

Eric Cheyfitz

L'irresistibilità della grande letteratura.
Ricostruzioni della politica di Hawthorne

* Eric Cheyfitz insegna inglese all'Università della Pennsylvania. È autore tra l'altro di *The Poetics of Imperialism* (1991). Questo saggio è apparso in "American Literary History", VI (1994), 3, pp. 539-58. Il titolo originale è "The Irresistibility of Great Literature. Reconstructing Hawthorne's Politics". La traduzione italiana è di Chiara Midolo.

1. La citazione mi è stata suggerita dal saggio di Arac "The Politics of The Scarlet Letter", in *Ideology and Classic American Literature*, Sacvan Bercovitch e Myra Jehlen (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 247-63. Questo saggio è stato influenzato dall'opera di Sacvan Bercovitch e ha a sua volta influenzato il lavoro di Bercovitch discusso nel presente articolo. 2. Gregory S. Jay sintetizza una parte importante del lavoro svolto nell'ambito delle politiche del canone e offre alcuni suggerimenti che coincidono con i miei in *The End of "American" Literature: Toward a Multicultural Practice*, in "College English", 53 (1991), pp. 264-81.

3. Mentre questo saggio era in corso di stampa, è apparso *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, di John Guillory, Chicago, University of Chicago Press, 1993. Anche Guillory considera la formazione del canone come una questione sociale: "La canonicità non è una proprietà dell'opera stessa ma della sua trasmissione, del suo rapporto con altre opere in una collocazione delle opere: il programma, nel suo luogo istituzionale, la scuola" (55).

4. Eric Cheyfitz, Matthiessen's "American Renaissance": Circumscribing the Revolution, in "American Quarterly".

Chi risulta vincitore partecipa ancora oggi al corteo trionfale in cui i dominatori attuali calpestanto quelli prostrati a terra. Secondo il costume tradizionale, il bottino di guerra viene portato in processione. Si chiama tesoro culturale...

(Walter Benjamin, *Tesi sulla filosofia della storia*)¹

In questo saggio vorrei riflettere sulla fine di una certa "processione trionfale". È una fine che ci impone di rinunciare all'idea di "grande" letteratura e a quella di letteratura classica "americana". Prenderò ad esempio a tal fine tre influenti *letture* di Hawthorne. Sottolineo che si tratta di "letture" perché penso che i grandi autori non nascono tali, ma vengono costruiti istituzionalizzando alcune abitudini di lettura che servono a mantenere un'idea di grandezza. Sono queste abitudini che vorrei infrangere. Perciò questo saggio non discute l'inclusione o l'esclusione di determinati autori da determinati canoni. Parla invece del modo in cui "noi" leggiamo canonicamente e della possibilità di leggere al di là del contesto canonico.

Le letture che prenderò ad esempio della "processione trionfale" di un canone letterario "americano" dalla Seconda Guerra Mondiale a oggi sono i recenti libri di Sacvan Bercovitch e Lauren Berlant su *The Scarlet Letter* di Hawthorne e la prima parte dell'ottavo capitolo di *American Renaissance* di F.O. Matthiessen, intitolato "Hawthorne's Politics, with the Economic Structure of *The Seven Gables*". Nell'illustrare le ragioni per l'inclusione di Hawthorne nel canone, questi tre critici ritengono necessario spiegare, cioè complicare, la deplorabile posizione assunta da Hawthorne sulla questione della schiavitù in due opere "marginali": la biografia per la campagna elettorale di Franklin Pierce (1852) e un saggio scritto sotto pseudonimo nel 1862 e pubblicato su "The Atlantic Monthly" col titolo "Chiefly about War Matters". Centrando il margine, questi critici hanno attirato la mia attenzione su queste due opere, che appaiono in momenti cruciali del dibattito critico attuale su letteratura e ideologia.

Leggendo queste letture della politica di Hawthorne, richiamerò l'attenzione sul rapporto tra i processi di canonizzazione e di nazionalizzazione, in quanto entrambi costituiti da un processo di feticizzazione. La feticizzazione, come l'isteria del patriottismo, naturalizza un'immagine per proiettare il parziale in totale e in universale. Sarebbe anche possibile immaginare un nazionalismo che non comporti di per

sé i processi di canonizzazione e feticizzazione; tuttavia i testi critici qui discussi sono caratterizzati in modi e gradi diversi dalla retorica dell'eccezionalismo americano che rappresenta un'entità politica (gli Stati Uniti) come un ideale universale ("l'America"), e praticano quindi una forma di feticizzazione mentre cercano di ricostruire Hawthorne come figura canonica adatta a un'ideologia progressista.

Voglio essere più chiaro. Non sto cercando di riformare il canone spalancandolo. Non ho alcun interesse ad aggiungere Harriet Beecher Stowe o Fredrick Douglass o Harriet Jacobs ad una lista di tesori culturali, anche se li inserisco tutti nei miei corsi. Voglio piuttosto rinunciare all'idea stessa di canonicità. Voglio dissentire in un modo che non possa essere omogeneizzato da una ideologia in cui i parametri del dissenso sono sempre già contenuti nel consenso. Infatti questo tipo di contenimento è la funzione principale del canone: quella di mantenere una certa appropriatezza. Intendo dissentire dalle forme appropriate del dissenso e insistere invece su forme di dissenso americane, cioè di dissenso che attraversa *le Americhe*. Queste forme resistono all'inclusione nel consenso liberale, mettendo radicalmente in discussione l'equazione euro-occidentale tra capitalismo e democrazia che trova la sua apoteosi e il suo alibi nella narrazione dell'eccezionalismo americano.

Certe verità sembrano diventare politicamente o ideologicamente verificabili in questo momento. Una di queste è la verità che la verità è sempre parziale, cioè politica. La verità con cui voglio giocare è un luogo comune: tutti i canoni sono produzioni sociali, funzioni del potere istituzionale, non prodotti naturali o noumeni.² Un canone non è che un programma di studi, e un programma è un piano d'azione basato più o meno apertamente su interessi di razza, sesso e classe, e dunque un atto di legislazione, visione e azione sociale.³ Non tutti i programmi di studio devono necessariamente essere canoni. I libri che leggiamo a scuola e il modo in cui impariamo a leggerli ci socializzano, ma imparare a leggere canonicamente ci socializza in un modo particolare. Discuterò qui tre casi di letture canoniche per suggerire una possibile socializzazione anticanonica, una socializzazione nel dissenso.

