

# Le dinamiche profonde della violenza di Samuel Cartwright in *Beloved* di Toni Morrison

Paola Partenza

Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti - Pescara  
([paola.partenza@unich.it](mailto:paola.partenza@unich.it))

## Abstract

Il contributo analizza il concetto di "violenza immateriale" e il suo impatto nelle dinamiche di potere di genere, esplorando come le parole e le strutture culturali possano generare forme di oppressione che si traducono in violenza concreta. Attraverso un'analisi delle opere di Mary Wollstonecraft, Toni Morrison e Laura Bates, il saggio intende dimostrare come la violenza verbale e simbolica, legata a razza e mascolinità, rappresenti un meccanismo per mantenere relazioni di potere tra uomini e donne. A partire dalla teorizzazione della "violenza immateriale" di Samuel Cartwright, si evidenzia come queste forme di oppressione siano state e continuino a essere strumenti di marginalizzazione. Il contributo si conclude con una riflessione sulla traduzione di questa violenza in forme fisiche di persecuzione, come illustrato nel romanzo *Beloved* di Toni Morrison.

---

## Parole chiave

Cartwright, Morrison, *Beloved*

---

## DOI

<https://doi.org/10.58015/2036-2293/770>

---

## Diritto d'autore

Questo lavoro è fornito con la licenza *Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale*: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

Gli autori mantengono il diritto d'autore sui propri articoli e materiali supplementari e mantengono il diritto di pubblicazione senza restrizioni.

---

### 1. Noi, voi, «tampered with»

Alle radici di ogni forma di violenza si situa un'elaborazione concettuale, un processo creativo perverso, che ancor prima di avere come bersaglio *un altro*, elabora il sentimento di appartenenza. Prima di individuare e di porre in antitesi radicale un *noi* con un *voi*, bisogna costruire un *noi*, un lavoro che non trova ancora un luogo fisico nel quale radicarsi, ma comincia a fare l'appello. Un lavoro di propaganda che usa tutti i mezzi che la moderna tecnologia<sup>1</sup> mette a disposizione, elabora concetti come razza, *outcast*, matto, povero, o come scrive Toni Morrison «tampered with»<sup>2</sup>. Il linguaggio violento delle definizioni radica delle convizioni; Jean Jacques Lecerle a proposito del «metaphorical concept of 'immaterial violence» ritiene che «the violence of an insult is due not to the high-pitched quality of the scream that carries it, but to its insertion in an established practice, a chain of utterances and gestures, a series of semi-conventional effects and expectations»<sup>3</sup>.

Si avvia il processo di costruzione di un gruppo – ma anche di un sottogruppo – di appartenenza, o nel quale ci si riconosce ideologicamente anche senza farne parte<sup>4</sup>. Oggi il termine più adeguato che esprime, per esempio, la «women-hating communit[y]» in cui la figura maschile tenta di recuperare il proprio dominio è «manosphere»<sup>5</sup>, una «deviation from traditional masculinity»<sup>6</sup>. Si tratta essa stessa di una forma di aberrazione moderna, «It is an interconnected spectrum of different groups, each with their own rigid belief systems, lexicons and forms of indoctrination»<sup>7</sup>. Rivela una «epidemic violence»<sup>8</sup> che coinvolge le donne, ma che non esclude individui di etnie diverse.

L'odio e la violenza non possono fare a meno di questi preliminari, introducono la perversione nella società, nei gruppi sociali e, finalmente, in ogni individuo. Come osserva Claudia Bianchi:

---

<sup>1</sup> È opportuno mettere in evidenza che la tecnologia del XX secolo, ha sollecitato forme di violenza che escludono il contatto diretto con l'individuo, ma lo portano ugualmente ad uno stato di prostrazione e demolizione interiore. Si tratta della "manosphere" (che nello spazio di questo articolo non potrà essere analizzato) una forma di violenza che si appropria dello spazio virtuale per mettere in atto forme di violenza verbale che assumono tutti gli aspetti della 'violenza materiale'. Si ricorda l'esempio riportato da Laura Bates nel suo *Men Who Hate Women*: «[...] I arrive home and open my laptop to find messages about using my hair as handlebars and raping me until I die. Long descriptions about being abused and violated. Messages about my hypothetical future children being raped. Notes about destroying my genitals and vagina. Videos that depict me as the devil. [...] After that, it's even easier to see the warning signs» (Laura Bates, *Men Who Hate Women*, London, Simon & Schuster, 2020, pp.48-49).

<sup>2</sup> Toni Morrison, *The Origin of Others*, Harvard, Harvard University Press, 2017, p. 2.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Lecerle, *The Violence of Language*, London-New York, Routledge, 1990, p. 228.

<sup>4</sup> È il caso delle appartenenze per ragioni politiche, ideologiche, come anche di empatia. È possibile simpatizzare con le istanze di un movimento contro la violenza sulle donne senza per questo dover essere una donna, come anche per un movimento contro la violenza di genere, razzista, fobica di varia natura non si deve appartenere a nessuna di queste. Si può restare umani senza restare a guardare, ma partecipando al dolore altrui con il dolore che questo mi procura.

<sup>5</sup> Laura Bates, *op. cit.*, p. 127 sgg.

<sup>6</sup> Ivi, p. 35.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, p. 36.

Le espressioni d'odio sono strumenti con cui credenze, atteggiamenti e comportamenti discriminatori vengono presentati come diffusi, normali o razionali; individui e gruppi vengono posizionati su un'ingiusta scala sociale, e i loro comportamenti o affetti stigmatizzati e persino de-umanizzati<sup>9</sup>.

Ogni atto linguistico violento è per sé stesso un atto di *qualificazione* dell'essere umano, producendo una forma di "abominable bond" tra linguaggio-individuo a cui la società fatica a sottrarsi. Già Mary Wollstonecraft in *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) lamenta, come le donne in generale e le schiave africane esistessero solo «to sweeten the cup of man»<sup>10</sup>, come strumenti di potere e di piacere dell'uomo bianco. Richiamando Rousseau, Wollstonecraft pone la questione in questi termini:

[F]or Rousseau, and a numerous list of male writers, insist that she [woman] should all her life be subjected to a severe restraint, that of propriety. Why subject her to propriety—blind propriety, if she be capable of acting from a nobler spring, if she be an heir of immortality? Is sugar always to be produced by vital blood? Is one half of the human species, like the poor African slaves, to be subject to prejudices that brutalize them, when principles would be a surer guard, only to sweeten the cup of man? Is not this indirectly to deny woman reason? for a gift is a mockery, if it be unfit for use<sup>11</sup>.

Il meccanismo, sottilmente persuasivo e che si propone quasi come la soluzione inevitabile per quesiti che altrimenti resterebbero sospesi, lo descrive in modo convincente Toni Morrison quando rilegge un episodio autobiografico della sua infanzia. Le parole, poche, ma efficacemente violente della nonna, fanno emergere il significato, la portata non relativa del sentimento che si costruirà intorno alla conquista di uno spazio fisico, di un concetto che pretende di escludere e non di includere. Si tratta di un episodio dell'infanzia della scrittrice americana e che riporta ad inizio della sua raccolta di saggi, *The Origin of Others*, dedicati alla costruzione dell'altro come essere privo di individualità, isolato in un'etichetta che qualifica il sotto-sottogruppo al quale, in modo del tutto infondato, apparterebbe.

Nel primo capitolo "Romancing Slavery", l'autrice rievoca l'episodio di una rara visita della bisnonna, accaduto nel 1932/1933, quando ancora bambina giocava per terra con la sorella: «Millicent MacTeer, our great-grandmother. An often-quoted legend. [...] She lived in Michigan, a much-sought-after midwife. [...] She was regarded as the wise, unquestionable. Majestic head of our family»<sup>12</sup>. Una figura autorevole che fa irruzione nella vita di due bambine che giocano serene introducendo, in quel piccolo universo di calore familiare, la distinzione tra un ipotetico noi e un escludente voi. Accompanya la sentenza un gesto altrettanto eloquente, quasi per tenere lontano le due bambine alle quali è rivolto, le fissa con aria severa, le punta con il bastone, al quale appoggia la sua età, e dice: «These children have been tampered with»<sup>13</sup>. È chiaro che l'essere *tampered*

<sup>9</sup> Claudia Bianchi, *Hate Speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Bari, Laterza, 2021, p. 17.

<sup>10</sup> Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Harmondsworth, Penguin, 1983, p. 257.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Morrison, *The Origins of Others*, cit., p. 1.

<sup>13</sup> Ivi, p. 2.

