

La tradizione del radicalismo nero e la politica dell'umano: riflessioni su una politica radicale per il nostro tempo.

Anthony Bogues*

Forse un giorno quest'attrazione fatale del potere e la sottomissione ugualmente fatale al potere non caratterizzeranno più la vita politica del genere umano. Ma le condizioni per realizzare una società priva dei mali della dominazione vanno di certo ben al di là della semplice ricetta rivoluzionaria della teoria politica di Marx.
Sylvia Wynter.

Introduzione

Quando nel 1983 Cedric Robinson pubblicò il suo seminale *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, la "rivoluzione neo-liberale"¹ globale era in piena accelerazione. Era un momento di riflusso delle lotte di liberazione degli afroamericani, dopo l'intensa attività di contrasto da parte dello stato americano; implodeva la rivoluzione di Grenada nei Caraibi; si andava affermando l'idea che i movimenti di liberazione africani fossero arrivati a uno stallo e il momento di Bandung, che aveva suggerito diverse possibilità per i paesi ex-coloniali, si era esaurito. Da ogni punto di vista il terreno politico stava entrando in una nuova congiuntura. Il volume di Robinson, con le sue stringenti argomentazioni sull'esistenza di una tradizione radicale nera, comparve in un momento in cui le condizioni perché fosse recepito erano difficili. Lo storico Robin Kelley, nella premessa all'edizione del 2000, ha notato che la comparsa del libro nel 1983 non fu un evento significativo, anzi fu accolta dal silenzio. Un silenzio profondo. Ma le congiunture cambiano e in ciò che veniva considerato permanente cominciarono ad apparire delle crepe, e oggi vediamo le crepe nell'egemonia del neo-liberismo, vediamo la ruota che gira, nel momento in cui i vari movimenti studenteschi nei campus americani e il movimento Black Lives Matter creano delle incrinature nelle idee politiche dominanti sulla società americana. In questo contesto, il presente saggio sviluppa una serie di riflessioni sulla tradizione radicale nera come possibile risorsa per la teoria critica.

In questo saggio cercherò di fare quattro cose. In primo luogo, argomenterò che non c'è solo una tradizione di radicalismo *politico* nero, ma è necessario riflettere sulla tradizione del radicalismo *intellettuale* nero. In secondo luogo, nel riflettere su questa tradizione intellettuale, sosterrò che un elemento critico di questa tradizione è la domanda che pone: "E l'umano?" In terzo luogo, dedicherò un certo spazio all'opera di Frantz Fanon, quella che pone in modo forse più imperativo la domanda di cui sopra, concentrandomi anche sull'opera di Sylvia Wynter. Infine, concluderò con una serie di riflessioni provvisorie sul problema: che aspetto potrebbe avere una politica radicale dell'umano?

La tradizione del radicalismo intellettuale nero

Ogni tradizione intellettuale e politica emerge da una serie di circostanze e forme di vita costituite come momenti specifici. In quanto umani, viviamo, e i nostri modi di vita pongono una serie di questioni. Ovviamente, qualunque tradizione intellettuale è un'invenzione, e in quanto tale sottoposta a costante rielaborazione e revisione. Tale revisione è retta da domande che si pongono in congiunture specifiche. Possiamo ricordare, in questo senso, il saggio di Michel Foucault *Che cos'è l'Illuminismo?* nel quale, analizzando il saggio di Kant sull'argomento, Foucault scrive che Kant "non cerca di comprendere il presente a partire da una totalità o da un compimento futuro. Cerca una differenza: qual è la differenza che l'oggi introduce rispetto a ieri?"² Il presente introduce in un dato momento elementi nuovi, ma ciò non avviene in astratto, vale a dire senza che questi siano inseriti all'interno di una serie di condizioni che ne consentono l'emergere. Queste condizioni sono organizzate intorno a terreni discorsivi e materiali e a questioni di potere. Pensare ai problemi che riguardano la conformazione della tradizione intellettuale dell'Occidente, rivolgendone l'attenzione alle domande e alle condizioni che hanno presieduto al suo emergere, e quel che è più importante al suo consolidarsi come tradizione egemonica per il nostro momento storico, significa prestare attenzione ai modi in cui hanno operato il potere coloniale e il potere razziale in quanto forme di dominazione. Come ho sostenuto altrove, il potere coloniale e il potere razziale sono state forme di dominazione che si possono definire "catastrofe storica", vale a dire, forme di potere nelle quali la violenza e il trauma erano non l'eccezione, ma piuttosto *avvenimenti quotidiani* dotati di regolarità, e in quanto tali forme in cui il potere operava come "potere nella carne".³ E poiché la *catastrofe storica* è un evento ripetibile nella sua occorrenza quotidiana nell'arco di una *longue durée*, ci sono questioni specifiche che emergono dall'esperienza umana di questo processo storico. Questo significa che è forse una visione riduzionista quella che privilegia il radicalismo politico come l'espressione primaria della tradizione nera. Invece, si potrebbe cominciare a pensare a una tradizione intellettuale nera che emerge da condizioni di catastrofe storica, ma abbraccia un vasto terreno di costruzione e creatività umana nel campo della religione, della musica, della letteratura e delle arti, per elencare solo alcune sfere dell'attività umana.