Come ho sostenuto altrove,⁴ *American Renaissance* di Matthiessen non è quell'originale opera di genio che molti critici hanno sostenuto. È piuttosto l'apice di un progetto globale mirante a istituzionalizzare una visione specifica della letteratura "americana", incarnata non solo nei nomi di Emerson, Thoreau, Hawthorne, Melville e Whitman (il Mount Rushmore di una certa comunità letteraria) ma da una lettura particolare di questi nomi, indisturbata dalla presenza di testi radicalmente "altri". Per esempio, Emma Goldman è una lettrice radicale sia di Emerson che di Thoreau,⁵ ma il suo nome non compare in *American Renaissance*, sebbene il suo socialismo anarchico sia in armonia con la politica socialista che Matthiessen, con molta integrità, pratica fuori da *American Renaissance*. Nel suo libro, Matthiessen reprime le politiche del dissenso e l'omosessualità che l'avevano sostenuto fino alla morte del suo compagno Russell Cheyney, e differisce la sua visione socialista a favore di una politica del consenso liberale e di una visione di unità nazionale nel

5. Si veda Emma Goldman, "Anarchism", in *Anarchism and Other Essays*, New York, Dover, 1969, pp. 47-67. Se si legge la lettura che Goldman dà di Emerson non è possibile arrivare all'affermazione di Bercovitch: "Ma, diversamente dagli europei, Emerson non ha mai rivolto l'individualità contro l'individualismo" (*The Office of "The Scarlet Letter"*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 130-31). La mia lettura di Emerson in *The Trans-Parent: Sexual Politics in the Language of Emerson* (1981) lo interpreta come radicalmente equivoco (nel senso proprio di Montaigne) riguardo all'individualismo.

6. Bercovitch, *The Office of "The Scarlet Letter"*, cit., pp. 86-7.

7. Ivi, p. 150 (anche per la citazione di Adorno).

8. Ivi, p. 151, pp. 148-9. Ivi, pp. 152-3.

10. Ivi, pp. 159, 31; T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", in *Selected Essays, 1917-1932*, New York, Harcourt, 1950, p. 5.

11. Frantz Fanon, *Il negro e l'altro*, Milano, Il Saggiatore, 1965 (1952), pp. 43-88, tr. it. di Mariagloria Sears. Per una lettura di Douglass e Fanon nel contesto della figura di Calibano in relazione a traduzione e potere, cfr. Eric Cheyfitz, *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from "The Tempest" to "Tarzan"*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 33-40, pp. 124-34.12. Henry David Thoreau, "Civil Disobedience", in *Walden and "Civil Disobedience"*, New York, Penguin, 1983, p. 389.

13. Bercovitch, *The Office of "The Scarlet Letter"*, cit., pp. 92-3.

14. Nathaniel Hawthorne, *Life*

of Franklin Pierce, in *The Works of Nathaniel Hawthorne*, Boston, Houghton, 1883, vol. 12, p. 417.15. Arac, "The Politics of The Scarlet Letter", cit.

16. Hawthorne, *Life of Franklin Pierce*, cit., p. 417.

17. Francis Otto Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, New York, Oxford University Press, 1941, p. 317; Bercovitch, *The Office of "The Scarlet Letter"*, cit., pp. 44, 46.

18. Matthiessen, op. cit., pp. 316, 319.

19. Ivi, p. 318.20. Martin Luther King, Jr., "Letter from Birmingham Jail", in *The Power to Persuade: A Rhetoric and Reader for Argumentative Writing*, Sally De Witt Spuring (ed.), Englewood Cliffs, N.J., Prentice, 1985, p. 191. Come esempi di pamphlet potremmo citare ancora: *Common Sense* di Tom Paine (1776), *The Federalist* di John Adam, John Jay e James Madison (1788), *Letters on the Equality of the Sexes* di Sara Grimké (1838), "Civil Disobedience" di Thoreau (1849), le autobiografie di Black Hawk (1833), Frederick Douglass (1845), Harriet Jacobs (1861) e *Uncle Tom's Cabin* di Stowe (1852).

21. Cheyfitz, *The Poetics of Imperialism*, cit., pp. 142-66.

22. Bercovitch, *The Office of "The Scarlet Letter"*, cit., pp. 87-9.

23. Ivi, pp. 88-90, 17, 25.

24. Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 205.25. Ivi, pp. 203-5, corsivo mio.

26. Ivi, p. 8.

27. Ivi, p. 100.28. Ivi, pp. 135, 137, 139.29. Hawthorne è soprattutto

nome della democrazia, che dà ben poco fastidio a quel capitalismo che Matthiessen trovava così incompatibile con la democrazia.

Il programma di studi che *American Renaissance* ha generato e ancora genera differisce la visione fondamentale degli studi americani in quanto studi *delle Americhe*: l'esame approfondito della relazione tra capitalismo e democrazia, e cioè della spaccatura storica tra le sfere economiche e politiche che costituisce la crisi continua degli Stati Uniti. Tuttavia, per non condividere la resa di Matthiessen alla politica del consenso non basta includere scrittori come Stowe e Douglass, se continuiamo a farlo sotto la sua egida. Quello che un tempo era un problema di esclusione è adesso un problema di inclusione, ma è sempre lo stesso problema, il problema dell'omogeneizzazione patriarcale nel nome del pluralismo.

The Office of "The Scarlet Letter" di Bercovitch, pur sotto molti aspetti acuto e convincente, rientra in questo tipo di interpretazione totalizzante, caratteristica della funzione sociale che la cultura dominante sublima col nome di "grande letteratura" quando, a causa della "strategia centrista" del romanzo di Hawthorne, gli attribuisce una "posizione speciale" nella "narrazione multivocale dell'ideologia liberale americana in un periodo cruciale della sua formazione".⁶

Sebbene questa narrazione ora includa voci come *The Narrative of Fredrick Douglass* e *Uncle Tom's Cabin*, tuttavia Bercovitch continua a chiamarla "Rinascimento Americano", intendendo con ciò la narrazione consensuale dominante. Per Bercovitch il dissenso è virtualmente impossibile in "America", che lui identifica sempre con una specifica geografia politica: l'ideologia liberale negli Stati Uniti come secondo lui viene definita dai suoi Hawthorne e Emerson. Perciò il concetto di "libertà" di Adorno, come dissenso "che mira alla critica e al cambiamento delle situazioni, non a confermarle prendendo decisioni all'interno delle strutture coercitive" diventa "il sogno estetico-marxista di autonomia" che "l'America" contraddice.⁷

