelli – o quelli di Hegel – dalla disperazione. (James 1987, 669 – *trad. it. ET*)

Tenendo a mente l’avvertimento di James su quello che ci aspetta, spero di risparmiarci ogni inutile strappamento di capelli (e digrignamento di denti)

semplificando il pensiero di Hegel al limite di quello che posso permettermi.

Inoltre in certi punti decisivi del mio riassunto, ho preferito citare piuttosto che parafrasare perché, come William James, sono consapevole che “l’unica cosa che è certa è che qualsiasi cosa tu dica del procedimento [di Hegel], qualcuno ti accuserà di averlo frainteso.” (James 1987, 671 – trad. it. ET)

Per Hegel, la coscienza è “per se stessa il proprio *concetto*, e con ciò è immediatamente l’andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l’andare oltre se stessa.” (Hegel 2008, 62). La sua *Fenomenologia dello Spirito* traccia la “serie delle esperienze della coscienza” (Hegel 2008, 66) nell’andare incontro ai suoi limiti e trascendendoli. Queste esperienze includono la coscienza come Percezione, come Certezza-sensibile, come Intelletto e come Autocoscienza. La nozione di doppia-coscienza di Du Bois sembra corrispondere a quest’ultima esperienza, al passaggio da Coscienza ad Auto-Coscienza.

Nella sezione della *Fenomenologia dello spirito* intitolata “Auto-coscienza”, Hegel svela la doppiezza o dualità della coscienza *in sé*. Questa doppiezza si presenta in due *momenti distinti*. Nel *momento distinto* principale la coscienza è autocoscienza come alterità, una differenza *immediatamente superata* che, tuttavia, *non è*. Non ha la forma dell’*essere*, ma piuttosto quella di *un essere*. Nel secondo *momento distinto* la coscienza unisce questa differenza nel modo seguente:

Con quel primo momento l’autocoscienza è come *coscienza*, e per quest’ultima si mantiene l’intera estensione del mondo sensibile; ma, nel contempo, tale

estensione è mantenuta solamente in quanto rapportata al secondo momento, l'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza, quindi, il mondo sensibile costituisce una sussistenza, la quale però non è che *apparenza fenomenica*, ossia una differenza che *in sé* non ha essere alcuno. L'essenza di questa antitesi fra la sua apparenza fenomenica e la sua verità, però, non è altro che la verità, cioè l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale anche agli occhi dell'autocoscienza; e questa, cioè, è in generale *desiderio*. La coscienza, in quanto autocoscienza, ha ormai un oggetto duplice: l'uno, quello immediato, è l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che però è contrassenato, *per* l'autocoscienza, dal *carattere del negativo*; il secondo oggetto, cioè *se stessa*, costituisce la vera *essenza*, e inizialmente si dà solo in antitesi al primo. (Hegel 2008, 122-123)

Da un punto di vista filosofico, quindi, quello che Du Bois sostiene viene negato ai neri, “vera coscienza di sé”, è *in sé* doppia coscienza. Come tale, è tanto in unità e in opposizione con la coscienza. Tuttavia, questo modo della coscienza come autocoscienza è solo un esempio del raddoppiamento della coscienza. Gli altri casi si presentano in quella che Hegel definisce la relazione di “Servo e padrone” e nella “Coscienza infelice”.

La relazione di servo e padrone ha costituito un importante paradigma per i dibattiti pro-abolizionisti degli Hegeliani di St. Louis, un gruppo di intellettuali tedeschi immigrati che ha aiutato ad introdurre la filosofia tedesca nel Trascendentalismo del New England⁸. Nella relazione

⁸ Questo piccolo ma influente gruppo di intellettuali tedeschi includeva Henry Brokmeyer, William Torry Harris, and Denton Snider. Questi erano convinti abolizionisti, disposti a combattere per quello in cui credevano. Alcuni di esse addirittura combatterono con l'esercito dell'unione nella Guerra civile. Prendevano anche molto seriamente la filosofia. Nel 1886, fondarono la St. Louis Philosophical Society. Lanciarono anche il *Journal of Speculative Philosophy*. Dal 1867 al 1893, esso fu la più importante rivista filosofica in America. Henry Pochmann (1948) affronta l'importanza di questo gruppo per i trascenden-

di “servo e padrone”, l’autocoscienza è sia indipendente sia dipendente da un altro. Essa si dà in quanto autocoscienza solo nella misura in cui essa è riconosciuta in quanto tale da un’altra autocoscienza, che essa deve prevaricare. Solo attraverso questa soppressione dell’altro, dell’essere indipendente, essa può “divenire certa *di sé* come dell’essenza [...]” e “con ciò essa procede a levare anche *se stessa*: infatti, quest’altra essenza è lei stessa.” (Hegel 2008, 128) Questo processo di prevaricazione del “proprio ambiguo essere-altro” e il ritorno in sé dell’autocoscienza che, secondo Hegel, “è stato rappresentato come *il fare di una delle due*” autocoscienze, ha

il duplice significato di essere di essere sia *il proprio fare*, sia anche *il fare dell’altra*; infatti l’altra autocoscienza è altrettanto autonoma e chiusa entro di sé, e nulla vi è entro di lei che non sia fatto per mezzo di lei stessa. La prima autocoscienza non ha di fronte a sé l’oggetto quale esso è inizialmente, soltanto per il desiderio; bensì ha di fronte un oggetto che è per sé ed è autonomo; su questo, pertanto, l’autocoscienza non è in grado di esercitare di per sé alcun potere, se non è l’oggetto medesimo a fare in se stesso ciò che essa fa in lui. Il movimento è allora senz’altro quello, duplice, delle due autocoscienze. Ciascuna vede *l’altra* fare la stessa cosa che *essa* fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell’altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa *solamente* nella misura in cui l’altra fa lo stesso. Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe. (Hegel 2008, 128-129)

Questi due lati, però, non sono uguali. Essi sono, di fatto, opposti l’uno all’altro dal momento che un lato è solo *riconosciuto*, mentre l’altro è solo *riconoscente* [*recognizing*]. Di conseguenza, l’essenza e l’oggetto assoluto dell’autocoscienza, l’“Io” o l’individuo, è in conflitto con un altro individuo, “oggetto inessenziale, contrassegnato

talisti del New England. Vedi anche Goetzmann (1973) e Vogel (1955).

dal carattere del negativo” (Hegel 2008, 130). Il conflitto nasce intorno alla questione della “verità della Certezza sensibile” che, come vedremo, Du Bois solleva nel capitolo su Alexander Crummell. Per Hegel, ciascun individuo è:

Ciascuna è bensì certa di se stessa, ma non dell'altra, e pertanto la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna, infatti la sua verità ci sarebbe solamente qualora il suo proprio essere-per-sé le si fosse presentato come oggetto autonomo, oppure – il che è lo stesso = qualora l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso. In base al concetto del riconoscimento, però, tutto ciò non è possibile se non quando entrambi gli oggetti – ciascuno per l'altro – tramite il proprio fare, e poi di nuovo tramite il fare dell'altro, compiono in se stessi questa pura astrazione dell'essere-per-sé. (Hegel 2008, 130).