In un discorso del 1969 su *Black Studies and the Contemporary Student*, C.L.R. James notava che "venirmi a parlare di black studies come se fosse qualcosa che riguarda la gente nera è una rimozione assoluta. Questa è la storia della Civiltà Occidentale, non posso vederla altrimenti".⁴ Quello che James sta dicendo qui è che le attività che costituiscono la tradizione radicale nera non sono marginali alla storia del pensiero. In altre parole, sta superando l'idea che la lotta dei neri negli Stati Uniti fosse/sia parte integrante dell'Occidente e del modo in cui i processi storici della schiavitù razziale dell'Atlantico siano stati centrali al capitalismo occidentale. Così, il pensare a una tradizione intellettuale e politica ci richiede di andare oltre la centralità della forza lavoro nera per il capitalismo, affrontando il problema nel modo in cui lo affrontò DuBois nella nota riassuntiva al Capitolo 1

di *Black Reconstruction*. DuBois scrive: “Come gli uomini neri, venendo in America [...] divennero un filo centrale nella storia degli Stati Uniti, a un tempo una sfida alla loro democrazia...”.⁵ Essere una sfida significava non soltanto che la loro presenza e il dato della schiavitù su base razziale ponevano questioni sull’uguaglianza e la democrazia, ma che la stesura di petizioni per la libertà degli schiavi e le pratiche politiche dell’abolizionismo nero radicale costituivano critiche di fondo alla società americana.⁶ Pensare a una tradizione intellettuale significa affrontare i modi in cui quella tradizione ha dato forma a nuove domande sull’esperienza umana in America. Inoltre, nell’affrontare queste nuove domande ci troviamo davanti la questione degli archivi. Per motivi di spazio, mi limiterò a dire che quando si comincia a studiare la tradizione del radicalismo intellettuale nero, il problema degli archivi diventa centrale. Qui il problema si incentra sul rapporto fra archivio e sguardo, sui problemi della riconfigurazione dell’archivio e della funzione di un archivio riconfigurato in modo nuovo.⁷

All’interno degli studi convenzionali sulla tradizione del radicalismo nero si sono affermati alcuni temi dominanti: la perdita, l’esilio, l’appartenenza e i modi di immaginare l’Africa hanno sempre avuto un ruolo preminente. In questo senso, sui modi di immaginare l’“Africa” ci sono stati molti studi produttivi, eppure attraversati da una presunzione della quale occorre essere coscienti. Spesso in quello che pensiamo e scriviamo sulla tradizione intellettuale del radicalismo nero ha luogo una sottile elisione, poiché non prendiamo in considerazione il lavoro intellettuale e la pratica provenienti dal continente africano. A questo proposito, mi chiedo che cosa succederebbe se pensassimo ai romanzi lirici di Yvonne Vera nello Zimbabwe o alla musica del nigeriano Fela come parte integrante di questa tradizione. In altre parole, non solo questa tradizione è composta da molte correnti, ma esse traggono origine dall’Africa continentale. In conclusione potremmo dire che la tradizione intellettuale radicale nera è un insieme di pratiche – letterarie, politiche, musicali, storiche – che pongono problemi sulla vita dei neri in quanto tipo specifico di esperienza umana vissuta. Nel porre tali problemi, questa tradizione radicale non opera in un contenitore ermeticamente sigillato ma in dialogo con altre tradizioni politiche e intellettuali. Mi rivolgerò ora a uno dei problemi cruciali sollevati da questa tradizione: la questione dell’umano.

L’umano

La questione dell’umano è oggi assai dibattuta nelle scienze e nelle scienze umane. Nel 2009 la rivista dell’American Academy of Arts and Sciences, “Daedalus”, ha pubblicato un numero speciale sull’argomento intitolato *On Being Human* (sull’essere umani). I saggi che lo componevano ruotavano intorno al carattere e al significato dell’essere umani. Il saggio d’apertura, *The Changing Face of Human Nature* (Il volto mutevole della natura umana) riportava un aneddoto sul genetista Walter Gilbert, che tirandosi fuori dalla tasca un CD proclama “Ecco un essere umano – questo sono io”.⁸ Più di recente, l’“Economist” ha dedicato al tema un numero speciale (agosto 2015) dal titolo: *Editing humanity: the prospect of genetic enhancement*

(Correggere l'umanità: le prospettive del miglioramento genetico). È ovvio che il gesto di Gilbert annuncia che l'umano si può ormai rinvenire per via tecnologica in forme scrivibili in formato CD. E tuttavia, nel riferirsi a quest'aneddoto si potrebbe ricordare che quando la figura dell'umano emerse nel pensiero dell'Occidente, essa emerse con un doppio obbligo: la doppia domanda *chi parla per l'umano e di quale umano si parla*.⁹ Oggi sappiamo che ci sono molti contendenti per la posizione di *chi parla per*, scienziati del comportamento, teorici della scelta razionale, sociobiologi, scienziati che lavorano al progetto di mappatura del genoma umano. Eppure, come ha chiarito il pensiero della teorica caraibica radicale Sylvia Wynter, pensare all'umano in questi termini significa ignorare la storia complessa della figura dell'umano. Su questo punto, Wynter, sulla scia di Fanon, sostiene una posizione sociogenetica. Secondo Fanon, l'umano è sia biologia sia cultura, e pertanto è un essere ibrido. Una simile descrizione permette di vedere come l'umano sia una figura prodotta dalla storia. Tuttavia, quando si pone la domanda del *chi* all'interno della tradizione intellettuale dell'Occidente, spesso viene eliso qualcos'altro. Per parlare di quest'elisione voglio richiamare l'attenzione su una nota a piè di pagina del libro di Hannah Arendt *Vita activa. La condizione umana*, del 1958.