*with* ha il significato di una contaminazione con qualcosa che diluisce la purezza, sbiadisce il colore, annacqua la genetica. A nulla valgono le proteste della loro madre, ormai il danno è stato fatto, almeno nel mondo degli adulti, ma non ancora, o almeno non ancora pienamente nel mondo delle due fanciulle. Tant'è vero che la Morrison ricorda che in un primo momento le parole della bisnonna le erano sembrate come qualcosa che alludessero a un altrove dai tratti quasi desiderabili: «'Tampered with' sounded exotic at first—like something desirable»<sup>14</sup>. Con questi ingredienti si costruiscono, o si inizia la costruzione, dei due fondamentali concetti violenti dell'inferiorità o della non appartenenza con inserimento nella cerchia degli Altri sui quali far, in seguito, attecchire l'odio. Abbiamo così due primi mattoni, *inferiorità* e *Altri*, che danno l'avvio alla costruzione dell'edificio violento, perverso dell'esclusione, dell'emarginazione e della marginalizzazione. Si manifestano con un *noi* e un *voi*, l'appartenenza e l'esclusione. Anzi, all'inizio della catena delle esclusioni si collocano un *io* e un *tu* che non trovano un terreno comune di incontro. Si tratta di *solitudini* incapaci di guardarsi in faccia, negli occhi, di farsi parola e ascolto. Una aberrazione monologante, un asservimento che impedisce di rompere il legame primordiale e inevitabile con sé stessi, la propria storia, la propria genetica.

Su questo terribile terreno si costruisce il mito delle razze, delle *appartenenze* per consanguineità, e le *esclusioni* per le stesse identiche ragioni. Si tratta di una posizione rozza, limitata e che fa leva su una forza elementare, si rafforza su sentimenti semplici e rudimentali che vincolano il soggetto implicato proprio perché si basa su presunte consanguineità, legami indissolubili dettati dalla genetica. Una fratellanza impossibile che aspira alla costruzione di una realtà sociale e politica monoetnica. Questa, a sua volta, si reggerebbe su un percorso ideale: *io* sono, o credo di essere, quel che ritengo essere *me* stesso. Una circolarità che non vale soltanto *per* e *fra* gli individui, ma vale anche per gli Stati, sia che si reggano su principi razzisti, sia che rifiutino questi principi. Una circolarità che, inoltre, dimostra come sia impossibile sfuggire da sé stessi, professarsi liberi. La condizione dell'uomo è di essere incatenato su questa roccia, come il titano del mito greco Prometeo. Proprio come il titano, l'uomo non può eludere la sua condizione senza l'intervento esterno; quindi, di un altro che lo inquieta e lo libera da sé.

Nel processo di costruzione dell'altro non sono coinvolti solo i sentimenti primordiali di reazione e difesa. Non è sufficiente segnalare, ovvero significare, nell'altro che arriva un pericolo concreto o eventuale per giustificare la creazione dell'esclusione da una realtà comunitaria costruita intorno al sangue, a una storia condivisa, all'eredità, a un passato più o meno comune; a costruire l'opposizione frontale c'è sempre l'ingombro dell'*Io*, un restare inchiodati a sé stessi, come il titano alla roccia del Caucaso. Proprio da quei luoghi lontani e fortemente evocativi è sorto il mito (razzista) della razza caucasica. Spesso si sente dire, uomo/donna bianco/a caucasico/a. Si tratta di un falso mito e di una definizione non scientifica, come ricorda Bruce Baum: «the notion of a Caucasian race has gone in and out of vogue, and then back into vogue, among raciologists and in

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

popular usage since it was invented in the late eighteenth century»<sup>15</sup>. Un tentativo di sostituzione di una categoria razzista precedente, e riferibile al periodo storico del nazismo in cui si esaltavano le caratteristiche di purezza della presunta razza Ariana. Bruce Baum mette in luce che il concetto di razza è fondamentalmente una costruzione del potere che si serve di teorie scientifiche o pseudo-scientifiche per fondare, rafforzare e imporre una direzione alla Storia. Il concetto di razza è, dunque, un prodotto finale, un'operazione che non precede ma segue, si tratta di un effetto del potere: «Race, in short, is an effect of power»<sup>16</sup>. Di conseguenza, seguire le tracce degli studi sulla presunta razza caucasica è prevalentemente, se non esclusivamente: «[...] a study of power: how social and political power have produced scientific knowledge of race and what the history of racial knowledge reveals about modern power»<sup>17</sup>.

## 2. Razza, potere, classificazione, esclusione

Il razzismo dalla comparsa dell'uomo sulla Terra ha avuto la caratteristica di tenere lontano chi non somiglia al clan, chi si presenta alla porta e minaccia la sicurezza della piccola comunità. La reazione a questi avvenimenti si ripete identica da allora, isolare l'estraneo, considerarlo un nemico pronto a privarci del nostro benessere, sia che si tratti di un misero territorio di caccia, sia di una florida economia attuale. Si studiano e si raffinano strategie di controllo che si gerarchizzano e specializzano sempre più per far risaltare immediata ed evidente chi domina e chi, al contrario, deve essere dominato. Controllare è la strategia fondamentale che assicura il mantenimento dei privilegi di inclusione e di esclusione.

Nell'operare in questa direzione si incontrano giudizi di valore che tendono alla demolizione dell'alterità, alla distruzione dell'altro, del suo esistere qui e ora e con la sua fastidiosa, quasi inaccettabile, pretesa di ricevere attenzione. L'altro è portatore di parola, e la parola è contatto, non già come comunicazione in atto, ma come presupposto della comunicazione, la parola dell'altro precede e insieme eccede la verbalizzazione, è già una responsabilità. Troppo, decisamente troppo, se si intende gerarchizzare, fornirsi delle griglie normative per escludere l'altro, o un insieme di altri, dal partecipare ai privilegi consolidati in seno a una realtà strutturata. La via più immediata, banale e per questo feroce, di escludere è la differenza fisica, il colore della pelle innanzitutto, la conformazione fisica, l'appartenenza di genere. Raramente si discrimina qualcuno per le pretese intellettuali che avanza, le differenze, come anche le più accentuate divergenze culturali non sfociano quasi mai in esclusione o razzismo culturale. A meno che non intervengano il colore della pelle, il genere, l'identità di genere e via di seguito.

---

<sup>15</sup> Bruce Baum, *The Rise and Fall of The Caucasian Race. A Political History of Racial Identity*, New York-London, New York University Press, 2006, p. 7.

<sup>16</sup> Ivi, p. 8.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Molti sono gli studi che hanno discusso della questione facendo una netta distinzione fra costruzione politica e sociale della razza, al riguardo si veda: Joshua Glasgow et al., *What is Race? Four Philosophical Views*, Oxford, Oxford University Press, 2019. Dello stesso tenore è il saggio di Appiah che esplora il ruolo della razza nella formazione dell'identità individuale (K. Anthony Appiah, Amy Gutmann, *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton, Princeton University Press, 1996).

Spesso si sente la censura più violenta ed efficace lavorare in una espressione frequentemente ripetuta: “*Tu non capisci queste cose!*”. Una formula mai introdotta nel discorso come una domanda, ha sempre la potenza di una asseverazione pronta al consumo, e utile per troncarsi sul nascere un dialogo fra le parti. Quel *tu* può essere una donna, un individuo con altro colore di pelle, un bambino al quale si sta negando il privilegio di essere un portatore di parola; mette in atto un processo che *deresponsabilizza* chi la pronuncia e gli fa assumere il ruolo di dominatore. Ricondotto al silenzio anzi, espropriato del suo diritto di parola, all’altro non resta che subire il discorso di potere che chi intende sottometerlo imbastisce.

Di questo potere razzista, discriminatorio, che esclude e nega dignità all’altro si possono ripercorrere persino le fondamenta pseudo-scientifiche che nel tempo hanno costruito il perimetro della strategia del controllo prima, e del comportamento nei confronti degli esclusi poi.

Con una marcata presunzione di scientificità, nel maggio del 1851, il *New Orleans Medical and Surgical Journal*, periodico di medicina e chirurgia, pubblica un articolo dal titolo “*Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*”, dopo essere stato presentato da Samuel Cartwright il 21 marzo dello stesso anno in occasione dell’incontro annuale della *Medical Association of Louisiana*. Nell’articolo, fastidioso da leggere, violento e falso nel metodo come nelle conclusioni, il medico e schiavista Cartwright traccia le sue giustificazioni su basi fisiologiche, teologiche ed etimologiche – tutte precedute dal morfema *-pseudo* – della superiorità del bianco sul *negro*<sup>18</sup>.