Con in gioco la verità dell'autocoscienza, le due autocoscienze entrano in una lotta “per la vita e per la morte” l'una con l'altra. Ciascuna autocoscienza individuale deve lottare per liberarsi della sua “esternalità” o alterità; e questo perché è solo attraverso una simile lotta che la loro “certezza di *essere per sé*” può essere elevata a verità (Hegel 2008, 131). Tuttavia, dal momento che la vita è la “*naturale* posizione dell'autocoscienza” (Hegel 2008, 131), e la morte è la sua negazione naturale, la verità che ci si aspetta come risultato di questa “lotta per la vita o per la morte” è negata da essa. Quello che invece emerge è una coscienza indipendente (il padrone) e una dipendente (il servo).

La relazione tra me padrone e me servo è mediata dalle cose. È il desiderio del padrone per la cosa che rende il servo dipendente da lui, perché il servo è quello che dà forma e permanenza a essa. Facendo questo, egli [il servo] realizza anche sé stesso come una “esistenza alienata” il cui *essere per sé* è attualizzato solo attraverso la cosa e il lavoro che

egli opera su di essa. La sua è, quindi, una coscienza servile e non ancora una vera autocoscienza, dal momento che il padrone costituisce la sua realtà essenziale. Solo quando i due “momenti” di paura e servitù si congiungono con la sua “attività formativa”, la coscienza del servo diventa una coscienza per sé come un essere essenziale, “una coscienza che *pensa*, ossia è un’autocoscienza libera” (Hegel 2008, 137) e non ha più questo essere essenziale in qualcosa di esterno ad essa.

Questa autocoscienza libera e pensante vede sé stessa come un essere che pensa e che considera qualcosa essenzialmente importante, o vero e buono solo nella misura in cui essa *pensa* che questo qualcosa sia tale. Essa è, quindi, la coscienza dello Stoicismo, una concezione della realtà [in] cui il “fare [...] consiste [...] nell’essere libera [...] e nel mantenersi in quell’indifferenza nei confronti della vita che costantemente si ritrae dal movimento proprio dell’esistere – dall’agire come dal patire – per ritirarsi *nell’essenzialità semplice del pensiero*.” (Hegel 2008, 138-139). Tuttavia, quello da cui essa non può sottrarsi è la sua alterità, che si manifesta come Scetticismo, un concetto filosofico che riceve un’attenzione significativa nelle prime cinque lezioni del *Philosophy Notebook* di Du Bois.

È nello Scetticismo che la coscienza giunge a conoscersi come duale o doppia coscienza, una coscienza che ha in sé la contraddizione. Questa coscienza è in contrasto con quella dello Stoicismo per il fatto che essa nega l’altra coscienza anche se la realizza come uno dei suoi due modi di autocoscienza. Hegel descrive questo processo di negazione nel passaggio seguente:

Nello stoicismo, l’autocoscienza è la semplice libertà di sé, come tale; nello scetticismo questa libertà si realizza, annienta l’altro lato, costituito dall’esistere determinato; ma tale autocoscienza libera piuttosto non fa che duplicarsi, e ora si vedde come qualcosa

di doppio. In tal modo la duplicazione, che prima era ripartita in due singolarità – il signore e il servo – si è nuovamente volta in unità. Si dá così il duplicarsi dell'autocoscienza entro se stessa, che è essenziale nel concetto dello spirito; però non si dá ancoar la sua unità; e la *coscienza infelice* è la coscienza di sé come di quell'essenza fattasi duplice, che non fa che versare nella contraddizione. (Hegel 2008, p. 144)

La contraddittorietà è quindi l'essenza della Coscienza infelice. Essa è essenzialmente una coscienza “divisa e in disaccordo con sé stessa”, eppure essa è sempre in tensione verso una riconciliazione di quegli stessi elementi che costituiscono la sua essenza. Hegel prosegue:

A tale coscienza *infelice* questa contraddizione della sua essenza risulta essere *un'unica* coscienza; perciò essa – che è *scissa entro di sé* – nell'una delle due coscienze deve avere sempre anche l'altra; e così, quando ritiene di essere pervenuta alla vittoria e alla quiete dell'unità, deve anche immediatamente venirne di nuovo espulsa. Ma il suo vero ritorno entro se stessa, ovvero la sua riconciliazione con sé, presenterà il concetto dello spirito, che è divenuto vivente e ha avuto accesso all'esistenza; perché la coscienza infelice, in sé, già implica questo: pur trattandosi di un'unica coscienza indivisa, essa è anche sdoppiata; è l'atto con cui un'autocoscienza guarda in un'altra autocoscienza, *essendo* già l'una e l'altra; l'unità di entrambe costituisce inoltre ai suoi occhi l'essenza; ma, *per sé*, la coscienza infelice non si considera ancora questa essenza medesima, né è ancora l'unità di quelle due autocoscienze. (Hegel 2008, 144)

La “doppia-coscienza” di Du Bois decontestualizza la “coscienza infelice” di Hegel. Ovvero, essa produce una rottura tra questo particolare termine tecnico o “segno” e il suo contesto storico e tradizionale – l'idealismo tedesco in tutte le sue manifestazioni – e lo apre ad altri contesti. In questo caso, il nuovo contesto è un contesto in cui è

inscritto il problema del ventesimo secolo: il problema della linea del colore. La “coscienza infelice” di Hegel è quindi ri-contestualizzata in una problematica che è sociologica, psicologica e filosofica, dal momento che, secondo Hegel, la coscienza, sempre che essa esista, è sempre una doppia-coscienza. Essa si trova sempre nel tentativo di riconciliare sé stessa con il suo Altro. È sempre tesa verso la “vera autocoscienza”. Pertanto, in questo paradigma filosofico, l’alterità con cui il Ne*ro cerca di riconciliarsi è uno degli elementi che costituiscono la sua essenza come un essere sociale e psicologico. Come implica la dicitura con trattino di africano-americano, uno dei due punti di riferimento del Ne*ro è l’America. Il Ne*ro, l’Americano Nero, Afroamericano, Africano-Americano è un Americano. Come tale, il “mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà” è, di fatto, anche il mondo del Ne*ro. Inoltre, l’inconciliabilità del Ne*ro con quel mondo è una parte essenziale dell’essere-nel-mondo del Ne*ro.