In questa nota, discutendo della domanda di Sant'Agostino sulla natura umana (nella famosa frase "quaestio mihi factus sum", io stesso sono divenuto una domanda) Arendt nota che la domanda riguarda in realtà che cosa "sono diventato per me stesso".¹⁰ Nell'analizzare la domanda, Arendt sostiene che Sant'Agostino distingue fra "chi sono io?" e "che cosa sono io?". La prima domanda, dice, è diretta all'"uomo" stesso, la seconda a Dio. Arendt prosegue dicendo che le domande di Sant'Agostino si rivelano inadeguate a causa delle "condizioni dell'esistenza umana – vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra".¹¹ Arendt non offre altro in proposito, ma ritengo che la sua insoddisfazione per i termini in cui Sant'Agostino pone la questione ruoti intorno al suo modo di intendere il rapporto fra esistenza e vita, in quanto forma di vita.

C'è un secondo problema, però, a cui Arendt non allude e che noi dobbiamo notare: il problema del *chi* e del *chi parla per*. Ritengo che la cornice di questo problema vada situata all'interno di una particolare genealogia e di una doppia problematica concernente la rappresentazione. Un elemento di questa genealogia è la condizione dell'emergere della domanda e del suo rapporto con il progetto coloniale europeo. L'emergere della domanda è legato alla cosiddetta "scoperta" del Nuovo Mondo e ai modi in cui nel corso del tempo si realizzò una scissione semantica fra la *humanitas*, che venne a significare lo studio dell'umano, e la parola greca *anthropos*, che in origine designava l'essere umano e che col tempo giunse a denotare il "primitivo".¹² Per quanto riguarda la rappresentazione, *parlare per* significa offrire una forma di rappresentazione e rendere muti quelli per i quali si parla. Questo problema si pone quando nel pensiero politico dell'Occidente emerge la questione del potere sovrano. Le varie risposte che il pensiero politico occidentale offre sulle forme della rappresentazione e della rappresentanza, da Locke a Rousseau, sono tentativi di rispondere a questo problema. La questione però si complica quando cominciamo ad afferrare le idee di esclusione che riguardano il *chi* in questo periodo di modernità coloniale. Così, il "chi parla per", mentre ruo-

ta intorno alle esclusioni della rappresentanza limitata, crea un *double bind* per il pensiero occidentale e per il suo umanesimo, dal quale esso non è stato in grado di districarsi.

Ho sostenuto altrove che la questione dell'umano emerge nella tradizione radicale nera con una forza differente.¹³ Qui il problema primario non è chi parla per l'umano; piuttosto, dati i contesti di potere coloniale e razziale e i processi storici che Aimé Césaire chiama "cosificazione",¹⁴ il vero problema che si pone è: "E l'umano?" Porrò ora questa domanda come una domanda storica concreta. Quando lo schiavo si trova davanti al terrore, o il "nativo" viene comandato con la violenza, essi non chiedono chi siamo, ma cercano piuttosto di scoprire perché l'umano sia stato cancellato da queste forme di dominazione che li opprimono, li "schiacciano giù".¹⁵ Così, nel contesto di questo tipo di dominazione, la domanda diventa: e l'umano? Questa domanda si compone di elementi precisi. All'interno del sapere storico, una risposta è una serie di studi storici "rivendicazionisti", cioè improntati alla rivendicazione dell'umanità dei neri in opposizione alla storiografia razzista. Simili studi costruiscono la soggettività nera in base alle categorie di conquista storica elaborate dalla narrazione storiografica dell'Occidente. In altre parole, usando l'idea della storia come realizzazione, queste forme di storia creano narrazioni storiografiche che presentano un'analisi comparativa fra l'Occidente e il suo "altro" colonizzato o rappresentato in base alla razza. La mia posizione è che in questi casi la storia diventa un fardello. La seconda corrente non si concentra sul sapere storico ma su quello che Fanon auspicava nella famosa conclusione di *I dannati della terra*: la creazione di un Uomo nuovo. Dedicherò ora un po' di spazio alla riflessione su quest'invocazione dell'"Uomo nuovo", a partire dalle idee della pensatrice caraibica che ha cercato di utilizzare Fanon per lavorare su questo problema, Sylvia Wynter.