Con toni da pioniere della materia il dottor Cartwright esordisce lamentando una carenza – un vuoto da colmare per quel che riguarda una cospicua porzione di popolazione delle terre del Sud – la razza africana non è stata sottoposta a ispezione medica accurata per quel che concerne la fisiologia, le malattie e le peculiarità. Si offre, quindi, di colmare tali lacune. Per Cartwright, questa razza esistita sin dalla notte dei tempi nelle zone del Niger e in quelle selvagge dell’Africa, sono prive di una seria, e metodologicamente corretta, osservazione scientifica: «*That, although the African race constitutes nearly a moiety of our southern population, it has not been made the subject of much scientific investigation and is almost entirely unnoticed in Medical books and schools*»<sup>19</sup>.

La premessa del dottore schiavista non prevede di leggere nella razza africana un punto di contatto con i bianchi che popolano gli Stati del Sud; nel suo delirante articolo è l’*eugenetica* a tenere banco. In modo riassuntivo possiamo delineare alcune linee metodologiche che giustificano la condizione dello schiavo: 1) l’impossibilità di avere

---

<sup>18</sup> Si usa questo termine e lo si mette in corsivo come elemento per rimarcare, prima visivamente, poi concettualmente, la violenza, il disprezzo insito nel linguaggio di Cartwright. Si tratta di un termine che viene costantemente usato nel suo testo e assume il carattere di una vera e propria materializzazione della violenza e dell’odio: passa dalla parola a soluzioni condivise che ‘certifichino’ lo stato di inferiorità. Va da sé che non appartiene al registro di chi scrive, in nessun caso e in nessun significato. Lo si consideri un lemma di una lingua morta e caduta in disuso. Allo stesso modo si userà l’espressione uomo bianco in corsivo sia quando lo usa come termine di paragone razzista sia in senso generale.

<sup>19</sup> Samuel A. Cartwright, “*Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*”, *New Orleans Medical and Surgical Journal*, 1851, p. 691.

una evoluzione morale autonoma, 2) l'essere portatore di malattie sue proprie, dovute alla diversa fisiologia che lo caratterizza.

Prima di addentrarsi nell'esposizione *scientifica* delle malattie, Cartwright ritiene opportuno segnalare le differenze fisiologiche e anatomiche fra «negro and white man; otherwise their diseases cannot be understood»<sup>20</sup>. Precisa, inoltre, che non si tratta di una differenza da poco, come potrebbe essere il colore della pelle, ma si tratta di una differenza più profonda, «durable and indelible, in their anatomy and physiology»<sup>21</sup>. La strategia di controllo stabilisce il limite entro il quale inserire questo *oggetto* ignoto che è il *negro*. Muovendo da esigenze conoscitive sulla fisiologia e anatomia, lamentando una mancanza negli studi medici e quindi nella scienza, Cartwright perviene ad un'analisi che, apparentemente guidata da spirito di scienza, maschera un pregiudizio, una decisione già presa sull'*oggetto* della sua ricerca. L'intenzione, non necessaria, di stabilire la fisiologia di un essere umano che presenta un tratto distintivo, identitario, nel colore differente della pelle è finalizzata all'esigenza di *alterizzare*<sup>22</sup>, allontanare da sé per costruire un paradigmatico *noi* che esclude chi non è uguale, non coincide. In ogni circostanza la distinzione è determinata dal colore della pelle e non dalla provenienza, «[...] clarity took second place to skin color and race took pride of place over language. The result: the obfuscation of everything but racial identity»<sup>23</sup>.

Le differenze che Cartwright intende far valere, dunque, non sono riconducibili esclusivamente all'evidente differenza del colore della pelle, ma si trovano più in profondità, sotto la pelle. Riguardano le ossa, la loro struttura, i nervi, la loro dimensione e funzione, il cervello, la sua collocazione nel corpo, i gangli, il colore del sangue e della stessa carne. Sancisce, così, che il *negro*, elemento dell'*African race*, non solo è diverso per le ragioni evidenti, ma dimostra la sua estraneità al consesso dell'*uomo bianco*, per ragioni scientifiche, mediche. Il *negro* è biologicamente altro rispetto al bianco, antropologicamente altro, intellettualmente altro. In assenza di informazioni scientifiche Cartwright giunge alla conclusione che è al mondo animale che bisogna guardare per comprendere il legame fra l'uomo e l'animale. Ecco che la tassonomia soccorre il razzista, egli deve costruire l'albero filogenetico del suo oggetto di studio, di questo organismo inquietante che lo provoca con la sola presenza.

Per esercitare il controllo, e il potere del controllo, Cartwright si appoggia alla indiscussa autorevolezza di Sæmmerring e di altri anatomisti che hanno avuto modo di osservare le parti interne del corpo dei *negri* e che si sono serviti della dissezione come strumento di indagine accurata. Hanno misurato, comparato, ipotizzato e soppesato tutte le possibili differenze, o evidenze scientifiche, per giungere alla determinazione fondamentale e che libera ogni schiavista dal doversi fare carico di impedimenti etici e morali nello sfruttamento dei *negri*, il loro essere altro rispetto al genere umano superiore, al quale appartiene di diritto l'*uomo bianco* dipende dal fatto che «[...] his brain is a ninth or tenth less than in other race of men. [...] Sæmmerring remarks, that the

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 692.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Morrison, *The Origins of Others*, cit., cfr. *Infra*.

<sup>23</sup> Toni Morrison, *A Race in Mind*, in *The Source of Self-Regard. Selected Essays, Speeches, and Meditations*, New York, Alfred A. Knopf, 2019, p. 75.

*negro's brain has in great measure run into nerves*»<sup>24</sup>. Stabilita l'inferiorità fisica, l'incapacità razionale e morale del suo oggetto di studio, Cartwright trasmette proprio un tipo di significati simili a quelli che Sœmmering giudica fondamentali: per comprendere la fisiologia del *negro*, nella sua essenza più autentica bisogna rivolgersi al regno animale, e nello specifico a quello dei primati africani. Una scimmia evoluta, dunque, che è capace di fare quasi tutte le cose che connotano l'*uomo bianco*, parlare, camminare in stazione eretta, anche se cammina in modo traballante, come se portasse un peso. La fisiologia ha stabilito, in modo inequivocabile, che l'universo psichico del *negro* non è assimilabile a quello dell'*uomo bianco*, così come le elaborazioni concettuali e, persino, musicali, sono su piani divergenti: «Does he belong to the same race as the white man? Is he a son of Adam? Does his peculiar physical conformation stand in opposition to the Bible, or does it prove its truth? These are important questions, both in a medical, historical and theological point of view»<sup>25</sup>.

Il linguaggio delle analogie *naturali* viene impiegato nel testo di Cartwright per rappresentare astrazioni non analogiche. Attraverso il linguaggio, la *cultura scientifica* razzista codifica il *negro* come una sorta di umanoide depotenziato, un automa insensibile «an automaton or senseless machine»<sup>26</sup> incapace, inoltre, di svolgere servizi di utilità a sé stesso. Questa specie di umanoide insensibile sottoposto a ispezione, presenta, inoltre, occhi con un campo visivo ridotto, ma con una peculiarità che rafforza la convinzione che sono più vicini al mondo animale che a quello umano superiore, e che li rende naturalmente adatti alla schiavitù. Gli occhi dei *negri* sono provvisti di una membrana capace di filtrare meglio i raggi del sole, e quindi restare più tempo nei campi di cotone, o comunque all'aria aperta. Questa peculiare membrana è presente anche nell'*uomo bianco*, ma è, ormai, soltanto un vestigio della più antica provenienza animale: la membrana nictitans posta all'angolo dell'occhio e che prende il nome di plica semilunare per il *negro* è quasi una terza palpebra. Cartwright sostiene che, nella razza dei *negri*, («the negro race») lo sviluppo preternaturale di questa membrana è l'evidenza della loro lontananza dalla umanità piena rappresentata esclusivamente dall'*uomo bianco*. Quasi lo esclude dal novero dei mammiferi superiori, infatti, se si tralasciano i gatti, gli orsi polari, le foche e l'oritteropo, gli altri mammiferi non presentano la cosiddetta terza palpebra. È, invece, presente nei rettili, negli anfibi e nei pesci. Ora a quale ibridazione appartiene la razza dei *negri*? È chiaro che si pone a cavallo tra due mondi, non è pienamente un essere umano, ma non è del tutto escluso dal consesso degli esseri umani; non appartiene al mondo dei rettili, dei pesci, ma presenta caratteristiche che lo avvicinano a questo mondo animale. È pericoloso, va tenuto sotto stretta vigilanza e usato per lavori e non per altro. Ha però, specialmente nei suoi esemplari femmina, un vantaggioso apparato riproduttivo, che permette salti di specie. I prodotti che le femmine producono non sono ben visti né dagli uni, i neri, né dagli altri, i bianchi. Si trovano nella posizione liminale di chi non apre un possibile dialogo pacificatore, o promuove un incontro tra bianchi e neri ma restano in quel limbo indicato con disprezzo

---

<sup>24</sup> Cartwright, *op. cit.*, p. 692.