Mentre “Of Our Spiritual Strivings” è [un testo] sociologico, psicologico e filosofico (esso invoca implicitamente i filosofi e i sistemi le cui formulazioni formano la struttura di tutta la filosofia occidentale moderna e le sue presupposizioni), i capitoli secondo, terzo, quinto, sesto, ottavo e nono di *Le anime del popolo nero* tendono verso un’investigazione sociologica del problema della linea del colore e dei problemi che la accompagnano, cioè la Ricostruzione, la leadership “Ne*ra” (il capitolo 3 è una critica di Booker T. Washington) e l’educazione e formazione della gioventù nera. In questi capitoli Du Bois espone le prove empiriche raccolte scientificamente

che Stepto sostiene costituiscono una “nuova modalità e forma narrativa”. Nel capitolo 6, Du Bois risponde ai critici dell’educazione superiore per i neri presentando i dati di uno studio della Atlanta University che coinvolse più di 2500 neri che ottennero la laurea entro il 1900. Circa due terzi dei laureati contattati risposero al sondaggio. Oltre il 53 per cento di loro indicò di aver perseguito una carriera nel campo dell’educazione, il 17 per cento erano teologi; un altro 17 per cento erano medici o appartenenti ad altre “professioni”; il 6 per cento erano commercianti, contadini e artigiani; il 4 per cento erano impiegati nel servizio civile nazionale. Questi dati dimostrano che, venendo data loro la possibilità, l’*ner* possono “ricevere quell’istruzione superiore il cui fine è la cultura” (Du Bois 2007, 194); e dare un contributo significativo allo sviluppo della civiltà americana. Ed è nell’interesse della cultura che Du Bois chiede, “Che posto nello sviluppo futuro del Sud devono occupare i college neri e i loro studenti?” (Du Bois 2007, 94). Du Bois insiste che la formazione tecnica e quella vocazionale, pur essendo certamente necessarie in una società altamente industrializzata, non sono sufficienti. Esse non coprono in maniera sufficientemente profonda le “fondamenta della conoscenza” e conseguentemente non possono fornire quel tipo di preparazione e cultura necessari per preparare uomini pensanti. Uno dei due imperativi di Du Bois per il *college* nero è che esso “deve far progredire gli uomini (Du Bois 2007, 97). L’altro imperativo, affermato in maniera meno esplicita, ha a che fare con lo spirito (*soul*): “li deve venire un rispetto più alto per la suprema anima umana, che cerca di conoscere se stessa e il mondo intorno a sé, che cerca una libertà di espandersi e auto-svilupparsi, che amerà, odierà e lavorerà a modo suo, libera sia dal vecchio che dal nuovo. Tali anime hanno in passato ispirato e guidato i mondi e,

se non siamo completamente in balia del nostro oro del Reno, lo faranno di nuovo” (Du Bois 2007, 98).

In questo secondo imperativo risuona la nozione della filosofia classica tedesca della sovranità dello spirito (*soul*) umano e la sfida etica socratica a conoscere se stessi. Du Bois reitera questa sfida etica quando scrive in “Di Alexander Crummell”: “Questa è la storia di un cuore umano – la storia di un ragazzo nero che molti anni fa cominciò a combattere con la vita per poter conoscere se stesso e il mondo” (Du Bois 2007, 178). Egli pone anche un concetto arnoldiano di cultura invocando la formazione di grandi uomini [e donne] ner* di cultura che possano imporsi e rendere presente in ogni ambito “quanto di meglio è stato pensato e conosciuto nel mondo” (Arnold 1958, 475 – *trad. it. FS*): gli imperativi di Du Bois sono quindi etici e morali. In quanto tali, essi non possono sottrarsi al discorso della metafisica. Al contrario, questi si combinano con il suo empirismo, producendo quella che Robert Stepto definisce la “postura narrativa accademica o presentazione radicale” che completa la sua “validazione a partire da sé” (Stepto 1991, 63).

Nella misura in cui essa costituisce un modo di validare o interpretare la propria esistenza, questa postura narrativa deve operare quella che la filosofia chiama la “struttura preliminare” dell’intelletto. Essa deve procedere da una pre-comprensione del mondo e di cosa significa essere-nel-mondo, giacché, secondo Martin Heidegger, “[l’]interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l’interpretando.” (Heidegger 2005, 234). Il movimento di comprensione e interpretazione/validazione che struttura la “postura narrativa accademica” di Du Bois, come la descrive Stepto, è circolare. Il suo movimento circolare intrappola Du Bois all’interno del circolo ermeneutico. Tuttavia,

come Heidegger scrive in *Essere e tempo*, “[l]’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta” (Heidegger 2005, 235); poiché nel circolo ermeneutico “si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario” (Heidegger 2005, 235).

Quello che Du Bois sembra voler fare emergere da sotto le profonde strutture dell’oppressione razziale è la possibilità di questo tipo di conoscenza. Il desiderio per questo “tipo di conoscenza più primordiale” conduce Du Bois e i suoi “*weary travelers*”, Alexander Crummell nel capitolo 12 e John Jones nel capitolo 13, giù nel profondo della Southern Black Belt.

Du Bois elabora le sue personali esperienze della Black Belt nei capitolo quarto e settimo. Tuttavia, mentre uno è un malcelato sketch autobiografico, l’altro è caratteristico di quello cui Stepto si riferisce come “immersione narrativa”. Esso riporta un viaggio mitico nei profondi recessi della Black Belt e in un’epoca storica segnata da due eventi: la grande richiesta di cotone in tutto il mondo e la schiavizzazione sistemica di numerosi milioni di persone nere.

“Of the Black Belt” rovescia uno dei temi dominanti della prima letteratura Afro-Americana: il viaggio simbolico verso il nord e verso la libertà. Questa discesa nella Black Belt descrive uno spazio simbolico che sarebbe poi divenuto molto importante per scrittori come Jean Toomer, Zora Neale Hurston e Toni Morrison, tra gli altri. Esso si svolge nel profondo Sud dopo l’emancipazione – Albany, Georgia: una società di transizione, una società degenerante – dove il Cotone la faceva da padrone⁹. Il

⁹ N.d.T.: Gioco di parole basato sul riferimento a “King Cotton”, uno slogan che identifica la strategia usata negli stati del sud prima della guerra civile americana dai secessionisti per affermare la convenienza e fattibilità della secessione e sostenere l’infondatezza di qualsiasi paura rispetto alla possibilità di una guerra contro gli stati del nord.

successore del “King Cotton” è ora il Debito, giacché la prospera industria del cotone intorno al 1805 si trasformò in un disastro finanziario intorno agli anni 80 del 1800; e dove una volta ci fu abbondanza ora si trovano decadenza e povertà.