D'altra parte, "[I]l dissenso in America non è né un modo di cooperazione né una forza di sovversione, anche se può tendere verso l'integrazione degli impulsi antagonisti o verso una resistenza costante che pone reiterate richieste di cambiamento sociale". Così inteso, il dissenso in "America" assume un'equivocità paralizzante che è difficile distinguere dal consenso. Ciò che è "multivocale" risulta equivoco, e ciò che è equivoco risulta univoco, sotto l'influsso della narrazione dominante che Bercovitch chiama "ideologia americana": "Emerson dimostra come la stessa attrazione visionaria che riconduce il dissenso all'interno dei confini dell'ideologia americana potrebbe anche trasformare l' 'America' [...] in un campo di battaglia ideologico".⁸

Si tratta di un movimento circolare, un movimento di chiusura: tutto il dissenso è necessariamente contenuto "all'interno dei confini dell'ideologia americana", e questa è un'ideologia del consenso. Quindi, nei confini dell' "America" di Bercovitch, ogni dissenso è in pratica un consenso. Anche se a volte appare turbato dai meccanismi dell' "ideologia americana" che descrive (imperialismo e razzismo, per esempio), Bercovitch non espone questa ideologia per criticarla e resistere al suo po-

tere immaginandone la parzialità e i limiti, tranne forse in due casi. A proposito di “Pearl in Europa”, rileva: “Il sia/che liberale contiene un o/oppure alternativo: il concetto di uno spazio di libertà non-americano, l’Europa, [che] evidenzia per contrasto la prospettiva ideologica del dissenso, lo spazio di una soggettività resistente che è potenzialmente (per noi, se non per Hawthorne o addirittura per Hester) fonte di comprensione radicale e mutamenti sociali”. Ma anche in questo momento di potenziale resistenza, che potrebbe persino apparire dissenso nell’accezione di Adorno, Bercovitch ci ricorda che la resistenza non può darsi che “all’interno di limiti prescelti della [...] simbologia liberale”.⁹

Così, quando arriviamo alle conclusioni del libro e leggiamo che la “opera culturale” della “funzione” dell’ideologia americana “non è stata svolta”, restiamo sospesi nell’equivocità paralizzante tra l’apertura del dissenso e la chiusura del consenso. È questo tipo di equivocità che rende l’opera di Bercovitch su Hawthorne un inno all’irresistibilità del potere equivoco della “ideologia americana”: un lamento per l’impossibilità del dissenso che è una celebrazione del potere del canone. O meglio: una lamentazione per ogni forma di dissenso collettivo, perché “gli unici modi plausibili per un dissenso americano sono quelli centrati sull’individuo”. Per come lo descrive Bercovitch, il movimento dell’“ideologia americana” è il movimento della canonicità stessa, nella sua forma moderna e secolare definita da T.S. Eliot nel saggio canonico “Tradition and Individual Talent”, dove “conformità” e “individuo” pervengono ad una strana identità in “un ordine ideale” di “monumenti” che è in continuo stato di cambiamento senza mai venire turbato.¹⁰

Un possibile significato dell’opera di Bercovitch, dunque, è che il contesto politico costruito per interpretare la storia letteraria degli Stati Uniti è a sua volta generato da una precisa idea storico-letteraria di formazione del canone. Questa costruzione, potremmo dire, confonde la storia (o le storie) politica con la visione parziale di una particolare storia letteraria, che irresistibilmente genera questa storia politica perché agisce inconsciamente, prendendo una immagine di sé (un’immagine di un’immagine) per l’intero. È una costruzione completamente interiorizzata e dunque allucinatoria. Scambia l’interno con l’esterno e quindi non può sentire le altre voci che si trovano all’esterno, a dissentire.

Io, per esempio, nei miei corsi non accosto la *Narrative of the Life of Fredrick Douglass* (1845) a *The Scarlet Letter*, che peraltro non insegno da qualche tempo, ma al primo capitolo di *Il negro e l’altro* di Frantz Fanon (1967), intitolato “Il negro e il linguaggio”, che al pari di Douglass solleva questioni fondamentali su istruzione e potere nel contesto statunitense/caraibico/africano dove la “ideologia americana” non ha storicamente incluso il dissenso e non lo include neanche adesso.¹¹ E quando, sotto l’influenza di Goldman, insegno *Walden* (1854), prendo in esame solo il capitolo intitolato “Economy” (se non crediamo più nell’integrità dei testi, perché mai dovremmo insegnare i testi tutti interi?) dove, nell’acuta critica dell’istituzione capitalistica della filantropia, Thoreau dissente chiaramente dalla schiavitù, la vera essenza, secondo lui, di questa istituzione. Quando spiego “Economy” trovo importante giustapporlo a

to un turista della guerra in “Chieflly about War Matters”. Leggiamo anche di come osservi alcuni prigionieri di guerra Confederati, “gente semplice, zoticoni, con abiti di stoffa grezza e facce singolarmente prive di significato, ma abbastanza di buon umore” (329). Apparentemente ci deve essere stata una sorta di “conversazione”, ma piuttosto che riportarla preferisce darci immediatamente le sue conclusioni:

“Sono convinto che non un solo zoticone tra tutti questi (sempre con l’eccezione del soldato con i baffi) avesse la più remota comprensione di quello per cui aveva combattuto, o di come mai avessero meritato di essere rinchiusi in quel buco spaventoso; né, probabilmente, gli importava di indagare su quest’ultimo mistero, ma lo prendevano come un segno divino da sopportare, il giacere in mezzo ad un mucchio di corpi umani non lavati, vestiti e nutriti oggi, e senza il bisogno di preoccuparsi della possibile fame e freddo di domani. La loro oscura vita di prigioniero forse gli sembrava il sole di tutta una vita”. (329-30)

Qualunque altra cosa si voglia dire di questo passaggio, il tono condiscendente, per non dire sprezzante, ritengo che contraddica l’immagine di uno Hawthorne “democratico” o “populista”.

“Civil Disobedience” dove, in protesta sia contro la schiavitù che contro la guerra in Messico, Thoreau invita “gli uomini a ribellarsi e a rivoluzionare”.¹² L'accostamento tra “Economy” e *Ceremony* di Leslie Marmon Silko (1977) produce un altro tipo di dissenso: la resistenza delle economie comunitarie dei nativi americani alle economie occidentali basate sulla proprietà individuale.

Questi sono esempi brevi e limitati di un programma di studi che non sia mirato a consolidare autori o testi particolari ma a sollevare questioni sulla compatibilità di capitalismo e democrazia e ad articolare le voci di dissenso anticanoniche, cioè collettive. Potremmo dire che ha il fine di rivelare l’“America” come non-eccezionale, cioè semplicemente come Stati Uniti, o di alienare la letteratura “americana” così come viene insegnata tradizionalmente da categorie canoniche, di cui il Rinascimento Americano è l'esempio principale, che la incatenano ad una interpretazione auto-centrica o nazionalizzante, legata alla feticizzazione dell'autorità dell'autore.