<sup>25</sup> Ivi, p. 697.

<sup>26</sup> Ivi, p. 710.



da Millicent MacTeer, sono i «tampered with»<sup>27</sup>. I figli delle nere nati dalle violenze subite dai guardiani, dai padroni bianchi, non si emancipano dalla condizione di Altro, di differente per natura; si nega la genetica, non se ne riconosce la paternità, e si continua a considerarli alla stregua dei genitori neri, perché se così non fosse, si rimetterebbero in discussione gli assetti e le leggi che regolano la crudele macchina razzista. Non si può negare il presupposto genetico, fisiologico, *scientifico* dell'esclusione dei neri dal mondo pieno di armonia del suo padrone bianco.

Il più insuperabile dei limiti del *negro* è di non avere una struttura cerebrale, di pensiero, e di elaborazione della realtà, paragonabile a quella dell'*uomo bianco*<sup>28</sup>. Il dato di fatto, dimostrato dalle dissezioni cadaveriche, che il cervello dei neri è un cervello diffuso, che si trova nei suoi nervi spessi ne dichiara l'inferiorità. È chiaro che una siffatta conformazione neurologica non rende il *negro* adatto alla vita contemplativa, ma lo condanna alla totale sottomissione alla vita dei sensi, non è capace di giudizio morale né di essere educato a questa vita. Evidenza medica che Cartwright rileva nell'assenza di armonia nella musica, nei ritmi sincopati e nelle parole sconnesse delle loro canzoni. Questa produzione spirituale è utile a soddisfare i sensi, i piaceri sensuali dei *negri*<sup>29</sup>.

### 3. Drapetomania: la malattia peculiare di chi è ridotto in schiavitù

Drapetomania è una peculiare malattia propria dei *negri* e scoperta da Cartwright. Questa forma di malattia mentale viene descritta in questi termini: «Drapetomania or the disease causing slave to run away»<sup>30</sup>. Una malattia che si manifesta con un sintomo bizzarro, l'irrefrenabile desiderio degli schiavi di fuggire dalla loro misera condizione per cercare una vita dignitosa. Mai descritta nella letteratura medica prima dell'avvento della schiavitù, «It is unknown to our Medical authorities, although its diagnostic symptom, [...] is welfare knowledge to our planters and overseer»<sup>31</sup>.

A onor del vero avverte Cartwright, la scoperta non è tutta sua, la tendenza dello schiavo a fuggire era nota sin dall'antichità greca, che infatti gli offre il primo lemma per costruire il termine scientifico di questa nuova patologia δραπέτης «a runaway slave» cui aggiunge un altro termine greco, che esprime una malattia mentale, μανία. Nelle parole feroci di Cartwright, irrisorie e piene di disprezzo, la costruzione della semantica dell'odio razziale suona in questi termini «[...] δραπέτης the fact of the absconding, and the relation that the fugitive held to the person he fled from. I have added to the word meaning runaway slave, another Greek term, to express the disease of the mind causing him to abscond»<sup>32</sup>. Non si tratta della non controllabile mania di sottrarsi al proprio dovere di schiavo, ma di fuggire ovunque se solo se ne fosse presentata l'occasione. Per reprimere questa insania occorrono dei buoni *masters*, maestri che sappiano ricondurre gli schiavi, i *negroes*, alla ragione e al lavoro.

<sup>27</sup> Morrison, *The Origins of Others*, cit., p. 2.

<sup>28</sup> Sulla superiorità dei bianchi si veda Lucia Villares, *Examining Whiteness. Reading Clarice Lispector through Bessie Head and Toni Morrison*, New York, Legenda-Routledge, 2011.

<sup>29</sup> Cartwright, *op. cit.*, p. 693.

<sup>30</sup> Ivi, p. 707.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

La cura migliore non si trova nei ritrovati galenici, o in qualche intervento strumentale, la cura è già disponibile e si trova nel libro della bibbia il *Pentateuco*. Il principio attivo di questo farmaco formidabile è nella giusta interpretazione di un termine che è stato sempre tradotto male, in esso si trova racchiusa «the true art of governing negroes in such a manner that they cannot run away»<sup>33</sup>. Non si tratta di una medicina vera e propria quanto piuttosto di una autorizzazione che legittima un comportamento e un trattamento spietato nei confronti di esseri umani indifesi e alterizzati in modo estremo. La parola sostituisce l'empatia, rafforza l'identità del noi, ed esclude il confronto con l'altro e lo violenta nella sua dignità umana. Da un criterio diviso che si fonda su un parametro meramente estetico, esteriore e del tutto influente per giustificare una così formidabile ispezione e costruzione di paradigmi pseudoscientifici, Cartwright ricava direttamente la volontà del Creatore dalla traduzione corretta, etimologicamente e semanticamente autentica di un solo termine. Sostiene, infatti, che «The correct translation of that term declares the Creator's will in regard to the negro; it declares him to be the submissive knee-bender»<sup>34</sup> (corsivo mio).

La sua è una lingua di azione e di astrazione, capace di esprimere ipotesi e ragionamenti che conducono in un'unica direzione. Tuttavia, se l'esegesi biblica, il lavoro sulla lingua per ricavare il significato autentico da restituire al termine che riconduce alla volontà del Creatore e il posto che spetta al *negro* nella creazione non dovessero risultare convincenti al suo lettore, Cartwright, riprende il camice da medico e ricercatore scientifico, e da questa posizione più autorevole aggiunge: «In the anatomical conformation of his knees, we see '*genu flexit*' written in the physical structure of his knees, been more flexed or bent, than and other kind of man»<sup>35</sup>. Se, dunque, non si osserverà la prescrizione contenuta nel sacro libro il pericolo è che lo schiavo si darà alla fuga. Al contrario se si desisterà dall'intento di alzare lo schiavo dalla sua condizione *genuflessa*, fino a portarlo alla posizione eretta del suo padrone, se addirittura si tenterà di trattarlo con condiscendenza, si commetterà prima di tutto un peccato di superbia contro il Creatore che ha voluto per il *negro* questa condizione e questa posizione nel Creato. Nella logica di Cartwright tali considerazioni appaiono corrette e pertinenti; in particolare la ridefinizione utilitaristica dello schiavo. Empatia o debolezza umana condurrà inevitabilmente a commettere un errore di valutazione del giusto utile ricavabile dallo schiavo. Se quest'ultimo si dà alla fuga per aver ricevuto un trattamento da essere umano a rimetterci sarà il padrone. Cartwright quando sembra mostrare un moto di umanità nei confronti degli schiavi, specialmente quando raccomanda di non abusare del potere che Dio ha concesso all'*uomo bianco*, in realtà non è alla pietà che fa riferimento, ma è un richiamo alla necessaria moderazione nell'infierire sul corpo dello schiavo con la frusta; frenare, per quanto sarà possibile, gli abusi di ogni tipo sul corpo dello schiavo e delle schiave che si oppongono alla *genuflessione*. In questi casi il *negro* cade vittima della drapetomania. Il contrario si verificherà, invece, se le frustate saranno dosate, se il cibo verrà somministrato nella giusta quantità e, soprattutto, «he keeps him in the position that we learn from the Scriptures he was

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 708.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

intended to occupy, that is, the position of submission»<sup>36</sup>. C'è un solo modo per prevenire una malattia altrimenti incurabile come la drapetomania, i padroni degli schiavi devono trattarli come bambini, con cura, con gentilezza, attenzione e umanità, si tratta sempre di individui affetti da *dysæsthesia Æthiopsis*, una «hebetude of mind and obtuse sensibility of body, a disease peculiar of negroes called by overseers 'Rascality'»<sup>37</sup>. La conclusione del medico razzista e possessore di schiavi, non può restare confinata nello spazio dell'arte medica, ma deve ampliare i suoi confini e far sentire la sua voce anche nel più vasto campo della politica. Cartwright inizia il suo discorso ribadendo lo spazio di un noi etnocentrico ed escludente, riassume e condensa in una sola frase disprezzo, fanatismo ottuso e violento, riscrivendo una narrazione della Storia a sostegno della sua posizione. La sentenza si impossessa della voce del *negro*, anzi gliela nega definitivamente e si arroga il diritto di stabilire la demarcazione tra buono e non buono, fonte di felicità o di infelicità per lo Schiavo:

Our Declaration of Independence, which was drawn up at a time when negroes were scarcely considered as human beings, 'That all men are by nature free and equal' and only intended to apply to white men, is often quoted in support of the false dogma that all mankind possess the same mental, physiological and anatomical organization, and that the liberty, free institutions, and whatever else would be a blessing to one portion, would, under the same external circumstances, inherent in the organization<sup>38</sup>.