Mentre il nostro viaggiatore si avvia verso la Black Belt, egli osserva che:

Dovunque sia il Re, i parchi e i palazzi del Regno del Cotone non sono scomparsi del tutto. Anche ora ci immergiamo in grandi boschi di querce e pini torreggianti, con un sottobosco di mirti e arbusti. Questa è la “tenuta” dei Thompson – baroni di schiavi che in un felice passato guidavano il loro tiro a quattro. Ora è tutto silenzio, ceneri ed erbacce aggrovigliate. Il proprietario investì tutta la sua fortuna nella crescente industria del cotone degli anni '50 e dopo la caduta dei prezzi degli anni '80, fece i bagagli e scappò via. Là c'è un altro boschetto con un prato trascurato, grandi magnolie e sentieri con erba alta. La grande casa è quasi in rovina, il suo portone d'ingresso che fissa la strada in modo assente e la parte posteriore ristrutturata grottescamente per gli affittuari neri. Egli è un uomo ben fatto ma trasandato, sfortunato e irresoluto. Scava duramente per pagare l'affitto alla ragazza bianca che possiede il resto del podere. Lei ha sposato un poliziotto e ora vive a Savannah. (Du Bois 2007, 106).

Attraverso l'uso della metafora, che per Derrida è un “filosofema classico, un concetto metafisico” (Derrida 1997, 287), Du Bois “nega” la in-dicibile storia della tratta degli schiavi. Al suo posto figurano le metafore di Re/palazzo/regno del cotone. Queste metafore sono “simmetricamente opposte” alle caratteristiche che costituiscono la realtà empirica del sistema della schiavitù: Padrone/schiavo/

Adell scrive “where Cotton was once king”, letteralmente “dove il Cotone era una volta il re”.

schiaivo-piantagione¹⁰. La schiavitù è raffigurata, o portata alla presenza, attraverso l'immagine di un'aristocrazia in declino. Ma la presenza è solo intravista. È parzialmente *velata* dalla retorica di Du Bois che deve fondarsi su una "classica metafora Aristotelica operata tramite analogia" (*trad. it. ET*) per poter articolare le realtà di un fiorente mondo industriale.

Nella prefazione all'edizione del 1953, anniversario del suo testo, Du Bois precisa significativamente che quando scrisse *Le anime del popolo nero*, egli non aveva ancora realizzato l'influenza di Freud o Marx, il cui impatto sul mondo moderno egli definisce "enorme". Di conseguenza, per poter rappresentare adeguatamente le strutture dell'istituzione della schiavitù, egli non aveva altra risorsa se non quella di istituire analogie tra tale istituzione e l'aristocrazia europea. Tuttavia, per motivi di letterarietà, questa analogia distorce il fatto storico della schiavitù. Il cotone non è re, i proprietari di schiavi non sono "baroni", e il Sud produttore di cotone non è un regno. Quello che è reso più chiaramente presente è il fatto che la schiavitù ha alimentato un'altra forma di lavoro: quello del mezzadro nero che, per molti versi, non è niente di più di una schiavitù in una forma diversa, dal momento che il fittavolo è costantemente indebitato con il suo proprietario bianco o la sua proprietaria bianca. La situazione è pressoché la stessa da una fattoria all'altra. I fattori neri riescono a malapena a produrre il necessario per il loro stesso mantenimento. Quelli che riescono a produrre del profitto vengono regolarmente truffati affinché lo perdano. Non c'è da meravigliarsi, quindi, che i neri che accolgono il viaggiatore si presentano in

¹⁰ Per una lettura molto esaustiva della nozione aristotelica di metafora per analogia, si veda Warminski (1987, xxxv-lxi).

un'immagine composita in cui il tratto dominante è la disperazione.

Eppure Du Bois crede che proprio nella classe contadina nera, interamente diseredata, risieda lo spirito della cultura (Afro-)Americana. Questa premessa ha influenzato con forza gli scrittori della Harlem Renaissance e del Black Arts movement ed è, come la nozione di doppia-coscienza, radicata nella filosofia classica tedesca¹¹. Du Bois riprende Herder, i cui scritti sulla canzone popolare tedesca (*Volkslieder*) non soltanto ispirarono la tendenza internazionalista del movimento per il folkore tedesco del diciannovesimo secolo, ma contribuirono anche alla costruzione di una letteratura tedesca nazionale (cfr. Clark 1955, 260). Certamente, lo stesso titolo del testo di Du Bois, *Le anime del popolo nero*, ri-marca e ribadisce i due concetti – anima e popolo – centrali non solo nell'estetica di Herder, ma anche in quella di Hegel¹².

Come Hegel, Du Bois vede il “contadino” (nero) o lo schiavo in una relazione con la natura che è stata lasciata intoccata dall'industrializzazione. Egli scrive che: “come tutti i popoli primitivi, gli schiavi erano vicini al cuore della natura” (Du Bois 2007, 210). In termini hegeliani, lo schiavo condivide con altre culture contadine una fiducia che “cresca da sé ciò che egli [ha] posto nel terreno” (Hegel 1999, 154)¹³. In qualità di produttrice di bassa manovalanza

¹¹ Bernard W. Bell confronta l'ideologia del popolo afroamericano con quella del filosofo classico tedesco Johann Gottfried von Herder in Bell (1974).

¹² Herder percepisce l'anima come un “intero composito, in cui tutti i poteri e le facoltà dell'uomo cooperano in un'unità armoniosa” (Fugate 1966, 10 – trad. it. FS). Inoltre, secondo Clark, il concetto herderiano di *Volk* è derivato e esemplificato dalla storia del popolo ebreo. Vedi Clark (1955, 274).