Sylvia Wynter e il progetto umano

Non è possibile qui offrire una rassegna esaustiva dell'ampiezza e densità dell'opera di Sylvia Wynter.¹⁶ In sintesi, si può strutturare la sua carriera in tre momenti storici. Nella prima fase (dalla fine degli anni Cinquanta all'inizio degli anni Settanta) Wynter è legata al momento dell'anti-colonialismo radicale nei Caraibi. In questo periodo, mette in atto una pratica letteraria e storica di decolonizzazione nel suo romanzo *Hills of Hebron*,¹⁷ così come nei suoi testi teatrali e saggi, in particolare su "Jamaica Journal", "Savacou" e "New World". Nel secondo momento, si trasferisce negli USA, dove è profondamente coinvolta nelle attività dello Institute of the Black World.¹⁸ In questo periodo produce il testo, ancora inedito, *Black Metamorphosis: New Natives in the New World*, un'opera straordinaria nella quale si dedica a esplorare "un elemento chiave della presenza nera nelle Americhe [...] la metamorfosi culturale attraverso la quale l'africano divenne il nativo".¹⁹ In essa, Wynter annuncia una rottura epistemica con il marxismo, anche se buona parte del testo opera a livello di politica economica.²⁰ In questo secondo periodo, Wynter insegna anche letteratura, insieme a Fredric Jameson, presso la University of Ca-

lifornia a San Diego, per poi trasferirsi definitivamente alla Stanford University. È in California che comincia a mettere a punto una genealogia differente a proposito dell'umano, che segna la terza fase del suo lavoro. In un'intervista con lo storico caraibico David Scott, Wynter riconosce che il suo interesse per il problema di "Dopo l'Uomo" la impegna in quello che Scott chiama "umanesimo sotto assedio". Per quanto corretta possa essere la formulazione di Scott, a me sembra che nel pensiero di Wynter stia accadendo qualcos'altro su cui potrebbe essere utile riflettere. Seguendo il suo pensiero là dove sostiene l'esistenza di varie fasi storiche dell'Uomo, negato poi in una rottura radicale con la comparsa dell'umano, si potrebbe chiedere: che cosa accade una volta che è emerso l'umano? Come si manifesta e come funziona la storia?

Qualunque seria lettura dell'opera di Wynter non può non riconoscere come essa storicizzi la questione dell'umano. Per lei, il carattere dell'umano dipende sia dagli elementi dominanti nel sistema discorsivo, sia dalle forme di vita materiale prodotte in quel momento. Così per Wynter, all'interno del periodo della prima "modernità" dell'Occidente, c'è l'Uomo cristiano, prodotto primariamente dalla predominanza della cristianità sia in quanto religione, sia in quanto segno distintivo dell'essere "umani".

La seconda categoria nella sua schematizzazione storica è l'Uomo politico, figura che rappresenta la vittoria del nuovo ordine politico, in cui emerge la borghesia. Infine c'è l'Uomo economico, la figura che è giunta a dominare la vita umana nelle condizioni del tardo capitalismo. Nel pensiero di Wynter la storia dell'Uomo ha a che fare con i modi di essere dell'uomo, che non sono ancora del tutto umani, cosicché per lei l'essere umani richiede una rottura epistemica rispetto ai modi in cui abbiamo configurato l'Uomo. In questo resoconto molto sommario della prospettiva di Wynter c'è a mio parere un certo *telos* nella sua figura dell'umano, ed è per questo che propongo un punto interrogativo: "Dopo l'Uomo – l'umano?" E tuttavia, comunque si voglia rispondere alla domanda, o al taglio teleologico della sua schematizzazione, non può esserci alcun dubbio sul fatto che Wynter ha posto la questione dell'umano all'interno di una complessa serie di periodizzazioni storiche, aprendo la strada non per la domanda del *chi*, ma piuttosto per la domanda: "che cosa siamo?"

Nell'analizzare il suo pensiero, dobbiamo fare i conti con la sua insistenza sul fatto che la figura dell'umano non è una figura trascendente e trans-storica. In questo senso Wynter, nel suo pensiero sull'umano, opera su un registro diverso e con una chiara distinzione rispetto ai modi in cui Foucault sostiene, in *Le parole e le cose*, che "l'uomo non è che un'invenzione recente" e che date certe condizioni "possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia".²¹ Come ho sostenuto altrove, ciò di cui Foucault non tiene conto è il fatto che la comparsa dell'"uomo" ha modalità diverse e interrelate,²² ciascuna delle quali è distinta dalle altre, il che fa sì che gli sfuggano i modi diversi in cui è stata costruita la figura dell'umano.

Per Wynter, la scomparsa dell'uomo non significa il suo essere sostituito dal discorso, poiché non c'è alcuna scomparsa del soggetto nell'opera di Wynter; la scomparsa dell'uomo evoca piuttosto una nuova figura, l'umano. Se nell'opera di

Wynter la figura dell'umano è profondamente storica nelle sue determinazioni, allora questa figura può essere compresa esclusivamente attraverso il suo rapporto con questioni di razza, potere coloniale e patriarcato. Il modo in cui Wynter pone la questione disturba gli approcci convenzionali che ricercano l'emergere dell'umano attraverso le prospettive dell'antropologia filosofica o dell'utilitarismo biologico.