Il falso mito dell'uguaglianza tra gli individui che compongono le due *razze*, come vorrebbero la scuola di medicina del Nord degli Stati Uniti e i medici Inglesi, che trattano con gli stessi ritrovati i «Gypsies in England, the Hindoos in India, the Hottentots at her Cape Colony, and the aboriginal inhabitants of New Holland»<sup>39</sup> è un errore metodologico e di prassi medica perché la falsità del dogma contraddice l'ordine della Creazione, nonché il volere stesso del Creatore. Questo falso dogma, che mette in pericolo la narrazione schiavista, è smontato dalla verità, confermata dalle dissezioni cadaveriche, dalle prove che dimostrano l'esistenza di differenti morbi che affliggono le due razze: «there is a radical, internal, or physical differences between the two race»<sup>40</sup> talmente caratterizzanti che ciò che è buono e augurabile per l'uomo bianco «as liberty, republican or free institutions»<sup>41</sup> non sono né auspicabili, né tanto meno potrebbero giovare alla *negro race*, «but actually poisonous to his happiness»<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 709.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 715.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

#### 4. *Beloved*: Sethe era affetta da drapetomania

*Beloved*, romanzo di Toni Morrison pubblicato nel 1987, è ambientato nella realtà schiavista degli Stati del Sud degli U.S.<sup>43</sup>. In esso si riallacciano i fili romanzati di una vicenda realmente accaduta e che ha nell'orrore e nell'atrocità dei gesti il suo fulcro, come nota Carmen Gillespie «is the story of what happens in the silences of trauma»<sup>44</sup>. Una storia vera, quella di Margaret Garner, una madre schiava, fuggita con tutta la sua famiglia dal Kentucky, dove viveva in schiavitù, verso lo stato libero dell'Ohio. Una storia terribile di infanticidio il cui scopo era quello di rendere finalmente ed autenticamente liberi i figli della schiava fuggitiva. Vicenda paradossale, terrificante, carica di orrore, specchio della violenza e della crudeltà con cui venivano trattati gli schiavi.

Il romanzo della Morrison inizia con uno sguardo dall'esterno. Il principio informatore che struttura la descrizione si lascia osservare sin dal primo dettaglio: «124 was spiteful. Full of baby's venom. The women in the house knew it and so did the children. For years each put up with the spite in his own way, but in the 1873 Sethe and her daughter Denver were its only victims»<sup>45</sup>. Da questa descrizione apprendiamo che la casa al 124 custodisce un terribile segreto, che le donne di casa conoscono e subiscono. Essa rivela un gioco di contrasti tra rancore e dolore; si tratta di una casa abitata dall'orrore più che da esseri umani. In quella casa si sono consumate spoliazioni e reclusioni, non vite, non sono state scritte delle biografie umane. Ora delle vittime della casa ne restano soltanto due, una madre e una figlia. Una casa al termine di una strada della città di Cincinnati, Ohio, periferia estrema della città, un luogo della marginalizzazione, «in the gray and white house on Bluestone Road. It didn't have a number then, because Cincinnati didn't stretch that far»<sup>46</sup>. In questa grigia dimora si era trasferita a vivere Baby Suggs, dopo essere stata riscattata dal figlio Halle, marito di Sethe. La ormai anziana Baby Suggs non ha mai compreso la ragione che spingeva suo figlio a donarle la libertà, non capiva il senso della parola e cosa fosse una vita libera. In questa casa grigia si sforzavano tutte di dimenticare qualcosa, Baby Suggs che aveva avuto otto figli ricordava il volto di uno solo, Halle, degli altri non conosceva neanche il destino:

I had eight. Every one of them gone away from me. Four taken, four chased, and all, I expect, worrying somebody's house into evil." Baby Suggs rubbed her eyebrows. "My firstborn. All I can remember of her is how she loved the

---

<sup>43</sup> Secondo Drummond Mbalia: «Toni Morrison uses *Beloved* as a vehicle in which to propose solidarity as the only viable solution possible for African people. The ambivalent, uncommittal endings of the first four novels and the clear, confident ending of can be used as examples to gauge the author's own developing consciousness in regard to both the nature of the African's oppression and the solution» (Doreatha Drummond Mbalia, *Toni Morrison's Developing Class Consciousness*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2004, p. 88).

<sup>44</sup> Carmen Gillespie, *Critical Companion to Toni Morrison. A Literary Reference to Her Life and Work*, New York, Facts on File, 2008, p. 19.

<sup>45</sup> Toni Morrison, *Beloved*, New York, Vintage, 2004, p. 3.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

burned bottom of bread. Can you beat that? Eight children and that's all I remember<sup>47</sup>.

Anche nella memoria di Sethe i volti dei figli andati via cominciarono a scomparire, a perdersi nelle nebbie di una strenua lotta contro il ricordo e il dovere di ricordare: «As for the rest, she worked hard to remember as close to nothing as was safe. Unfortunately her brain was devious»<sup>48</sup>. Non è possibile dimenticare una tragedia, sfumarne i contorni violenti, sempre torneranno le immagini dell'orrore commesso e delle violenze subite. La fuga nella memoria selettiva, quella che sfrangia e ritaglia per rendere più sopportabile il presente, tenta di alleviare la sofferenza di Sethe<sup>49</sup>. Le vicende accadute a Sweet Home, nonostante siano edulcorate dal ricordo del paesaggio che le si presentava nella sua bellezza spudorata, non hanno mai smesso di provocarle brividi di terrore. Sweet Home era stato il luogo infernale della reclusione: «It never looked as terrible as it was and it made her wonder if hell was a pretty place too»<sup>50</sup>.

Sweet Home era la fattoria nella quale Sethe era stata tenuta come schiava da Mr Garner, e la vita in quel posto è stampata sulla sua schiena in modo indelebile:

'I got a tree on my back and a haint in my house, and nothing in between but the daughter I am holding in my arms. No more running—from nothing. I will never run from another thing on this earth. I took one journey and I paid for the ticket, but let me tell you something, Paul D Garner: it cost too much! Do you hear me? It cost too much. [...]'<sup>51</sup>.

Un albero sulla schiena, un prezzo immenso pagato alla vita. Il viaggio che l'ha portata nella casa al 124 è stato pagato con il tormento di un fantasma, di un dolore inesauribile che l'ha costretta a togliere la vita a sua figlia, Beloved. Il seme della pianta che le cresce sulla schiena— *germogliato* a suon di frusta, rifinito con foglie e ciliegie— le è stato piantato nella fattoria per ordine del maestro. Un tronco di ciliegio, con foglie rami e frutti lungo la schiena, ormai insensibile, di Sethe. La punizione giusta per aver parlato con la moglie del proprietario, per averle raccontato che dei ragazzi, quando era incinta di Denver e aveva partorito da poco la sua Beloved, le avevano succhiato il latte. Il racconto della sequenza è raccapricciante, l'odio si materializza in queste parole:

"We was talking 'bout a tree, Sethe."

"After I left you, those boys came in there and took my milk. That's what they came in there for. Held me down and took it. I told Mrs. Garner on em. She had that lump and couldn't speak but her eyes rolled out tears. The boys found out I told on em. Schoolteacher made one open up my back, and when it closed it made a tree. It grows there still."

"They used cowhide on you?"

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 5.

<sup>48</sup> Ivi, p. 6.

<sup>49</sup> Sulla funzione della memoria in *Beloved* si veda Daniel Erickson, *Ghosts, metaphor, and history in Toni Morrison's Beloved and Gabriel García Márquez's One hundred years of solitude*, New York-London, Palgrave, 2009, p. 45 sgg.

<sup>50</sup> Morrison, *Beloved*, cit., p. 6.

<sup>51</sup> Ivi, p. 15.

“And they took my milk.”

“They beat you and you was pregnant?”

“And they took my milk!”<sup>52</sup>

Questo episodio ritorna nella definizione di Baby Suggs, quando rievoca le sue maternità violentate e negate. Definiva le vicende legate alla vita nella fattoria «the nastiness of life»<sup>53</sup>. In realtà si trattava di una vera e propria reificazione dei soggetti implicati nella relazione *uomo bianco* e *negro*. Le parole che la Morrison utilizza per specificare l'avvenuta alterizzazione degli schiavi appartengono al mondo del commercio, delle merci e delle leggi che regolano lo scambio. Gli schiavi potevano essere *rented out, loaned out, bought up, brought back, stored up, mortgaged, won, stolen or seized*. Pedine di un gioco crudele. Oltre alle violente e inaccettabili distinzioni, la 'legge' richiama la condizione dei figli che non appartenevano alle madri, ma al padrone; la gestazione era considerata un allevamento coatto di forza lavoro.