¹³ Hegel descrive la classe contadina nel seguente passaggio: “Lo stato dell'immediata fiducia e del rozzo lavoro concreto [è lo] *stato-dei-con-*

(*crude labour*), questa cultura contadina è ugualmente il luogo della fiducia assoluta che lo stato richiede. E dal momento che da questa cultura non ci si aspetta che essa metta in campo l'intelletto nel contesto dell'imposizione di produrre bassa manovalanza, l'intelletto è altresì messa in campo in un altro ambito: quello delle festività per il raccolto, delle canzoni popolari, delle massime e leggende tale cultura usa per sostenersi in opposizione alla forza che le impone di produrre e alla quale essa deve obbedire (cfr. Hegel 1999, 154). Seguendo Herder, Du Bois sostiene che questa musica, poesia e danza rendono coesa l'eredità popolare di una nazione e costituiscono il baluardo del nazionalismo. Per Du Bois, però, la musica, la poesia e la danza del popolo nero sono di grande rilevanza politica e sociale. Esse sfidano la convinzione diffusa che i neri non abbiano offerto alcun contributo allo sviluppo della cultura americana. Du Bois spinge scrittori bianchi e neri a preservare l'eredità popolare incorporandola nella struttura della letteratura d'immaginazione di una nazione.

Al di là di feste del raccolto, canzoni popolari, massime e leggende che costituiscono l'occasione perché l'intelletto possa essere messo in campo dalla classe contadina (nera), c'è ancora un altro ambito in cui

tadini. – L'assoluta fiducia è il fondamento e l'elemento dello Stato; essa però nello Stato sviluppato rientra in uno *stato* – nell'elementare punto di partenza – a e nell'elemento universale, che resta in tutti, assumendo però la loro forma più consapevole. Lo stato-dei-contadini è dunque questa fiducia priva di individualità, *che ha la sua individualità nell'individuo privo di coscienza*, nella terra. Per quanto concerne il lavoro, il contadino non è il lavoratore della forma astratta, bensì provvede grosso modo alla maggior parte, [o] alla totalità dei suoi bisogni; altrettanto la sua opera è connessa con il suo fare soltanto nell'interno = la connessione tra il suo fine e la realizzazione è l'elemento privo di coscienza, la natura; egli ara, semina, ma è dio che dà la buona riuscita, le stagioni e la fiducia che cresca da sé ciò che egli [ha] posto nel terreno; l'attività è il sotterraneo." (Hegel 1999, 154).

questo avviene: quello della religione, o della Cristianità. Questo ambito ha forse influenzato più direttamente e profondamente lo sviluppo di un particolare popolo nero più di ogni altro. Nel capitolo 10 de *Le anime del popolo nero*, Du Bois discute il ruolo della religione, individuando tre caratteristiche che identificano la “religione dello schiavo”: 1) il predicatore, che egli definisce “la personalità più singolare concepita dal nero sul suolo americano”; 2) la musica (che egli discute con maggiore dettaglio nel capitolo 14); e 3) la frenesia, le cui espressioni variano “da un silenzio estatico, a un basso mormorio e a un lamento, fino all’abbandono folle del fervore fisico – lo scalpito, gli strilli e le urla, lo lanciarsi in alto e in basso, e l’ondeggiamento delle braccia” (Du Bois 2007, 161). Senza dubbio, questa “scena di passione umana” e completo abbandono è centrale per cultura nera popolare. Essa è anche probabilmente l’aspetto meno eurocentrico di tale cultura. Tracce d’Africa sono inscritte con forza in questo rituale della religione popolare Battista del Sud. E con l’eccezione della morte, questa è l’unica occasione che si apre alla possibilità della trascendenza, che è quello che i “contadini” neri ricercano attraverso la loro partecipazione nel rituale: trascendere in qualche modo i confini stretti e razzializzati della loro esistenza (terrena).

La morte e la trascendenza sono “temi” dei capitoli 11 e 12. Nel capitolo 11 Du Bois impiega il linguaggio e la retorica del romanticismo per comporre un’elegia della morte del suo figlio primogenito. Nato nell’ombra del Velo, il bambino è destinato a vivere una “morte vivente”, ma la Morte – la “spettro della Vita” – “gelosamente” (Du Bois 2007, 189). interviene, lasciando il padre in lutto a domandarsi perché egli sia stato privato del suo “one little coign of happiness” nell’ombra del Velo:

Non sono un codardo che indietreggia di fronte alla furia burrascosa della tempesta, né tremo di fronte alla terribile ombra del Velo. Ma ascolta, oh Morte! Non è questa mia vita già abbastanza dura – non è questa triste terra che tende la sua rete beffarda intorno a me abbastanza fredda – non è tutto il mondo fuori da queste piccole quattro pareti già abbastanza crudele senza che tu debba a ogni costo entrare qui – tu, oh Morte? Intorno alla mia testa la tempesta tonante batteva come una voce senza cuore e la foresta folle pulsava con le maledizioni del debole; ma cosa me ne importava, dentro la mia casa accanto a mia moglie e al mio piccolo bambino? Eri tu così gelosa del mio piccolo angolo di felicità da dovervi entrare a ogni costo – tu, oh Morte? (Du Bois 2007, 175)

Ma è attraverso la morte che il bambino trascende il mondo avvolto nell'ombra del Velo. Nella morte il bambino, “se egli fosse ancora”, risiede “al di sopra del Velo”? (Du Bois 2007, 176-177). Anche Alexander Crummel, per il quale Du Bois scrive un'elegia nel capitolo 12, dimora al di sopra del velo; ma la modalità della sua trascendenza è basata sulla conoscenza. Crummell esemplifica l'ideale di Du Bois dell'“imparare tramite i libri” come il cammino “che conduceva a vette abbastanza alte per dominare la vita” (Du Bois 2007, 13). Tuttavia, il cammino non è privo di ostacoli d'ispirazione razziale. La prima scuola abolizionista che Crummel frequenta viene demolita da contadini infuriati; il seminario teologico al quale egli applica rifiuta di accettare ‘Ne*ri’; e quando egli finalmente ottiene la sua propria cappella, la mancanza di partecipazione tra i suoi parrocchiani neri lo obbliga a chiuderla. Ma Crummell continua ad impegnarsi. Guidato dalla sfida etica a “conoscere se stesso”, Crummell desidera passare al di là dei limiti del “book-learning”, entrando nel reame del conoscibile in maniera tale da poter fondare la propria auto-cerchezza

da se stesso. Crummell (e forse Du Bois) è quindi anche guidato dal *cogito ergo sum* cartesiano.