La rilevanza dell'opera di Wynter sta nel modo in cui essa crea un dialogo profondo tra il pensiero e le lotte dell'anticolonialismo radicale. Lei stessa ha chiarito in un'intervista, parlando di questa tradizione anticoloniale radicale, che "non c'è niente di ciò che sono che non provenga da quel movimento; quel movimento nel quale tutto fu scosso, nel quale l'ordine fu scosso dalle fondamenta".²³ Qualunque serio confronto con la tradizione radicale nera richiede che ci si confronti non soltanto con il pensiero anticoloniale in senso lato, ma con il pensiero e le pratiche dell'anticolonialismo *radicale*. La dimensione anticoloniale *radicale* di questa corrente di pensiero va al di là di un nazionalismo anticoloniale che si cristallizza in uno stato-nazione, spesso ricostituendo svariate tecnologie di governo, create dal potere coloniale. Il nazionalismo anticoloniale si limita a questioni di sovranità (quello che qualcuno potrebbe chiamare sovranità anticoloniale) e di uguaglianza politica formale. Wynter rappresenta una forma diversa di pensiero anticoloniale radicale, che mette sotto pressione il nazionalismo anticoloniale e cerca di riconfigurare i modi in cui potrebbe realizzarsi la decolonizzazione. In questo senso, cerca di percorrere una strada aperta da Fanon, al quale a questo punto mi rivolgerò.

Fanon e l'invenzione dell'uomo

Frantz Fanon, naturalmente, è la figura esemplare dell'anticolonialismo radicale, e anche se secondo molti la sua opera oggi non è più attuale, è interessante notare che in luoghi come il Sud Africa è in corso un suo revival,²⁴ e che il suo nome è stato evocato nel corso della recente "rivoluzione" in Tunisia.²⁵ Nella parte conclusiva di *I dannati della terra* Fanon invoca un nuovo umanesimo radicale al quale si fa sempre riferimento quando si pensa all'umano e a Fanon. Spesso in questo tipo di riflessione non posso fare a meno di meditare sul rapporto fra Césaire e Fanon, e sugli echi dei temi che impegnavano il primo nelle opere del secondo. In particolare, ripenso alla notevole intervista di Césaire con il poeta e attivista di Haiti René Deprestre, e alle parole memorabili di Césaire nel *Discorso sul colonialismo*, là dove parla di un "umanesimo fatto sulla misura del mondo". Tuttavia, in questo saggio voglio spostare l'attenzione dalla conclusione dei *Dannati della terra* a alcuni passi contenuti in *Pelle nera maschere bianche*, tenendo presente il famoso commento di Stuart Hall su come Fanon fa a pezzi Lacan.²⁶

Nella mia lettura prenderò come punto di partenza la formulazione dell'Essere in Fanon, che prende le mosse dalla posizione filosofica di Jean-Paul Sartre che "l'esistenza precede l'essenza", a sua volta derivata dalla svolta fenomenologica del pensiero francese del ventesimo secolo e dal lavoro sull'Essere di Heidegger. Fanon affronta questa concezione dell'Essere attraverso ciò che chiama "il laccio dell'esistenza".²⁷ Per Fanon il "laccio dell'esistenza" è stretto in base alla razza, e

quindi diventa il terreno sul quale è costruita la figura del “negro”. Per Fanon, benché l’esistenza preceda l’essenza, il “laccio dell’esistenza” che opera attraverso la razza deposita un’essenza, quella del “negro” così costruito, rendendo in tal modo incapace di vivere l’essere di questo. Fanon è perturbato da ciò, perché per lui un elemento cruciale della vita umana è “esigere dall’Altro un comportamento umano”.²⁸ Una lettura superficiale di queste frasi potrebbe suggerire che esista un’essenza che Fanon sta ricercando, una natura umana stabile occultata dal potere razziale e coloniale. Sulla stessa pagina di *Pelle nera maschere bianche*, però, Fanon osserva: “Da una parte e dall’altra del mondo ci sono uomini che cercano”.²⁹ Questa ricerca nega qualunque idea che esista un’essenza umana. Quello che Fanon vuole è che il “laccio” sia rimosso così che gli umani possano dare inizio alla ricerca. Il “laccio” è un ostacolo alla ricerca, non ciò che nasconde un’essenza intima.

Mi sto soffermando su queste poche righe allo scopo di suggerire che per affrontare la figura dell’umano in Fanon dobbiamo cogliere la distinzione da lui operata. Se il “laccio” è un ostacolo, allora la sua rimozione è una *liberazione da*, e diviene una condizione per le pratiche della libertà. In altre parole è la pratica stessa della ricerca che comincia a costituire la libertà. Ma questa non è una ricerca vuota, anzi è una ricerca nella quale l’opera dell’immaginazione radicale è assai necessaria:³⁰ è ciò che Fanon chiama “introdurre l’invenzione nell’esistenza”.³¹