Nella narrazione della schiavitù e delle sue pene, interviene un ricordo di Sethe, di quando bambina ascoltava la madre — della quale ha dimenticato anche il nome, ma la indica con un generico Signora, Donna, *woman*<sup>54</sup>. Stimolata dalla domanda di *Beloved*, Sethe chiarisce che, *laggiù*, per riconoscere e riconoscersi erano sufficienti i marchi a fuoco lasciati sulla pelle, o i segni delle frustate sulla schiena, ciascuno di questi stava in luogo di un nome proprio. Non indicavano, dunque, soltanto il *gregge* al quale si apparteneva, ma erano un segno di riconoscimento. La madre di Sethe, ma poteva essere una qualsiasi schiava realmente esistita, era una donna con un cerchio e una croce marchiati a fuoco sotto una costola, «Right on her rib was a circle and a cross burnt right in the skin. She said, 'This is your ma'am. This,' and she pointed. 'I am the only one got this mark now. The rest dead. If something happens to me and you can't tell me by my face, you can know me by this mark'»<sup>55</sup>. Senza nome, ma non anonima, il segno dichiarava la sua identità, la sua appartenenza, l'essere stata in quel luogo e l'aver sofferto le pene che la condizione servile, il codice di comportamento del luogo, la sadica volontà dei guardiani portavano con sé.

Il segno, dunque, tradiva l'odio del padrone, ricacciando ognuna di esse in un mondo d'ombre dense di significato. Il gesto diventava così linguaggio, era grido primordiale che mostrava la sua funzionalità. Era il linguaggio, invece, ad incontrare varie difficoltà. La madre, insieme ad una sua amica usavano un linguaggio che Sethe non riusciva più a comprendere o a riprodurre. Le espressioni verbali non erano affidate ai lemmi della violenza o dell'esclusione; evidentemente, si trattava di un codice che testimoniava l'avvenuta rottura di un legame d'appartenenza, di una storia condivisa in un remoto villaggio dell'Africa. L'odio nei confronti degli schiavi aveva portato via il linguaggio originario, africano, come qualcosa di pericoloso perché non comprensibile all'*uomo bianco* e, pertanto, avvertito come foriero di pericolo. Una violenza che pretendeva la omologazione agli standard espressivi del potere, una via per negare la cultura di un popolo, eradicando ogni ricordo e trasmissione di esso per costruire una

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 6-7.

<sup>53</sup> Ivi, p. 23.

<sup>54</sup> Ivi, p. 60.

<sup>55</sup> Ivi, p. 61.

realtà nuova affrancata da quella d'origine. Un naufragio culturale che resta nella memoria di Sethe come suoni non più decifrabili pienamente, ma che continuano, come un brusio di sottofondo, a inviare messaggi. Nan è la donna che si prenderà cura della piccola Sethe dopo che sua madre fu impiccata, probabilmente dopo un tentativo di fuga andato male:

Nan was the one she knew best, who was around all day, who nursed babies, cooked, had one good arm and half of another. And who used different words. Words Sethe understood then but could neither recall nor repeat now. She believed that must be why she remembered so little before Sweet Home except singing and dancing and how crowded it was. What Nan told her she had forgotten, along with the language she told it in. The same language her ma'am spoke, and which would never come back. But the message—that was and had been there all along<sup>56</sup>.

Una lingua persa per sempre. Sethe ha, dunque, dei ricordi, associati a dei suoni oramai indistinti e non più distinguibili. Si tratta di parole che un tempo comprendeva e che ora non riesce più a decodificare e riproporre. Nel lungo e inesorabile processo di espropriazione subito da Sethe, sin dalla nascita, quello della parola, anzi del linguaggio è quello più feroce. Reciso il legame con le origini, impedita la trasmissione di una educazione e di un sistema di valori condivisi, etici e religiosi, ciò che resta nel suo ricordo è un codice enigmatico che con la sua presenza fa riemergere il naufragio, ma non ciò che è andato perduto. Restava sonoro e assertivo, quasi come un monito costante, il senso di quel codice, una primitiva forma di introiezione di una educazione assimilata e che, nella condizione attuale di Sethe, può soltanto essere tradotta e non più trasferita per il tramite di un linguaggio morto.

Il senso delle parole perdute di Nan conteneva la sua storia e quella della signora, della madre, di Sethe. La storia tragica di due donne che hanno condiviso un destino identico; emblematiche per tutte le donne strappate alla loro vita africana e imbarcate sulle navi che le deportavano verso i campi di lavoro d'oltremare. Due donne che furono più volte violentate dagli schiavisti durante la lunga traversata dall'Africa agli Stati Uniti. La signora di Sethe aveva preferito buttare via su un'isola il frutto di queste violenze piuttosto che tenerlo con sé:

She told Sethe that her mother and Nan were together from the sea. Both were taken up many times by the crew. "She threw them all away but you. The one from the crew she threw away on the island. The others from more whites she also threw away. Without names, she threw them. You she gave the name of the black man. She put her arms around him. The others she did not put her arms around. Never. Never. Telling you. I am telling you, small girl Sethe<sup>57</sup>.

Ha tenuto solo lei perché nata da un atto d'amore e non da una violenza, ma anche perché era nata da un nero, *black man*, e non dai *whites*. Anche tra i neri, come la stessa

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 62.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Morrison ha avuto modo di sperimentare dalla bisnonna, era operativo un retroterra razzista per il quale se il colore della pelle non era nero nero, nero mezzanotte, era sintomo di impurità e di non appartenenza piena. La *signora* aveva stretto in un abbraccio di consenso il padre di Sethe, con gli altri non l'aveva mai fatto; al frutto di questa relazione emotiva aveva dato un nome, *the name of the black man*, un nome che non è neanche un nome, una attribuzione di proprietà, anche se non di matrice commerciale ma affettiva. Nell'episodio che Sethe ricorda della biografia di sua madre e di Nan si possono intravedere le radici del gesto che lei stessa sarà chiamata a compiere in un momento drammatico della sua vita. Il codice espressivo delle relazioni interpersonali si traduce in incapacità. Il fatto di non saper più decodificare il linguaggio della madre, di dover tradurre in altra lingua quell'universo spirituale, contiene un monito, indica una via per eludere la violenza che gli altri eserciteranno, liberarsi dolosamente delle cose più amate per allontanarle dal ciclo della violenza cieca. Come non cercare di fuggire da questo orrore? Sethe nel tentativo estremo di sottrarsi alla continua violenza esercitata su di lei nel campo di lavoro si *ammala* di drapetomania, desidera, sogna, pretende la libertà.

### 5. Ricacciare indietro il passato e il suo carico di orrore

Non c'è niente di meglio che ricacciare indietro il passato, calmarlo distogliendo lo sguardo, sopportarne il peso impegnando il proprio tempo in altre faccende. Progetto che Sethe aveva portato avanti con l'aiuto prezioso di Baby Suggs che l'aveva rimodellata. Baby Suggs l'aveva aiutata a sopportare lo spirito castigatore, quelle Erinni che la tormentavano. Tenere insieme il passato selezionato, ripulito dagli eventi più drammatici e ridotto all'essenziale, il volto del marito disperso, o forse addirittura morto, i volti dei due figli fuggiti troppo presto da lei, e dalle sue Erinni. La esortava a esporre le armi e lo scudo per lasciarsi andare alla vita e vivere finalmente senza più pagarne il prezzo:

It was time to lay it all down. [...] She wished for Baby Suggs' fingers molding her nape, reshaping it, saying, "Lay em down, Sethe. Sword and shield. Down. Down. Both of em down. Down by the riverside. Sword and shield. Don't study war no more. Lay all that mess down. Sword and shield." And under the pressing fingers and the quiet instructive voice, she would. Her heavy knives of defense against misery, regret, gall and hurt, she placed one by one on a bank where clear water rushed on below<sup>58</sup>.

Abbandonarsi al flusso del divenire storico, riscrivere una nuova esistenza, inserirla in una nuova condizione di esistenza, era il lavoro su sé stessa che Baby Suggs raccomandava a Sethe, che era in una condizione di dolore che la devastava dal centro desolato del suo io senza io<sup>59</sup>. In questa galleria di mutilazioni e privazioni, di odio e violenza, la solitudine di Baby Suggs non le aveva impedito di dedicarsi agli altri, a stimolarli ad amarsi. Anzi, proprio nell'amore per il suo prossimo vedeva una rara occasione per amare il suo dolore. Di sette figli avuti con sei uomini diversi, prodotti per

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 86.