L'eroe del capitolo 13 è l'antitesi di Alexander Crummell, eppure egli è guidato dallo stesso desiderio di conoscere. Du Bois descrive l'"immaginario" John Jones come un giovane uomo che ha speso il suo tempo "sbirciando attraverso e al di là del mondo degli uomini in un mondo di pensiero" (Du Bois 2007, 191-192). Il suo modo di pensare, tuttavia, è inizialmente epistemologico: perché un cerchio non è quadrato; perché questa parola greca significa questo non quest'altro, eccetera? Quello che impara, è che non c'è alcuna relazione tra questo tipo di conoscenza – erudizione accademica – e la libertà. Il mito della ricerca per l'erudizione e la libertà non è altro che un mito per John Jones. Dopo aver speso sette anni nel suo "curioso mondo di pensiero" (Du Bois 2007, 192) ed avendo completato il viaggio simbolico verso il Nord e la libertà mitica del "mondo" di New York, Jones ritorna alla sua città natale Altarnaha per trovarvi condizioni sociali intollerabili. Il mondo bianco insiste perché egli si conformi ai loro codici di decoro e deferenza. Il mondo bianco gli impone di obbedire. E concordano entrambi che il bravo ragazzo, che "sapeva usare bene l'aratro", che era "abile dappertutto e sempre gentile e rispettoso", sia stato rovinato (Du Bois 2007, 189). La morte tramite linciaggio è di conseguenza l'esito inevitabile di un viaggio fallito verso la libertà attraverso l'erudizione.

Quello che rimane "non detto" in questo e nel capitolo 12 è che sia Crummell sia Jones (e forse Du Bois) cercano di muoversi al di là del reame della conoscenza finita verso quello della conoscenza infinita. La tensione per questo tipo di conoscenza è, per Du Bois, caratteristico di un'epoca in cui la filosofia sembrava improvvisamente mettere in primo piano la dicotomia tra il soggetto (il sé)

e l'oggetto (il mondo). In "Of Alexander Crummell" Du Bois descrive questa dicotomia come la problematica metafisica primaria del diciannovesimo secolo:

Il diciannovesimo fu il primo secolo di comprensione umana – l'epoca in cui, quasi con meraviglia, noi cominciammo a scorgere negli altri quel barlume trasfigurato di divinità che chiamiamo sé; l'epoca in cui aratori e contadini, vagabondi e ladri, milionari e, qualche volta, neri divennero anime palpitanti la cui calda vita pulsante ci toccava talmente da vicino da farci quasi soffocare per la sorpresa mentre gridavamo: "Anche voi! Avete visto il dolore e le acque scure della disperazione. Avete conosciuto la vita?" e poi tutti completamente confusi sbirciavamo in quegli altri Mondi e ci lamentavamo: "oh Mondo dei Mondi, come farà l'uomo a renderti uno?" (Du Bois 2007, 180-181)

Il desiderio per una realizzazione del sé nell'altro è uno dei significati costanti de *Le Anime del Popolo Nero*. Tuttavia, sotto la predominanza del tema del testo – il problema della linea del colore, questo desiderio non si rivela immediatamente come una questione filosofica¹⁴. Ma come le nozioni di coscienza, doppia-coscienza, spirito

¹⁴ In ogni caso, questo desiderio di completezza o pienezza non è esclusivo del diciannovesimo secolo o dei neri americani. Si trova almeno a partire dal Medioevo, quando la verità cominciò ad essere concepita come fondata nella certezza del conoscibile piuttosto che nella fede. Prima ancora, nell'epoca "pre-moderna" cristiana, il mondo era pensato come un sistema accuratamente strutturato di significazioni reciproche (*intersignifications*) incentrate su una realtà umana assoluta e completa. Questa era la visione "teocentrica" del mondo in cui soggetto e oggetto formavano una totalità: essi erano inseparabili. Ma quando la certezza ha sostituito la fede come fondamento per la verità, quella totalità si trovò spaccata ed emerse una nuova, antropocentrica visione dell'universo, assieme a nozioni del sé, dell'individuo e del soggetto che, nella tradizione cartesiana, furono tagliate fuori dal mondo, pur cercando sempre la riunificazione con il proprio altro. Quello che fa sembrare il problema della relazione tra soggetto e oggetto una questione peculiare del diciannovesimo secolo è il fatto che essa è il "dominio" della filosofia hegeliana.

e lotta, la dicotomia soggetto/oggetto, per come la articola Du Bois, presenta un modo di filosofare che si congiunge con le metodologie delle scienze sociali. Lo stesso testo è un'impresa ermeneutica che richiede l'applicazione della filosofia a "un'interpretazione storica delle relazioni razziali" e coinvolge una molteplicità di testi, sia letterari sia filosofici (Williamson 1978, 39 – *trad. it. FS*).

Il fatto che il testo di Du Bois si sviluppi a partire da una molteplicità di testi è reso esplicito dagli epigrammi e dalle linee musicali delle *Sorrow Songs* che precedono ciascuno dei 14 capitoli. Scritte da alcuni dei più importanti (e alcuni sconosciuti) poeti del diciannovesimo secolo, le epigrafi sono frammenti di altri testi il cui 'parergon'¹⁵ o abbellimento è costituito dalla tradizione americana e europea. Queste due tradizioni sono a loro volta infiltrate

¹⁵ *Parerga*. *Par* = intorno. *Erga* = opera. *Pererga* = intorno all'opera. Kant definisce i *parerga* come ornamenti: "those things which do not belong to the complete representation of the object internally as elements, but only externally as complements", le cornici dei quadri, i drappaggi delle statue, o i colonnati dei palazzi, ad esempio. Non si tratta del soggetto primario. Non è centrale nell'opera d'arte. Eppure è essenziale per esso perché ne definisce i confini. Così facendo, esso delimita allo stesso tempo sé stesso. In *Verite en peinture*, Derrida sviluppa la nozione di *parergon*. Egli lo considera come una cornice (*cadre*) e mostra come la Critica del giudizio, che egli considera come "un'opera d'arte", è incorniciata dalle quattro prospettive a partire da cui il giudizio di gusto è esaminato: la qualità, la quantità, la relazione di finalità (o *telos*) e la modalità. Dal momento che il discorso di Kant sul bello e sull'arte si appoggia alla sua teoria del giudizio di gusto, essa è ugualmente incorniciata – limitata dal *parergon*. Implicita nelle formulazioni del *parergon* tanto di Kant quanto di Derrida è la nozione di marginalità. Nel caso della seconda, quello che è suggerito è il fatto che ai margini di ogni discorso vi sono altri discorsi filosofici o critici che lo "contengono" esattamente come una cornice "contiene" un quadro. Il *cadre* è una linea "non definita", al contempo essenziale e inessenziale. La comunanza (*belonging together*) dei discorsi critici presenta un *cadre* simile. Le epigrafi e le linee tratte dalle *Sorrow Songs* che precedono ciascuno dei quattordici capitoli di *Le anime del popolo nero* possono essere considerati il *parergon* del testo. Non sono centrali per il testo eppure gli sono essenziali.

da altre tradizioni, in particolare dalla tradizione greca ed ebraica. Le epigrafi e i frammenti dalle *Sorrow Songs* di conseguenza rompono implicitamente i parametri tratti intorno a *Le anime del popolo nero* dalla critica letteraria (nera). Il compito del critico, specialmente di quello che procede nella direzione della decostruzione derridiana, è di dimostrare questo implicito. Questo è quello che Houston Baker dimentica quando insiste che le *Sorrow Songs* spiazzano o decostruiscono quella che lui definisce la cultura espressiva occidentale: “Se si guarda al testo di Du Bois da un punto di vista strutturale, quello che si nota è che all’inizio di ciascun capitolo si trova quello che oggi verrebbe chiamato, ovviamente, uno sfalzamento o una decostruzione della cultura espressiva occidentale degli spirituals. Va bene, intendo, egli mette Swinburne là in cima, e poi subito sotto c’è lo spiritual; intendo che questo spazza via Swinburne e Byron” (Simpson, Onley, Gullede 1988, 136 – *trad. it. ET*)¹⁶.