Bercovitch richiama la nostra attenzione su questo irresistibile desiderio di costrizione chiamandolo “la silenziosa problematica del ‘noi’”, nel momento stesso in cui naturalizza questo “noi”: “Quando a metà del romanzo noi accettiamo il giudizio di Hawthorne secondo cui la lettera scarlatta non ha svolto il suo compito, accettiamo la narrazione in una sospensione volontaria dell'incredulità; ma alla fine quando noi stessi esigiamo che la lettera sia imposta [...] investiamo la nostra stessa sospensione dell'incredulità nelle azioni di una società di interpretazione pluralista”.¹³ Ma chi è questo “noi” che trova così irresistibile l'autorità di Hawthorne? Noi infatti potremmo rispondere che “noi” non siamo obbligati a leggere *The Scarlet Letter* in questo modo. Potremmo rispondere che “noi” non siamo tenuti neppure a leggere *The Scarlet Letter*, a meno che “noi” non lo riteniamo strategicamente utile per resistere al genere di lettura che Bercovitch sostiene che comporti. La categoria “grande letteratura” è un segno del bisogno politico dell'irresistibile, un bisogno che ci porta verso la tirannia; liberarci di questa categoria vorrebbe dire che stiamo resistendo.

In questo caso, il processo di feticizzazione collega i processi di canonicizzazione e di nazionalizzazione prendendo una parte per il tutto, un'immagine per un'essenza, un'interpretazione per un assoluto. Il processo di feticizzazione, che costituisce l'irresistibilità della grande letteratura, è più che mai evidente nei commenti di Matthiessen e Bercovitch all'opinione di Hawthorne sulla schiavitù come “uno di quei mali a cui la Divina Provvidenza non lascia che si rimedi con espedienti umani ma che, a suo tempo e in modi che è impossibile immaginare adesso, ma con la più semplice e facile delle azioni, quando tutti i suoi usi saranno compiuti, la farà svanire come un sogno”.¹⁴

Hawthorne mirava qui a sostenere la posizione di Pierce, candidato del Partito Democratico, a favore del compromesso del 1850 di cui faceva parte fra l'altro la “Fugitive Slave Law”. Questo passo rivela, come minimo, una sorprendente mancanza di convinzione, un'ipocrisia sbrigativa anche se, come sostiene Arac, “rappresentativa” della politica ufficiale

del suo tempo.¹⁵ Sono i facili commenti di un maschio bianco, protestante, borghese e tranquillo, che non sente alcun bisogno di immaginare forme di azione e di trasformazione sociale in un periodo di crisi. Seguendo questa visione politicamente, socialmente ed eticamente vuota della schiavitù, Hawthorne tipicamente razionalizza la sua vuotezza collocando tutta l'azione sociale in un orizzonte utopico e affermandone così l'inutilità: "Non c'è esempio nella storia di casi in cui la volontà e l'intelletto umano abbiano realizzato alcuna riforma morale con metodi adottati a tal fine; ma il progresso del mondo ad ogni passo si lascia alle spalle dei mali e degli errori che i più saggi non avrebbero saputo di proposito rettificare".¹⁶ Si tratta di una stupefacente, sorprendente razionalizzazione di un'immorale passività politica, eppure Matthiessen gli dà credito e Bercovitch lo distingue dall'affermazione sulla schiavitù, per definirlo un esempio della "ricchezza immaginativa" della "complessa" visione storica "progressivo-conservatrice" di Hawthorne.¹⁷

Matthiessen comincia trasformando questa totale assenza di convinzioni in "radicate convinzioni sull'argomento della schiavitù" e conclude la fase iniziale della discussione trasformando queste "convinzioni" in "vedute" di "grande integrità spirituale".¹⁸ Così l'assenza (di convinzioni) diventa presenza, la vigliaccheria diventa coraggio, la stupidità etica diventa genio. Matthiessen svuota la propria integrità per forgiare quella di Hawthorne come figura nazionale di democrazia "americana". Matthiessen sta a Hawthorne un poco come, in *The House of the Seven Gables* (1851), Holgrave sta a Phoebe, che rappresenta per Hawthorne le possibilità della democrazia "americana" anche se si oppone a ogni cambiamento sociale significativo. Holgrave e Matthiessen, ambedue socialisti, si allontanano irresistibilmente dalle loro vedute e vengono catturati da posizioni politiche reazionarie: uno dal feticcio della felicità domestica, l'altro dal feticcio della grande letteratura che, in quanto "complessità", fa da alibi alle opinioni deplorabili di Hawthorne sulla schiavitù.

Matthiessen ricorre a questo alibi anche per esaltare il modo in cui Hawthorne, in "Chiefly about War Matters", rinnega in un commento in nota il lassismo sociale proclamato nel testo. Matthiessen traduce questa equivocità in quel "distacco" critico positivo e "sospensione dell'incredulità" grazie a cui il grande scrittore trascende la posizione di "pamphleteer", propagandista che "concepisce le crisi in semplici contrasti in bianco e nero", e riesce a rappresentare la "complessa realtà", "gli aspetti contraddittori di ogni situazione umana".¹⁹

Qui ci sono delle ironie represses. In primo luogo, nella biografia di Pierce, la cui esistenza costringe Matthiessen a cercare di giustificare la politica di Hawthorne, questi è appunto un *pamphleteer* e neanche dei migliori: il testo è più che altro una serie di generalizzazioni sentimentali su Pierce e la gloriosa Unione. Inoltre, l'opposizione implicita tra letteratura e *pamphlet* di propaganda dovrebbe ricordarci che molti dei principali discorsi che "noi" potremmo chiamare letteratura "americana," o meglio statunitense, sono appunto *pamphlet*, da "A Model of Christian Charity" di John Winthrop (1630), per esempio, fino alla "Letter from Birming-

ham Jail” di Marthin Luther King (1963) che, non a caso, rimproverava i “moderati” che, come Hawthorne, continuavano a differire l’azione sociale per la giustizia verso gli afroamericani.²⁰

Penso che sia difficile sostenere che questi *pamphlet* non abbiano a che fare con la “complessità” del reale; è invece Hawthorne che la elude sia nella biografia di Pierce sia in “Chiefly about War Matters” che è equivoco non solo nei passi citati, ma su tutti gli argomenti politici che affronta. Sotto questo aspetto, è proprio la vigorosa letteratura d’intervento politico a fare i conti con la “complessa realtà” affrontando le “crisi” e rappresentandole – letteralmente e figurativamente – “in contrasti in bianco e nero” che tuttavia non sono affari “semplici.” In realtà tutta la letteratura efficace articola prese di posizione appassionate fondate su *contrasti* che contestano la contrapposizione tra “semplice” e “complesso.” Sotto questo aspetto possiamo distinguere tra l’equivocità che rovescia l’univocità di gerarchie politicamente oppressive attraverso un’ironia che consente la rappresentazione di voci di dissenso in precedenza represses (per esempio, il saggio sui cannibali di Montaigne, che sovverte l’opposizione fra “selvaggio” e “civilizzato”)²¹ e l’equivocità di Hawthorne, Matthiessen e Bercovitch nei casi che stiamo considerando che convalida queste gerarchie reprimendo il conflitto in nome dell’Unione, politica e letteraria.