<sup>59</sup> Ivi, p. 140.



il progresso economico della fattoria in cui era schiava, soltanto uno aveva avuto il privilegio di vedere crescere e diventare adulto, Halle il marito di Sethe. Halle, il figlio che le ha voluto fare dono della libertà. Nel vocabolario privato di Baby Suggs questo lemma non aveva alcun significato. Per lei mettere piede su una terra libera non significava dimenticare il passato, ricacciarlo indietro, sessant'anni schiava e dieci anni libera rappresentano una sproporzione difficilmente colmabile. La libertà è ai suoi occhi un peso enorme per chi ha trascorso sessant'anni in schiavitù, «What does a sixty-odd-year-old slavewoman who walks like a three-legged dog need freedom for?»<sup>60</sup>. Un fardello che un corpo non più giovane e agile non è quasi in grado di sopportare. Ciò che più spaventava Baby Suggs era che suo figlio Halle, nato in cattività, era vissuto in questa condizione, sapeva della libertà la cosa più importante, quella per la quale si combatte, verso la quale è in azione una forza attrattiva sconosciuta che spinge a preferirla a qualsiasi altra opzione. A che serve, dunque, la libertà? Prima di tutto a rendere evidente che «there was nothing like it in this world»<sup>61</sup>. Baby Suggs apprende questa lezione immediatamente mettendosi all'ascolto di sé stessa, osservandosi. Esplode in una irrefrenabile risata di gioia quando finalmente ha coscienza che:

But suddenly she saw her hands and thought with a clarity as simple as it was dazzling, "These hands belong to me. These my hands." Next, she felt a knocking in her chest and discovered something else new: her own heartbeat. Had it been there all along? This pounding thing? She felt like a fool and began to laugh out loud<sup>62</sup>.

La risposta alla sua domanda è la seguente: continuare a fare quel che si è sempre fatto, ma finalmente solo per sé stessi. Così la libertà si affaccia nella sua vita, così la spingerà a insegnarla agli altri. La libertà è appartenersi, è la possibilità di gestire sé stessi e il proprio tempo, senza che a scandirlo siano regole, violenze oppure l'odio altrui. Ricacciare indietro il passato, posarlo in un angolo è per Baby Suggs l'equivalente di un impegno, di un servizio da offrire agli altri membri della comunità dei neri liberi e liberati. Fonda a tale scopo una comunità spirituale, non religiosa, nella quale il suo ruolo è quello di fornire attraverso sermoni spontanei, gli strumenti per amarsi. La *santa* Baby Suggs si ispira per i suoi sermoni sulla pietra, dentro la Radura, alle esperienze vissute dal suo cuore, «Uncalled, unrobed, unanointed, she let her great heart beat in their presence»<sup>63</sup>. Non si trattava di preghiere o di rituali religiosi, i sermoni di Baby Suggs erano la risposta alla violenza fisica e morale subita dai neri nelle piantagioni, si offriva come punto di riferimento per rendere tollerabile il passato, per ricacciarlo indietro. Nella sua illustrazione dei doveri che ciascuno aveva principalmente nei confronti di sé stesso partiva dalla carne (*flesh*), la parte che più sentiva il peso della sofferenza,

"Here," she said, 'in this here place, we flesh; flesh that weeps, laughs; flesh that dances on bare feet in grass. Love it. Love it hard. Yonder they do not love your flesh. They despise it. They don't love your eyes; they'd just as soon

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 141.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Ivi, p. 87.

pick em out. No more do they love the skin on your back. Yonder they flay it. And O my people they do not love your hands. Those they only use, tie, bind, chop off and leave empty. Love your hands! Love them. Raise them up and kiss them. Touch others with them, pat them together, stroke them on your face 'cause they don't love that either. You got to love it, you! And no, they ain't in love with your mouth. Yonder, out there, they will see it broken and break it again. What you say out of it they will not heed. What you scream from it they do not hear. What you put into it to nourish your body they will snatch away and give you leavins instead. No, they don't love your mouth. You got to love it. This is flesh I'm talking about here. Flesh that needs to be loved. Feet that need to rest and to dance; backs that need support; shoulders that need arms, strong arms I'm telling you. And O my people, out yonder, hear me, they do not love your neck unnoosed and straight. So love your neck; put a hand on it, grace it, stroke it and hold it up. And all your inside parts that they'd just as soon slop for hogs, you got to love them. The dark, dark liver—love it, love it, and the beat and beating heart, love that too. More than eyes or feet. More than lungs that have yet to draw free air. More than your life-holding womb and your life-giving private parts, hear me now, love your heart. For this is the prize'<sup>64</sup>.

Un sermone potentissimo, ridona il corpo a coloro che ne erano stati espropriati, non rimetteva i peccati, ma riaccendeva la carne, i suoi desideri, le sue prepotenze. Riallacciava i fili sfrangiati dell'appartenenza a sé stessi per il tramite del cuore, la vita nel suo pulsare e farsi. Il cuore era ciò che dovevano amare di più, con maggior rispetto e trasporto, non solo perché era anche la sede delle emozioni, dei sentimenti. Il cuore era soprattutto la sede di un *io* finalmente ritrovato e riconquistato, e amandolo si dichiarava la propria libertà dalla schiavitù, si annullava la violenza. Il cuore, per amarsi e per perdonarsi, amarsi e impegnarsi per ricacciare indietro la brutalità del passato, quella che veniva da *laggiù, yonder*. Un luogo imprecisato, ma ben riconoscibile da chi ascolta e si oppone al qui e ora, all'urgenza raccomandata da Baby Suggs di abbandonare le armi e vivere. Il peso della conquista ciascuno lo porta indelebile sulla propria carne, l'albero di ciliegio, il marchio a fuoco del proprietario, i calli sulle mani, le ben più dolorose cicatrici nell'anima. Quella stessa carne martoriata, dolorante che ascolta il sermone è la stessa che non aveva alcun valore *laggiù*, era merce di scambio, pezzi di una scacchiera per far girare l'economia. Comporta anche una responsabilità, non bisogna far inaridire il cuore, non bisogna appesantirlo con il rancore e i propositi di vendetta, il riscatto non era solo un prezzo pagato al padrone, doveva liberare dalla schiavitù come condizione psicologica di dipendenza da quel sistema aberrante di sfruttamento. Smettere di essere vittime di un olocausto e diventare finalmente cittadini liberi, cittadini attivi che migliorano la propria condizione con il lavoro e l'emancipazione. Nessun obbligo può intervenire nelle loro vite a sancire doveri che non siano stati liberamente assunti, sottoposti alla tutela della legge, persone e non più forza lavoro che si deteriora con l'uso, rivendicazione di una libertà dovuta, e non malati di una forma di follia che li porta alla fuga. Baby Suggs rivendica e invita a rivendicare lo stato di *soggetti* e non più di *oggetti*

---

<sup>64</sup> Ivi, pp. 88-89.

privi di una coscienza e, quindi, facilmente controllabili da un potere violento, non più oggetti delle case dei padroni, umanoidi senza sensibilità.

#### 6. Non devo ricordare niente, non devo spiegare niente. Posso dimenticare

Il discorso di Baby Suggs contiene dei contrasti violenti che mettono in piena luce la realtà dalla quale gli schiavi fuggivano. La stessa durissima realtà dalla quale Sethe, incinta di Beloved, scappa per raggiungere l'Ohio. Nel Kentucky aveva sperimentato l'espropriazione della maternità, del potere di prendersi cura dei figli, di amarli, di accordare il suo cuore al loro:

I did it. I got us all out. Without Halle too. Up till then it was the only thing I ever did on my own. Decided. And it came off right, like it was supposed to. We was here. Each and every one of my babies and me too. I birthed them and I got em out and it wasn't no accident. I did that. I had help, of course, lots of that, but still it was me doing it; me saying, Go on, and Now. Me having to look out. Me using my own head. But it was more than that. It was a kind of selfishness I never knew nothing about before. It felt good. Good and right. I was big, Paul D, and deep and wide and when I stretched out my arms all my children could get in between. I was that wide. Look like I loved em more after I got here. Or maybe I couldn't love em proper in Kentucky because they wasn't mine to love. But when I got here, when I jumped down off that wagon—there wasn't nobody in the world I couldn't love if I wanted to. You know what I mean?<sup>65</sup>.

La potenza schiavista si mostra come negazione della maternità, i prodotti non sarebbero mai stati figli, le produttrici non sarebbero mai state madri. I prodotti erano carne da lavoro, non avevano diritto a nomi propri a identità proprie. Agli schiavi non spettava una famiglia, tutto apparteneva alla fattoria, agli uomini con il fucile. Sethe vuole raggiungere un luogo nel quale non chiedere più il permesso per respirare, esistere, amare, dove sentirsi ed essere libera, «[...] to get to a place where you could love anything you chose—not to need permission for desire—well now, *that was freedom*»<sup>66</sup>. Non chiedere il permesso, questa è la libertà.

Ma la libertà ha un costo, nel caso di Sethe coincide con la piena assunzione di una responsabilità personale non manipolata da altri. D'improvviso, come se fosse finalmente diventata adulta, anticipando la libertà che agognava, non chiese il permesso a nessuno di fuggire, e usando la sua testa affronta il pericoloso viaggio verso una nuova dimensione esistenziale. Per un tratto la sua vita si svolge tranquilla, un breve tratto, almeno fino a quando dallo steccato non spuntò il cappello del maestro di Sweet Home.