¹⁶ Houston Baker fa queste considerazioni durante una discussione intitolata “The Afro-American Writer and the South.” (Gli altri partecipanti erano Daniel Littlefield, Henry Louis Gates, Jr., and Gloria Naylor. L’intervento di Baker fu pubblicato insieme ad altri contributi selezionati in questo volume edito da Simpson, et. al.). Baker assume che in qualche modo queste “riproduzioni” di frammenti di pezzi musicali e poesie coinvolgono differenti processi di comprensione e interpretazione, un’ipotesi contro cui Gadamer si esprime in *Verità e Metodo*: “Così, non mi sembra convincente l’obiezione di chi mi fa osservare che la riproduzione di un’opera musicale è interpretazione in un altro senso da quello in cui lo è per esempio la comprensione che si verifica nella lettura di una poesia o nella contemplazione di un quadro. È pur sempre vero che ogni riproduzione è anzitutto interpretazione e, come tale, pretende di essere giusta. In questo senso è anche essa un ‘comprendere’” (Gadamer 2000, 1005). Inoltre, spostamento e “decostruzione” non sono termini coincidenti, come Baker suggerisce qui. Spostamento, un termine di cui Derrida si appropria prendendolo da Freud, è uno dei movimenti della decostruzione. Nell’introduzione al suo *Krupnik* (1983), Krupnik scrive che “nonostante lo spostamento non sia teoricamente articolato nell’opera di Derrida, esso è centrale nel suo modo de-centrante della critica. Questo perché la decostruzio-

I movimenti di decostruzione non consistono semplicemente nel contrapporre un modo di esprimersi ad un altro, o nel privilegiarne uno rispetto ad un altro come qui fa Baker. Al contrario, essi rifiutano di dare uno stato privilegiato ad alcunché. Inoltre, quello cui essi in ultima istanza mirano è uno smantellamento della cultura della filosofia occidentale e delle sue presupposizioni poiché, secondo Derrida, le strutture implicano sempre ideologia e l'ideologia porta sempre l'interpretazione a compimento. In questo senso, quindi, la decostruzione derridiana interverrebbe nella cultura espressiva occidentale per riflettere su di essa, poiché, non dimentichiamolo, le sue interpretazioni "dev[ono] sempre mirare ad un certo rapporto, non percepito dallo scrittore, tra ciò che egli domina e ciò che non domina degli schemi della lingua di cui fa uso. Questo apporto non è una certa ripartizione quantitativa di ombra e luce, di debolezza e di forza, ma una struttura significativa che la lettura critica deve produrre." (Derrida 1998, 219)

Non c'è alcun intervento di questo tipo da parte degli *Spirituals*. Inoltre, questi non producono nemmeno il tipo di struttura significativa che Derrida dice dovrebbe essere prodotta dai testi critici. Non possono farlo perché, come Du Bois sa, gli *Spirituals* sono una parte molto importante della cultura espressiva occidentale. Giustapponendo le linee dalle *Sorrow Songs* con le epigrafi poetiche, Du Bois non spiazza né decostruisce queste ultime, come sostiene Houston Baker. Egli semplicemente mette in primo piano

ne derridiana procede attraverso lo spostamento, prima rovesciando i termini di un'opposizione filosofica, cioè, rovesciando una gerarchia o struttura di dominazione, poi spostando o sfalzando il sistema. Derrida parla di 'spostamento' più che di 'rivoluzione' per via della sua percezione che 'il rischio di riappropriazione metafisica è ineluttabile' e che la sua riappropriazione 'avviene molto velocemente'" (Krupnik 1983, 1-2 - trad. it.. ET).

il sistema complesso di interrelazioni che costituisce il suo campo (con)testuale.

Nell'ultimo capitolo de *Le anime del popolo nero*, Du Bois discute l'importanza delle linee musicali. Alcune di esse sono tratte da quelle che egli definisce "master songs" – dieci canzoni popolari Ne*re o *Spirituals* che hanno conservato i ritmi della musica africana "primitiva". Le altre evidenziano tre stadi dello sviluppo della musica Nera americana: 1) le canzoni africane che furono importate dall'africa dagli schiavi arrivati recentemente 2) i canti e i cori dell'ambito afro-americano, in cui i ritmi africani finirono per evolversi e 3) la commistione dell'afro-americano con "quella [la musica] ascoltata nella terra adottiva" (Du Bois 2007, 209). Quest'ultimo stadio è importante nei termini dell'estetica di Du Bois poiché mostra che quello che egli enfatizza è la relazione reciproca tra due culture: "Il risultato è ancora distintamente nero e il metodo di mischiare le due musiche è originale, ma gli elementi sono sia neri sia caucasici. Si potrebbe andare oltre e trovare una quarta fase di questo sviluppo, in cui i canti dell'America bianca sono stati influenzati distintamente dai canti degli schiavi o hanno incorporato intere frasi di melodie nere" (Du Bois 2007, 209). Tuttavia, Du Bois non nega che certe fratture e cesure siano avvenute durante quest'ultimo stadio del decentramento della musica afro-americana¹. Egli scrive che "parole e musica si sono perse tra loro; un nuovo sentimento e frasi gergali di una teologia confusamente compresa hanno rimpiazzato il sentimento

¹ Queste rotture e questi strappi possono essere l'esito di un eccessivo raffinamento da parte dei primi critici (prevalentemente bianchi) della musica afro-americana i quali, incapaci di comprenderla, vi inserirono i propri significati. Le Roi Jones/Amiri Baraka affronta il problema dell'"inintelligibilità" della prima musica afroamericana in *Le Roi Jones / Amiri Baraka* (1963, 11-31).

antico". Egli accusa anche la "teologia convenzionale" e la "rapsodia priva di senso" di aver nascosto la "vera poesia e vero significato" delle canzoni Nere (Du Bois 2007, 2019). Mentre egli non spiega cosa fosse il "sentimento antico" o qualsiasi cosa costituisca "vera poesia e vero significato", è interessante notare che Du Bois, che Henry Louis Gates, Jr. identifica con una certa precisione come "probabilmente il primissimo teorico culturale e letterario sistematico nella tradizione" Gates Jr. (1987, 355 – trad it. FS), accusa proprio quello che è stata l'influenza maggiore nello sviluppo di quella tradizione: la teologia convenzionale. Per quello che possiamo vedere nei capitoli dedicati al femminismo e alla critica e teoria letteraria americana Nera, è la teologia o l'onto-teologia mascherata sotto la rubrica di "critica" quella che detta quello che può e quello che non può essere ammesso nel canone delle tradizioni letterarie femministe e americane Nere.