Bercovitch riconosce il razzismo delle banali vedute di Hawthorne sulla schiavitù e vuole distinguerlo dalla “complessità di convinzioni” che individua in *The Scarlet Letter*. Suggestisce allora che la biografia elettorale è “propaganda” e il romanzo “thick propaganda”, propaganda densa. Eppure, descrivendo le opinioni di Hawthorne come “audace inversione di logica, per cui la schiavitù viene rappresentata simbolicamente come parte del ‘miracolo continuo’ del progresso americano” e “come la lettera scarlatta” è dotata del “potere di un prodotto culturale con una lunga storia”, Bercovitch come Matthiessen amalgama queste opinioni alla “complessità” di *The Scarlet Letter* che irresistibilmente ne diventa l’alibi.²²

Il nucleo centrale del libro di Bercovitch è consumato dalla razionalizzazione della posizione di Hawthorne sulla schiavitù, il che a volte lo porta a una critica politica formalista che fa coincidere le vedute abolizioniste e antiabolizioniste in modo astorico e apolitico. La posizione di Hawthorne sulla schiavitù diventa allora rappresentativa della equivoca politica liberale del “sia/che”, che Bercovitch valorizza nel nome della “retorica liberale” di Hawthorne (17) e critica nel nome di quella “ ‘monologia dell’ambiguità liberale’ [che] serve [...] a confondere la gerarchia con la molteplicità e la diversità come armonia in evoluzione” (25). E questa politica equivoca può produrre narrativa e critica “complesse”, ma anche una politica della paralisi mortalmente semplice.²³

Verso la fine del suo *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life*, che parte da *The Scarlet Letter* per sollevare il problema del consenso e del dissenso nell’opera di Hawthorne, Lauren Berlant rivolge l’attenzione all’atteggiamento di Hawthorne verso la schiavitù, che fino a quel momento non aveva menzionato. Pur riconoscendo

“lo smaccato nazionalismo”²⁴ della biografia di Pierce, non è in riferimento a quel testo che Berlant tratta della schiavitù in Hawthorne, bensì rispetto a “Chiefly about War Matters”, che assume come emblema della figura di Hawthorne come mediatore fra identità locale e nazionale in “America”. In questa chiave, “Chiefly about War Matters” diventa “un giudizio assai sensibile sulle diverse rivendicazioni di identità federale, statale, locale e privata che circolano nel sistema americano e che vengono articolate nelle frazioni politiche, nelle tensioni quotidiane, perfino nei corpi stessi degli uomini americani”. Inoltre, nelle simpatie divise di Hawthorne fra “le rivendicazioni nazionali utopistiche” per l’Unione e “la posizione del Sud... deriva[ta] da un senso profondo dell’identità locale”, la questione “non è *semplicemente* se Hawthorne sia a favore della schiavitù: per il momento il suo *complesso* rapporto con l’abolizionismo può essere accantonato”.²⁵

Questo momentaneo accantonamento delle posizioni di Hawthorne sulla schiavitù, verso la fine del libro di Berlant, è indice di un problema centrale di tutto il suo discorso. Come ho già notato, fino a questo tardivo accantonamento esplicito, Berlant accantona implicitamente l’intera questione della schiavitù. Ma come è possibile discutere la questione dell’identità nazionale e locale degli Stati Uniti senza affrontare direttamente la schiavitù, che ne è stata al centro fin dai suoi inizi teorici e pratici nella Costituzione? Parlando di identità nazionale senza menzionare la schiavitù, il libro di Berlant dissocia la teoria dalla pratica, la teoria dalla storia. In definitiva, come dirò in seguito, questa dissociazione è prodotta da una lettura canonizzatrice di Hawthorne che, anche se a volte più disposta al dubbio che non Matthiessen e Bercovitch, ne condivide gli approcci.

Il contesto dichiarato del progetto di Berlant è uno Hawthorne canonico, in cui sembra che sia il nome canonico di Hawthorne stesso, irresistibilmente, a giustificare la centralità di Hawthorne: “Perciò in un certo senso questo è un progetto semplice, che delinea il pensiero di un uomo sui complessi fattori della cittadinanza. Che l’uomo sia Nathaniel Hawthorne, antenato canonico di un filone fondamentale del canone letterario americano, significa che le sue meditazioni rivestono un interesse per tutti i lettori e gli storici della letteratura, sempre interessati a capire in modi nuovi la logica letteraria di un autore influente”.²⁶

Leggendo questo Hawthorne canonico, Berlant cerca di articolare la costruzione del soggetto-come-cittadino in “America”. Questa costruzione avviene nel gioco tra quelle che Berlant chiama, seguendo Foucault, memoria “ufficiale” e “contro-memoria”. La memoria ufficiale è lo sviluppo della legge nel soggetto e del soggetto nella legge; la contro-memoria, che secondo Berlant non si contrappone necessariamente alla memoria ufficiale anche se può farlo, è una “deviazione o distorsione [della memoria ufficiale] che ne colloca il significato in nuovi contesti” che, per quanto obliquamente, resistono alla legge.²⁷ Nella sua significazione flessibile, la lettera scarlatta contiene per Berlant sia la memoria ufficiale che la contro-memoria. Così come per Bercovitch, dunque, al centro del progetto di Berlant sta la questione della relazione tra consenso

(memoria ufficiale) e dissenso (contro-memoria).