Siamo qui a uno stadio critico della prima drammaturgia dell’umano di Fanon. L’umano ha a che fare con la vita, con l’esistenza, ma non si dà esistenza statica poiché c’è una ricerca senza tregua di forme di vita, quelle che chiamerei *modi di vita*.³² Ma, ed è qui che Fanon supera la tradizione francese sulla quale sta lavorando, vivere la vita e non essere presi al laccio significa lavorare per mezzo dell’immaginazione radicale, portare “l’invenzione nell’esistenza”. Se lo intendiamo in questi termini, capiamo meglio in che modo Fanon, nella conclusione de *I dannati della terra*, avrebbe sostenuto la necessità di un uomo nuovo, quando scrive “Ma se vogliamo che l’umanità avanzi d’un grado, [...] allora occorre inventare, occorre scoprire”.³³

All’interno della corrente di pensiero anticolonialista della tradizione del radicalismo nero, i pensatori discutono la figura dell’umano fianco a fianco con quella della libertà. Fanon non fa eccezione. In una delle frasi forse più potenti di *Pelle nera maschere bianche* afferma: “La mia libertà non mi è dunque data per edificare il mondo del *Tu*?”³⁴

Eppure ci sono cose in questa frase che mi colpiscono. In primo luogo, la libertà “data” non è una vera libertà e Fanon ne è pienamente consapevole. Che cosa poteva voler dire allora con “la mia libertà non mi è dunque data”? Forse Fanon alludeva a una condizione di nascita, una condizione in cui ogni tentativo di creare è una libertà, un nuovo inizio. Ma ai nostri fini è un altro segmento della frase a colpire l’attenzione: “per edificare il mondo del *Tu*”. Ho argomentato altrove che la significatività di questo segmento sta nell’utilizzo della parola *tu* e nel modo in cui appiattisce ogni gerarchia costruita. In tutto il testo Fanon usa molto spesso la parola “altro”, ma qui all’improvviso fa a meno di quest’uso ricorrente e introduce un “mondo del *Tu*”. In questa mossa cruciale, egli formula in modo nuovo uno dei problemi centrali del pensiero occidentale: il significato del cosiddetto “altro”. Ritengo che Fanon stia cambiando l’ambito di questa parola, non solo con l’utilizzo della parola “*tu*”. Nel

momento in cui scrive "Perché non cercare semplicemente di toccare l'Altro, di sentire l'Altro, di rivelare l'Altro?"³⁵ ha aperto un nuovo terreno politico.

Fanon qui sta facendo qualcosa a cui dovremmo prestare attenzione. Nella teoria critica dell'Occidente, nel Secondo dopoguerra l'opera di Emmanuel Levinas tenta di elaborare ciò che egli definisce un "umanesimo dell'Altro", all'interno del quale pone l'argomento del *volto* come "la sede originale del sensibile" attraverso la quale "l'Altro" diventa "il prossimo". Da tale prospettiva egli nota: "È proprio in questo richiamo della mia responsabilità da parte del volto che mi convoca, mi rivolge richieste e mi reclama, è proprio in una simile messa in questione che altri è prossimo".³⁶ Se pensiamo a quello che Levinas sta facendo in questa frase, possiamo dire che anche lui lancia un appello alla responsabilità. D'altro canto, Fanon va oltre questo appello alla responsabilità con un richiamo alla pratica e alla costruzione di un *mondo comune*. Questa non è un'interpretazione diversa dell'etica ma l'affermazione di un possibile carattere alternativo della politica. Nell'ultima sezione, mi dedicherò a questo punto.

Una politica dell'umano

La questione dell'umano all'interno della tradizione che sono venuto descrivendo ha molte gambe e crea diversi terreni per una serie di domande: *Che cosa siamo? Che cosa siamo diventati? Quali sono le nostre possibilità in quanto specie?* In questo senso mi sembra che l'Essere stesso non sia mai chiuso ma sia sempre connesso al divenire, e così la libertà stessa non si identifica con l'emancipazione, che è un atto finale, ma è sempre connessa alla ricerca di pratiche di divenire creativo. È affrontare e superare le condizioni che limitano e dominano la nostra capacità di lavorare su noi stessi. È quindi non il trovare una qualche essenza ma piuttosto l'essere aperti, trovare modi di costruire nuove condizioni per la nostra comune associazione. In secondo luogo, poiché non c'è alcun *telos* nel divenire, non c'è alcuna auto-realizzazione in una grande catena di atti storici. Così, la libertà ha a che fare con l'apertura e con un bersaglio di possibilità in perenne movimento. Tutto ciò costituisce una revisione dei modi in cui il pensiero politico liberale ha immaginato la libertà, poiché per il pensiero liberale la libertà è un valore e un ideale normativo, mentre qui ho sostenuto una concezione della libertà come pratica critica. Aggiungerò inoltre che la libertà è profondamente connessa a questioni di uguaglianza. Forse l'esempio più eloquente di questo tipo di libertà è la "lunga rivoluzione di Haiti",³⁷ una rivoluzione che, come ha osservato Michel Rolph Trouillot, si è realizzata nella prassi.³⁸ Aggiungerò ancora che qualunque politica dell'umano mette in primo piano la questione della dignità.

Il potere coloniale e razziale operava attraverso una tecnologia dell'umiliazione in quanto forza dispiegata a fini di governo. Nella lotta contro quella forma di umiliazione, la dignità emerge come elemento centrale alle forme di una politica radicale. A questa dignità si collegano delle concezioni di uguaglianza radicale.