Ad ogni modo, la posizione di Du Bois rispetto alla relazione essenziale tra parole (poesia) e musica è un *memento* del fatto che per molte società analfabete occidentali e non-occidentali, inclusa quella dei primi greci, la poesia era pensata per essere cantata. Il rimprovero di Du Bois, così come quello di Platone, è che nella tradizione occidentale la voce-le parole sono diventate subordinate a qualcosa d'altro. Per Platone questo qualcos'altro erano gli effetti strumentali; per Du Bois, come abbiamo visto, è una "teologia confusamente compresa" (Du Bois 2007, 210). In breve, in questa e in molte altre occasioni ne *Le anime del popolo nero* e nei suoi scritti sull'arte e l'arte, Du Bois è guidato dal platonismo della situazione storica del mondo moderno. Di conseguenza, egli non spiazzava né decostruisce in nessuno modo la cultura espressiva dell'occidente. Egli partecipa pienamente in

essa. Di fatto, Du Bois si posiziona da qualche parte tra i registri occidentali del letterario e del filosofico quando scrive, alla fine di “Dell’educazione dei neri”: “Siedo con Shakespeare ed egli non sobbalza. Attraverso la linea del colore a braccetto con Balzac e Dumas e vado dove uomini sorridenti e donne che salutano camminano in sale dorate. Convoco Aristotele, Aurelio e qualsiasi anima io voglia dalle caverne della sera che oscillano tra la forte terra e il disegno delle stelle , ed essi vengono tutti con grazia, senza sdegno né condiscendenza. Così, unito alla Verità, indugio sopra il Velo” (Du Bois 2007, 98).

Sedersi con Shakespeare, muoversi con Balzac e Dumas, evocare Aristotele e Aurelio per inscrivere, implicitamente, se stesso in un campo di testi, sottotesti e inter-testi senza confini, letterale e figurato. *Le anime del popolo nero* ha espanso e arricchito quel campo sollevando il Velo che per troppo tempo ha oscurato alla vista un aspetto profondamente filosofico della questione della linea del colore. Esso inserisce anche con ferma certezza Du Bois nel contesto dell’intellettualismo del New England del diciannovesimo secolo e lo assicura come primo filosofo afro-americano della doppia-coscienza. L’influenza di Du Bois, però, si estende al di là dei confini continentali degli Stati Uniti. Come vedremo nel prossimo capitolo, Du Bois ebbe un impatto profondo su un gruppo di giovani intellettuali neri attraverso la diaspora africana la quale, a partire dagli anni 30, si era raccolta a Parigi sotto il nome di “Negritudine francofona nera”.

Bibliografia

- Aptheker, H. 1989. *The Literary Legacy of W. E. B. Du Bois*. White Plains, NY: Kraus-Thompson.
- Arnold, M. 1958. ‘Culture and Anarchy.’ In *Prose of the*

- Victorian Period*, a cura di W. E. Buckler. Boston: Houghton Mifflin.
- Bell, B. W. 1974. *The Folk Roots of Contemporary Afro-American Poetry* Detroit: Broadside Press.
- Byerman, K. 1978. *'The Warring Ideals: The Dialectical Thought of W. E. B. Du Bois'*. Tesi di dottorato, Princeton.
- Clark, R.T. 1955. *Herder: His Life and Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, J. 1997. *Margini della filosofia*. A cura di M. Iofrida. Torino: Einaudi.
- . 1998. *Della grammatologia*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Books.
- Du Bois, W. E. B. 1968. *The Autobiography of W. E. B. Du Bois*. New York: International Publishers.
- . 2007. *Le anime del popolo nero*. a cura di P. Boi. Firenze: Le Lettere
- Fugate, J. 1966. *The Psychological Basis of Herder's Aesthetics*. Paris: Mouton.
- Gadamer, G. 2000. *Verità e Metodo*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Gates, H. L. Jr. 1987. 'What's Love Got to Do with It?' *New Literary History* 18: 345-362.
- Goetzmann, W. (Ed.). 1973. *The American Hegelians: An Intellectual Episode in the History of Western America*. New York: Knopf.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di G. Cantillo. Bari: Laterza.
- . 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Trad. it. Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Heidegger, M. 2005. *Essere e tempo*. Trad. it. P. Chodi, a cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- . 2020. *Lettera sull' "umanismo"*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi, prima edizione digitale.
- James, W. 1967. *The Writings of William James*. A cura di J. J. McDermott. New York: Random House.

- . *William James: Writings 1902-1910*. A cura di B. Kuklick. New York: The Library of America.
- Krupnick, M. 1983. *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press.
- Le Roi Jones/Amiri Baraka. 1963. 'Art not Artifact.' In *Blues People: Negro Music in White America*, 11-31. New York: William Morrow.
- Pochman, H. 1948. *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism: Phases in the History of American Idealism*. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation.
- Rampersad, A. 1976. *The Art and Imagination of W.E.B. Du Bois*. Cambridge: Harvard University Press.
- Simpson, L. P. Olney, J. Gullledge, J. (A cura di). 1988. *The Southern Review and Modern Literature, 1935-1985*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Stepto, R. B. 1991. *From Behind the Veil*. Urbana: University of Illinois Press.
- The Collected Papers of W. E. B. Du Bois: Philosophy TV Notebook: William James: Lectures and Notes (University of Massachusetts at Amherst), reel 87, frames 198-232.
- Vogel, S. 1955. *German Literary Influences on the American Transcendentalists*. New Haven: Yale University Press.
- Warminski, A. 1987. *Readings in Interpretation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Williamson, J. 1978. 'W.E.B. Du Bois as a Hegelian'. In *What Was Freedom's Price? A cura di D. G. Sansing*, 21-50. Jackson: University Press of Mississippi.