Nella sua lettura di *The Scarlet Letter*, la forma principale di contro-memoria, di dissenso, è ciò che Berlant chiama, “parodisticamente” (perché è una parodia del “Nazionale Simbolico” patriarcale, l’ordine della legge), l’ “Ordine Simbolico Femminile” che opera come il gioco libero derridiano: “elimina ogni *intenzione* e costrizione nel libero gioco del desiderio e dell’interpretazione. È una legge senza ‘diritto’, ‘giustizia’ e ‘telos’”. “Il non-rappresentabile e il non-patriarcale confluiscono nel Simbolico Femminile. Di conseguenza, la legge femminile è essa stessa impossibile da immaginare [...]. In breve, il paradosso del Simbolico Femminile è che esiste come l’impensabile possibilità della storia”.²⁸

Centrale all’argomentazione di Berlant, dunque, e in conformità con le figure più articolate di *The Scarlet Letter*, è la figurazione di consenso e dissenso in termini di genere. Ma come per il suo soggetto, Hawthorne, il “femminile” nel libro di Berlant, unico rappresentante della possibilità di dissenso come azione sociale e cambiamento sociale, sembra infine marginalizzato nello spazio utopico, “l’impensabile possibilità della storia” dove questo “femminile” è distaccato dalle questioni concrete di genere, razza e classe che l’argomentazione di Berlant traduce continuamente in una brillante utopia di teoria.

In questa utopia, che nei momenti chiave è difficile distinguere dallo Hawthorne utopico che vorrebbe criticare e con cui contemporaneamente si identifica, “ ‘Donna’ [...] appare come un luogo della privatizzazione che dissolve le forme dell’autorità pubblica minacciando di sostituire un regime di incauta soggettività” (142). Così come è equivocamente sviluppata da Berlant, simultaneamente come critica e fantasia isterica della legge patriarcale, la politica della contro-memoria è proprio una privatizzazione della sfera pubblica, una sostituzione del sociale da parte del personale che ha il valore di una personalizzazione del sociale e non, voglio sottolineare, di una politicizzazione del personale, che è uno degli obiettivi storici del programma femminista.

In vari momenti del testo di Berlant viene espresso scetticismo sulle capacità multiculturali di Hawthorne di esemplificare la complessità dell’essere cittadino suggerita dalle categorie di razza, genere e classe. Berlant riconosce in Hawthorne una vena critica dell’opinione dominante, “una sfumatura populista” (7). Ma questa sfumatura “ha dei limiti, alcuni dei quali emergono dalla sua posizione di cittadino americano privilegiato” (7). Cionondimeno, nella tendenza dominante della sua argomentazione, questi limiti si espandono continuamente, minacciando, come i limiti della “America” stessa, di scomparire del tutto mentre l’opera di Hawthorne diventa “microcosmo esemplare” delle “identificazioni di genere, di classe, etniche, razziali, religiose e politiche” (17) che compongono l’ “America”. Leggendo Hawthorne, suggerisce Berlant, possiamo giungere a una comprensione completa della “lotta per controllare i significati dominanti dell’America e la varietà di modalità emergenti per l’esercizio del potere contro-egemonico” (16).

Malgrado l’abile uso del linguaggio politico post-strutturalista, è il fallimento di Berlant a sostenere il proprio scetticismo sulle capacità

multiculturali di Hawthorne a tenere la sua opinione distante dalle politiche della “vita quotidiana” che il titolo si proponeva di affrontare. Il libro appare più un brillante esercizio di utilizzazione di questo linguaggio che non un progetto che affronta le istanze più urgenti negli Stati Uniti. Il risultato della sua pratica testuale è una reificazione della memoria ufficiale e della contro-memoria nazionale e locale, che tende a idealizzare la prima, pur cercando di decostruirla come consenso generale, e di sentimentalizzare la seconda, pur cercando di investirla di una forza politica di dissenso in contrapposizione a Bercovitch, alle cui posizioni fa riferimento senza mai prenderle in esame. Così nella sua visione la “legge”, che è sinonimo di “nazionale” nel suo vocabolario politico, diviene una kafkiana e omogenea *Oversoul* in “America”, impermeabile a qualunque forma di azione sociale che la contro-memoria potrebbe generare, se non fosse sempre già contenuta nello spazio domestico essenzialmente depoliticizzato della figurazione di Berlant.

Come ho suggerito, Berlant arriva a questa visione degli Stati Uniti confondendo, come Matthiessen e Bercovitch, Hawthorne con gli Stati Uniti, una confusione che produce l’ “America”, l’atto canonico per eccellenza, pur riconoscendo che “la sua analisi critica della tecnologia della cittadinanza moderna [...] incappa in ostacoli personali, forse più banali, sugli assi sociali all’interno dei quali avviene il suo autoprivilegiarsi; mi riferisco ai luoghi razziali e sessuali della sua prerogativa, che sovrintendono l’identità etnica emancipata vissuta da Hawthorne, quella di un uomo bianco in una cultura che ratifica questa congiunzione di identità” (209). *The Scarlet Letter* diventa un modello dell’intera nazione, forse perché, come tutta la “grande letteratura” o il dissenso “americano” stesso, come lo definisce Bercovitch (146), ha il potere irresistibile di trascendere “gli ostacoli personali, forse più *banali*” di razza, genere e classe. Nella lettura di Berlant, questo romanzo “racchiude la nascita di una nazione” (61) ed è effettivamente un paradigma dei “meccanismi attraverso cui le soggettività vengono intrappolate in identificazioni collettive sempre più astratte, come le colonie e le nazioni” (62). La giustificazione del continuo centramento della grande letteratura richiede che, come ho notato, “noi” prendiamo la parte per il tutto. Quindi la cultura puritana “diviene orizzonte arcaico della coscienza storica” (63). E i puritani, come in Bercovitch, Matthiessen e Perry Miller, divengono immagini della “nostra” intera cultura, che Hawthorne ha il privilegio di incarnare. Di fatto è quest’opera di canonizzazione, come un certo tipo di nazionalizzazione, che “ci” permette di usare le parole “nostro” e “tutto”. Così, la “contro-memoria” che Berlant individua all’interno del romanzo può essa stessa, che sia di opposizione o meno, essere soltanto parte di *questo* “tutto”.