Ponendo la questione dell'umano in relazione alla politica e intanto lavorando al di fuori delle strutture convenzionali che costituiscono la politica rappresentativa, la tradizione intellettuale radicale nera sviluppa una struttura del vivere

umano che io chiamo *associazione comune*. Questa non è l'associazione della polis. È invece una forma di associazione più ampia, per la quale la polis è un requisito ma non il fine in sé. Arendt nota che "la polis [...] è l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme, e il suo autentico spazio si realizza fra le persone che vivono insieme a questo scopo".³⁹ Sono il discorso e l'attività a definire la polis in questa descrizione. Basando la mia riflessione sul pensiero anticoloniale radicale e su altre correnti del pensiero radicale nero, intendo qui sostenere che il discorso e l'attività, per quanto centrali alla polis, non determinano la libertà all'interno della polis. Il lavoro di libertà che sto proponendo crea forme di associazione comune in cui il discorso e l'attività costruiscono modi di vita dei quali sono ingredienti fondamentali la dignità, forme radicali di uguaglianza, e la comunità. L'associazione comune invoca forme di uguaglianza radicale in diverse sfere della vita umana, particolarmente la sfera economica e quella della politica istituzionale; consiste nel costruire il mondo del *Tu*. È una forma di politica radicalta nella tradizione radicale nera.

Concluderò con un aneddoto. Nell'agosto del 2010 in Sud Africa ci fu un grande sciopero dei lavoratori del settore pubblico. Mentre la polizia attaccava gli scioperanti, una lavoratrice in sciopero urlò alla polizia, "Dite al ministro che anche noi siamo umani". Il suo grido riecheggiava il grido di battaglia della tradizione intellettuale del radicalismo nero.

Traduzione di Donatella Izzo

NOTE

* Anthony Bogues è Asa Messer Professor of Humanities and Critical Theory, Professor of African Studies e direttore del Center for the Study of Slavery and Justice alla Brown University (USA). È autore o curatore di sei volumi e numerosi articoli di storia intellettuale e filosofia politica, sulla politica dell'Africa e dei Caraibi, sulla letteratura e l'arte dell'Africa e della diaspora africana. Il suo ultimo volume, *Scenes from the Archive: Radical Caribbean Thought* è di prossima pubblicazione. Al momento lavora a un volume sul radicalismo nero e la libertà umana. Questo saggio rielabora elementi di una conferenza tenuta a una *Small Axe Conference* sulla tradizione radicale nera e di un seminario tenuto all'Università di Napoli "L'Orientale" nel marzo del 2015, e si è avvalso dei commenti di Paul Bové su alcune delle idee espresse. L'autore ringrazia tutti, ma specificamente i partecipanti al seminario di Napoli per i loro penetranti commenti.

1 Per una discussione di questa rivoluzione vedi l'articolo di Stuart Hall, *The March of the Neo-Liberals*, "Guardian" (12 settembre 2011).

2 Michel Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* in Michael Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di Vincenzo Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 219-233, qui p. 221.

3 Per un'ulteriore discussione di questo punto vedi Anthony Bogues, *Empire of Liberty: Power Desire and Freedom*, Dartmouth College Press, Lebanon 2010, in particolare il capitolo 2.

4 C.L.R. James, *Black Studies and the Contemporary Student*, in Anna Grimshaw, a cura di, *The C.L.R. James Reader*, Blackwell, Oxford 1992, p. 397.