Concentrandoci ancora una volta su *The Scarlet Letter* come modello, “noi” siamo incoraggiati a dimenticare molte cose: che la prima colonia permanente nel “Nuovo Mondo” angloamericano era una colonia del Sud, Jamestown, e non una del New England; che la Anglo-America è anche Euro-America (non come antitesi o possibilità contenuta ma come parte politica) e che Euro-America significa anche Afro-America (non

solo in termini di schiavitù e abolizionismo, ma in termini di forze culturali uniche, di consenso e di dissenso) e Hispano-America con le sue componenti generative indiane, a Nord e a Sud, per non parlare dell'Asia-America. *The Scarlet Letter* non può, in effetti, contenere queste Americhe interattive, perché nessun singolo testo può farlo; né, trattando dell'oppressione storica delle donne bianche nella storia degli Stati Uniti da un punto di vista particolarmente equivoco (che continua a reprimere le voci femminili conflittive che evoca), affronta quelli che secondo me sono i due altri fatti centrali nel consolidamento di queste Americhe, fatti le cui conseguenze sono più che mai presenti: lo sfruttamento dei nativi americani e la schiavitù. Eppure Bercovitch dice che "le tensioni del periodo [jacksoniano], così concepite, trovano la loro articolazione più forte e complessa in *The Scarlet Letter*" (55) (ritengo equivoca l'espressione "così concepite") e che "è un attestato della sensibilità di Hawthorne verso quelle tensioni retorico-politiche [prodotte dalla 'imminente guerra civile'] che egli abbia permesso al pericolo [di quelle tensioni] di affiorare, che lo abbia fatto quasi fino al punto di non ritorno" (91). Per fare affermazioni di quest'ordine è necessario dare al "contesto *latente* del romanzo" (91, corsivo mio) un'esagerata quantità di forza, alla sua forza figurativa, distinta dalla sua articolazione letterale (dopo tutto è un libro che ha un certo rispetto per la lettera), che certamente non parla degli americani africani o nativi tranne che nel modo più represso e repressivo.

The Scarlet Letter non è, quindi, un testo centrale nella "America" multiculturale, perché in una "America" multiculturale (o, più precisamente, nelle Americhe multiculturali) non ci sono testi centrali perché nessun singolo testo può illustrare queste Americhe. Ci sono soltanto testi dispersi in contesti sociopolitici volatili, la cui articolazione all'interno della questione generale della giustizia sociale dovrebbe animare le nostre letture.

È sulla questione della giustizia sociale rispetto agli afroamericani e all'istituzione della schiavitù che, sulle tracce di Hawthorne, Matthiessen, Bercovitch e Berlant sono equivoci, con un'equivocità che pervade i loro testi, sotto la voce canonica di "complessità" (una voce che Bercovitch sembra disconoscere [152] ma che continua a usare). L'accantonamento implicito di Berlant della questione della schiavitù in relazione alla politica di Hawthorne fino alla fine della sua argomentazione quando, come abbiamo visto, la accantona esplicitamente, dà forma al suo libro in modo sostanziale. Perciò è importante che i suoi lettori si chiedano cosa intenda quando alla fine del discorso afferma "la questione non è *semplicemente* se Hawthorne sia a favore della schiavitù: per il momento la sua *complessa* relazione all'abolizionismo può essere accantonata".

Di fatto, Berlant non prende mai in considerazione la "complessa relazione con l'abolizionismo" di Hawthorne, e così non si riesce a sapere cosa possa significare "complesso" in queste circostanze, anche se abbiamo esplorato l'uso che ne fanno Matthiessen e Bercovitch per sublimare le equivocazioni di Hawthorne sulla schiavitù rappresentan-

do tale questione nella biografia di Pierce, dove peraltro fa riferimento all'abolizionismo in modo singolarmente privo di complessità, come "la vaghezza di una teoria filantropica" (371).

Comunque, prima di abbandonare l'argomento, Berlant si occupa di una rappresentazione particolare della schiavitù, in "Chiefly about War Matters". Lottando con i limiti "di razza e di genere" del suo autore in un passo citato precedentemente, nota fuggacemente l'inadeguatezza della sua rappresentazione degli "assi sociali" in "Alice Doane's Appeal" (una storia che viene analizzata in dettaglio nella parte iniziale del libro), dove "questi assi compaiono nel testo come silenzi. Donne e nativi americani appaiono [...] come oggetti di rappresentazione privi di peso politico". "Ma", continua, "in 'Chiefly about War Matters' egli dà voce al loro posto [gli assi di razza e genere] in una pedagogia letterario-nazionalista. Egli sostiene che la poesia, che è sempre congiunta con la storia, dovrebbe essere usata per addestrare i bambini a non 'sacrificare le buone istituzioni a impulsi passionali e a teorie impraticabili'" (209). Commentando la citazione di Hawthorne, continua: "La 'buona istituzione' a cui si riferisce resta tipicamente senza nome. Potrebbe essere l' 'Unione' o potrebbe essere la schiavitù ma nell'inconscio politico degli Stati Uniti, egli suggerisce, queste istituzioni non sono poi così distinte. Essenzialmente egli associa la schiavitù con l'America" (209).

In questo contesto, la "buona istituzione" in oggetto sembra proprio essere l'Unione, *ma* l'Unione a ogni costo o, più precisamente, a costo dei corpi dei neri. Contrario all'abolizione della schiavitù, a Hawthorne non importa di questo costo, che il suo corpo di maschio bianco non deve pagare. Berlant non spiega l'uso dell'avverbio "tipicamente", che usa per caratterizzare l'ambiguità del fatto che Hawthorne non nomina la "buona istituzione". Ma il termine è fondamentale, perché articola l'equivoco tipico della posizione di Hawthorne nei confronti dell'azione sociale progressista.

Berlant poi continua commentando un brano di "Chiefly about War Matters" citato anche da Bercovitch. Bercovitch impiega l'immagine del *Mayflower* "come simbolo del lavoro culturale la cui funzione non è stata svolta" (159) in quello che ho segnalato come il finale equivoco del suo libro. Cito il brano per intero, come fa Bercovitch:

C'è una circostanza storica, nota a pochi, che connette in modo assai singolare i figli dei puritani con gli africani della Virginia. Essi sono nostri fratelli, essendo discendenti in linea diretta del Mayflower, il cui fatale ventre, nel suo primo viaggio, riversò una schiera di pellegrini a Plymouth Rock e, in un viaggio successivo, depose gli schiavi sul suolo meridionale: una progenie mostruosa, ma con cui abbiamo un istintivo senso di affinità, e siamo perciò mossi da un irresistibile impulso a tentarne il salvataggio, anche a costo di sangue e rovina. Il carattere della nostra nave sacra, temo, potrebbe soffrire un poco da questa rivelazione; ma dobbiamo fare sì che la sua progenie bianca controbilanci quella scura, – e mai prima d'ora due simili portenti erano nati da una stessa fonte. (Hawthorne, "Chiefly", 319)

Su questo brano, che cita in modo frammentario, Berlant osserva:

“Il passaggio implica anche che, fondamentalmente, la schiavitù rende comprensibile l’America: senza di essa, come senza il Sud, non siamo più una nazione, storicamente ratificata, politicamente o provvidenzialmente *e pluribus unum*. Gli schiavi, in breve, non sono persone, potenziali cittadini, ma sono parte del panorama nazionale e delle memorie profonde che lo santificano come politicamente ‘un Paese’” (209-10). Se, come Berlant sostiene sorprendentemente alla fine del suo libro, per Hawthorne “la schiavitù rende comprensibile l’America”, allora un libro sulla “America” di Hawthorne non dovrebbe necessariamente e in primo luogo affrontare, come cerca di fare il libro di Bercovitch, la posizione di Hawthorne sulla schiavitù? Questo passaggio definisce esattamente ciò che manca dalla maggior parte del libro di Berlant, quello che gli impedisce di affrontare le forze del quotidiano.

I commenti di Hawthorne sulle origini della schiavitù negli Stati Uniti sono significativi anche per alcuni punti che non emergono nelle analisi di Berlant e di Bercovitch. È più facile per Hawthorne esprimere con forza i suoi commenti sull’istituzione come parte di un passato gotico che non come parte di un presente politico. La sua idea che l’impulso abolizionista sia “irresistibile” sembra suggerire che a questo (“nostro” senso di “affinità”) si sarebbe dovuto opporre resistenza. Il tono equivoco qui è accentuato da quella che appare come ironia nell’affermazione di Hawthorne sul “carattere della nostra nave sacra [che] possa soffrire *un poco*” a causa della “rivelazione” che era una nave negriera. E questo tono è ulteriormente accresciuto dalla spaccatura tra coloro che sono definiti come “affini” in un’opposizione, un “offset” che suggerisce una gerarchia di “bianco” sopra “scuro”.

Hawthorne trova, se non altro, tanto più difficile parlare di questa conflittuale relazione di parentela, quanto più si avvicina a casa, e interrompe la meditazione sulla schiavitù nel momento in cui la profezia (questi “portenti”) diviene realtà (e in questa equivocità egli è certamente rappresentativo di una corrente significativa nel discorso patriarcale). Quanto sia difficile per Hawthorne l’articolazione di questo argomento e quanto la sua equivocità sia motivata dal razzismo diviene chiaro in un passaggio, che non viene menzionato né da Berlant né da Bercovitch, che precede direttamente, e che quindi funge da contesto immediato per il passaggio in esame. Lo cito integralmente perché è molto importante:

Un emblema molto significativo di un sistema sociale profondamente disturbato era rappresentato da un gruppo di fuggiaschi, in fuga dalle misteriose profondità della Secessione; e la sua stranezza consisteva nel pacifico attardarsi con cui si trascinarono innanzi, come non temessero alcun inseguitore, senza incontrare alcuno che li rimandasse indietro. Erano diversi dagli esemplari della loro stessa razza che siamo abituati a vedere al Nord e, a mio giudizio, molto più gradevoli. Erano vestiti in modo così grezzo – come se i loro costumi gli fossero cresciuti addosso spontaneamente – così pittorescamente naturali nei modi, e portavano indosso una tale crosta di ingenuità primordiale (che è di molto ripulita nei neri del Nord), che sembravano creature a parte, non del tutto umani ma forse altrettanto buoni, e simili

ai fauni e alle divinità campestri dei tempi antichi. Mi chiedo se dicendo questo provocherò l'ira di qualcuno. Non è gran cosa. In ogni caso, ero molto ben disposto verso quei poveri fuggiaschi, ma non sapevo esattamente cosa augurarmi per loro, né in che modo poterli aiutare. In grazia dell'umanità che in loro è latente, non li avrei rimandati indietro, ma sarei stato quasi altrettanto riluttante, per il loro bene, ad aiutarli a inoltrarsi in terra straniera; e penso che la mia idea prevalente fosse che, chiunque sia a trarre beneficio dagli esiti di questa guerra, non sarà questa generazione di negri, la cui infanzia della razza è ora perduta per sempre, e che dovrà d'ora in avanti combattere una dura battaglia con il mondo, e da una posizione molto svantaggiata. Per quanto riguarda la mia razza, sono felice di poter soltanto sperare che una inscrutabile Provvidenza sia propizia a entrambe le parti. (318-19)

Hawthorne conclude il brano esattamente sulla stessa nota che risuona nei suoi commenti sulla schiavitù nella biografia di Pierce in cui, dieci anni prima, ogni azione sociale è affidata alle mani della Provvidenza. Il senso della sospensione del tempo tra un passato idealizzato ("l'infanzia della razza [afroamericana]") e un futuro idealizzato, in un presente di animazione politica sospesa pervade entrambi i brani. Per Hawthorne, puro spettatore in questo passaggio, gli schiavi fuggiaschi non incontrano alcuna resistenza, "nessun inseguitore e [...] nessuno che li rimandi indietro". L'immediatezza politica della schiavitù è ulteriormente distanziata dall'estetizzazione dei neri: essi sono "pittorescamente naturali nei modi [...] simili ai fauni e alle divinità campestri dei tempi antichi". Ma questa estetizzazione, notiamo, funziona da alibi, in primo luogo per la deumanizzazione da parte di Hawthorne di questa gente come "esemplari della loro razza [...] non del tutto umani" e, in secondo luogo, per le sue ansie rispetto ai neri liberi: la "ingenuità primordiale" di questa gente è "molto più gradevole" (leggi, molto meno minacciosa) dei "ripuliti [...] neri del Nord".

Collocato nel paesaggio pastorale, che è in realtà il paesaggio della guerra e dell'oppressione, Hawthorne è libero di assumere la sua posa canonica di equivocità, una posa che pare trovi irresistibile: egli "non [sa] precisamente cosa augurarsi per loro, né tantomeno come poterli aiutare", anche se si sente "ben disposto verso questi poveri fuggiaschi"; egli non vorrebbe "farli tornare indietro; ma [si sente] quasi altrettanto riluttante [...] ad aiutarli a inoltrarsi". E così alla fine, nella sua paralisi politica sentimentalizzata, in cui può soltanto immaginare i desideri degli afroamericani perché non sembra che gli parli,²⁹ il presente sospeso diventa il futuro provvidenziale.

L'evocazione classica di Hawthorne della provvidenziale scomparsa della schiavitù porta con sé una misteriosa somiglianza alla contraddittoria descrizione di Eliot del movimento di canonizzazione come movimento senza movimento. Tanto l'idea del canone quanto la visione del cambiamento sociale senza azione sociale si combinano per costituire uno dei grandi *romances* reazionari dei nostri tempi, a cui "noi" dovremmo resistere.