5 W.E.B. DuBois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Atheneum, New York 1962, p. 3, corsivo mio.

- 6 Per una discussione di questo punto vedi Anthony Bogues e Michael Sawyer, a cura di, *Reader in Black Political Thought*, Pluto, Londra 2016, in corso di stampa.
- 7 Per una trattazione esaustiva di questa questione cfr. Anthony Bogues, *Scenes from the Archive and the Radical Caribbean Intellectual Tradition*, Pluto, Londra 2016, in corso di stampa.
- 8 "Daedalus" 138, 3 (estate 2009).
- 9 Per una discussione di questo punto cfr. il saggio di Wlad Godzich, *Who Speaks for the Human Today*, "Concentric" 32, 2 (settembre 2006), pp. 3-17.
- 10 Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, trad. Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 1991, pp. 318-9.
- 11 Ivi, p. 48.
- 12 Per un'ottima spiegazione di questo punto cfr. Nishtani Osamu, *Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of "Human Being"* in Naoki Sakai e Jon Solomon, a cura di, *Translation, Biopolitics, Colonial Difference, "Traces"* (2006).
- 13 Cfr. Anthony Bogues, *Black Radicalism. Human Emancipation or Freedom and the Human*, in corso di pubblicazione.
- 14 Aimé Césaire, *Discorso sul colonialismo, seguito da Discorso sulla negritudine*, intr. e cura di Miguel Mellino, Ombrecorte, Verona 2010.
- 15 Uso qui il linguaggio dell'artista Reggae, Peter Tosh e della sua canzone *Downpressor Man*.
- 16 Tre testi utili per un'introduzione all'opera di Wynter sono: la notevole intervista con David Scott, *The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter, "Small Axe"* 8 (settembre 2000), pp. 119-207; il volume di Paget Henry, *Caliban's Reasoning*, Routledge, New York 2000; Anthony Bogues, a cura di, *After Man: The Human, Critical Essays on Sylvia Wynter*, Ian Randle Press, Kingston 2006.
- 17 Il romanzo è stato ripubblicato: Sylvia Wynter, *Hills of Hebron*, Ian Randle Press, Kingston 2010.
- 18 Per un'ottima trattazione di questo notevole istituto e del coinvolgimento di Wynter in esso vedi Derrick White, *The Challenge of Blackness*, University Press of Florida, Gainesville 2011.
- 19 Sylvia Wynter, *Black Metamorphosis: New Natives in a New World*, manoscritto inedito conservato allo Schomburg Center for Research and Black Culture.
- 20 Si tratta di un testo che andrebbe urgentemente tradotto, a mio parere uno dei testi più importanti mai scritti sul carattere del Nuovo Mondo e la schiavitù su base razziale nei Caraibi e negli USA, con una profonda comprensione dei modi in cui una politica generalizzata della lotta nera poneva questioni politiche differenti alle quali si poteva dare risposta solo con categorie differenti.
- 21 Michel Foucault, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, tr. Emilio Panaite-scu, Rizzoli, Milano 1980, p. 13, p. 414.
- 22 Anthony Bogues, *Imagination, Politics and Utopia: Confronting the Present*, "Boundary 2" 33, 3 (1986), pp. 151-159.
- 23 Intervista con Sylvia Wynter di Anthony Bogues e Demetrius Eudell, Oakland, dicembre 2006.
- 24 Vedi in particolare gli scritti di Patrick Bond e Nigel Gibson. Una buona rassegna del modo in cui Fanon viene utilizzato politicamente in Sud Africa si può trovare in Nigel Gibson, *Fanon, Marx and the New Reality of the Nation: Black Political Empowerment and the Challenge of the New Humanism in South Africa* in Amanda Alexander, a cura di, *Articulations: A Harold Wolpe Memorial Lecture Collection*, Africa World Press, Trenton: NJ 2006, pp. 113-139.
- 25 Su questo punto cfr. R.A. Judy, a cura di, *Tunisia Dossier. The Tunisian Revolution of Dignity*, "Boundary 2" 39, 1 (2012), 1-165.
- 26 Stuart Hall, *The Afterlife of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin White Masks* in Alan Read, a cura di, *The Fact of Blackness, Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, Seattle 1996, p. 14.
- 27 Frantz Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, tr. Mariagloria Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996, p. 201.
- 28 *Ibidem*.
- 29 Ivi, p. 202.

-
- 30 Per una trattazione dell'immaginazione radicale e del suo funzionamento come pratica di libertà vedi Anthony Bogues, *And What about the Human? Freedom, Human Emancipation and the Radical Imagination*, "Boundary 2" 39, 3 (2012), pp. 29-46.
- 31 Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 202.
- 32 Per una discussione di questo termine e della sua centralità nel riconcettualizzare la teoria critica cfr. Bogues, *Black Radicalism, Human Emancipation or Freedom and the Human*, cit.
- 33 Frantz Fanon, *I dannati della terra*, trad. Carlo Cignetti, Einaudi, Torino 1962, p. 230.
- 34 Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 204.
- 35 *Ibidem*.
- 36 Emmanuel Levinas e Adriaan T. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, trad. Fabio Ciaramelli, Guerini e associati, Milano 1989, p. 56.
- 37 Ho sostenuto altrove che la rivoluzione di Haiti non va vista come un evento unitario iniziato nel 1791 e conclusosi nel 1805. In quegli anni opera una logica duale che dà alla rivoluzione due caratteristiche distinte. Una delle logiche è quella della rivoluzione contro la schiavitù, l'altra è quella della rivoluzione e guerra d'indipendenza. Pertanto in una periodizzazione strettamente convenzionale si deve definire una rivoluzione duale. Se però si considerano le guerre dei Maroons (le comunità di schiavi africani fuggiaschi), abilmente documentate da Jean Fouchard in *The Haitian Maroons, Liberty or Death*, Edward Blyden Press, New York 1981, si comincerà a rivedere l'interpretazione della rivoluzione, sia in termini di periodizzazione che di orientamento ideologico. In primo luogo, la rivoluzione diventa parte integrante di una lunga serie di guerre dei Maroons nella colonia, che ne fanno appunto "la lunga rivoluzione". Se a un tale studio si combina l'attenzione alla storia orale, alla memoria e all'arte, la rivoluzione si manifesta come una delle più complesse nella storia umana in quella che abbiamo convenzionalmente chiamato "modernità". Ritengo che per realizzare queste letture complesse ci sia bisogno non solo di aprire nuovi archivi, ma di studiare la rivoluzione in quanto rivoluzione, con tutto ciò che questo comporta per questo tipo di studi.
- 38 Michel Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and The Production of History*, Beacon Press, Boston 1995, p. 89.
- 39 Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 204.