A questo punto della narrazione si inserisce la tragedia di Sethe scaturita da un amore troppo grande nei confronti dei figli. Paul D, l'uomo che aveva preso il posto dello scomparso marito di Sethe, la rimprovera per aver nutrito un amore troppo grande<sup>67</sup>, una speranza impossibile per un nero schiavo, avere e proteggere una famiglia propria.

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 162.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Cfr. ivi, p. 165.

A schiacciare, devastare la vita di Sethe era stato, dunque, l'amore, la realizzazione piena dei contenuti dei sermoni di Baby Suggs, amare ogni centimetro di sé stessi, e dei propri figli, un amore che non conosce mezze misure, o c'è o non c'è:

"Too thick?" she said, thinking of the Clearing where Baby Suggs' commands knocked the pods off horse chestnuts. "Love is or it ain't. Thin love ain't love at all." "Yeah. It didn't work, did it? Did it work?" he asked. "It worked," she said. "How? Your boys gone you don't know where. One girl dead, the other won't leave the yard. How did it work?" "They ain't at Sweet Home. Schoolteacher ain't got em." "Maybe there's worse." "It ain't my job to know what's worse. It's my job to know what is and to keep them away from what I know is terrible. I did that." "What you did was wrong, Sethe." "I should have gone on back there? Taken my babies back there?" "There could have been a way. Some other way." "What way?" "You got two feet, Sethe, not four," he said, and right then a forest sprang up between them; trackless and quiet<sup>68</sup>.

La violenza su una donna e madre ha prodotto questo ribaltamento dei paradigmi morali. Paul D tenta di mostrare l'errore nelle azioni omicide di Sethe, tenta di indicare una alternativa, che non viene esplicitata se non divaricando l'agire senza morale degli animali e quello morale degli esseri umani. Per Sethe l'aver due piedi — e non quattro — non è un criterio sufficiente per leggere le sue azioni in direzione della condanna. L'uccisione della figlia tanto amata, il tentativo di uccidere anche gli altri figli, le sembrava la sola via di uscita dalla violenza di Sweet Home e del maestro. La divaricazione fra giusto e sbagliato non è il modo corretto per leggere le sue azioni; Sethe impone il suo punto di vista e ne reclama la giustizia; è sufficiente conoscere, aver esperito e portare sulla propria pelle la *vita* a Sweet Home per comprenderle. Il maestro non ha avuto i figli di Sethe, non ha riportato dei *quadrupedi umani* nelle sue stalle. Per allontanare il maestro da sua figlia ha fatto corrispondere a ogni passo in avanti del maestro un battito in meno del cuore di sua figlia, finché l'ultimo battito ha coinciso con la libertà dalla schiavitù per la sua figlia amatissima:

By the time she faced him, looked him dead in the eye, she had something in her arms that stopped him in his tracks. He took a backward step with each jump of the baby heart until finally there were none. "I stopped him," she said, staring at the place where the fence used to be. "I took and put my babies where they'd be safe<sup>69</sup>.

La Morte è il solo luogo al sicuro dal quale nessuno avrebbe più potuto trarre fuori i suoi figli per renderli nuovamente schiavi in qualche fattoria, l'inferno era la vita *laggiù*, il suo era stato un infanticidio per protezione, l'estrema risorsa per arrestare la marcia di un cappello, violento e sanguinario, intravisto dietro uno steccato di recinzione. La consegna alla morte ha funzionato, i suoi figli non saranno più schiavi, l'offerta

---

<sup>68</sup> Ivi, pp. 164-165.

<sup>69</sup> Ivi, p. 164.

sacrificale di Beloved ha salvato gli altri due figli e l'altra figlia che le è rimasta accanto, Denver: ha salvato sé stessa e insieme l'ha condannata.

La relazione con Paul D le aveva dato l'impressione di un riscatto, di una vita oltre le aberranti azioni. Una nuova liberazione, un riscatto dal dolore della perdita. Ma ora la foresta cresciuta silenziosa fra loro le rafforza la convinzione che la reclusione in un minuscolo spazio domestico, abitato da lei, Denver e il fantasma della figlia morta sia il solo luogo sicuro *nel* e *del* mondo. Anzi è tutto il suo mondo. Il lavoro che svolge all'esterno per sostenersi economicamente non lascia traccia. Fuori del recinto era venuto il maestro, fuori del recinto c'era il giudizio degli altri, quello che aveva impedito anche a Baby Suggs di continuare la sua missione di predicatrice. I veri fantasmi di Sethe si trovano fuori della sua abitazione, oltre lo steccato di recinzione. Dentro c'è tutto quello per cui ha lottato e pagato, la libertà dai ricordi:

I don't have to remember nothing. I don't even have to explain. She understands it all. [...] I can forget that what I did changed Baby Suggs' life. No Clearing, no company. Just laundry and shoes. I can forget it all now because as soon as I got the gravestone in place you made your presence known in the house and worried us all to distraction. I didn't understand it then. I thought you were mad with me. And now I know that if you was, you ain't now because you came back here to me and I was right all along: there is no world outside my door. I only need to know one thing. How bad is the scar?<sup>70</sup>.

Nella calma della foresta cresciuta tra Sethe e Paul D si placa il tormento della madre assassina. Nel congedare Paul D, Sethe sussurra un addio che non si indirizza a chi inorridito si allontanata da quel luogo, ma dice addio anche a quella Sethe che Paul D le aveva fatto intravedere. Sethe chiude con il passato di schiava e chiude anche con quell'universo morale che non comprende, la disumanizzazione subita e che l'ha condotta a compiere quel terribile omicidio. Il suo piano era di andare all'altro mondo con tutti i suoi figli, ma le è stato impedito dall'intervento di Baby Suggs e di coloro che seguivano il maestro di Sweet Home. Il fantasma di sua figlia capisce, capisce tutto. Comprende che sarà per sempre soltanto sua figlia, non una forza lavoro, una macchina da riproduzione e da allattamento di figli non suoi, non sarà mai trattata come una mucca o una capra. I suoi figli sono suoi e non dovranno sopportare questo processo di disumanizzazione, di privazione di un io. La spiegazione del suo gesto non è una confessione, non è una richiesta di perdono o di comprensione, è un fatto che viene messo in primo piano e lasciato lì. Una risposta rielaborata e più dettagliata, un frammento di un dialogo con Beloved, alla quale soltanto sente di dovere rispondere:

Beloved, she my daughter. She mine. [...] I'll explain to her, even though I don't have to. [...] How if I hadn't killed her, she would have died and that is something I could not bear to happen to her. When I explain it, she'll understand, because she understands everything already. I'll tend her as no mother ever tended a child, a daughter. [...] Paul D. Seems to me he wanted

---

<sup>70</sup> Ivi, pp. 183-184.

you out from the beginning, but I wouldn't let him. What you think? And look how he ran when he found out about me and you in the shed. Too rough for him to listen to. Too thick, he said. My love was too thick. What he knows about it? Who in the world is he willing to die for? Would he give his privates to a stranger in return for a carving? Some other way, he said. There must have been some other way. Let schoolteacher haul us away, I guess, to measure your behind before he tore it up? I have felt what it felt like and nobody walking or stretched out is going to make you feel it too. Not you, not none of mine, and when I tell you you mine, I also mean I'm yours. I wouldn't draw breath without my children. I told Baby Suggs that and she got down on her knees to beg God's pardon for me. Still, it's so. My plan was to take us all to the other side where my own ma'am is. They stopped me from getting us there, but they didn't stop you from getting here<sup>71</sup>.

*Beloved* è Sethe, e Sethe è *Beloved*, un legame che non può spezzarsi, che la violenza del mondo ha reso più solido. Poiché le definizioni appartengono a chi definisce e non a chi viene definito, come dice il maestro allo schiavo Sixo<sup>72</sup>, Sethe si definisce come madre universale dei tanti neri morti durante le traversate transatlantiche, quei sessanta milioni o più, ai quali il romanzo è dedicato.

La risposta alla follia razzista — che vedeva nei neri solo manodopera gratuita, o a basso costo, nelle donne delle fattrici di merce di scambio — è nella conclusione, piena di speranza per una vita migliore, che si manifesta a Paul D quando smette di usare le categorie morali di giusto e sbagliato e intuisce le ragioni di Sethe. La sua domanda a un altro nero liberato dalla schiavitù «“Tell me something, Stamp.” Paul D's eyes were rheumy. “Tell me this one thing. How much is a nigger supposed to take? Tell me. How much?” “All he can,” said Stamp Paid. “All he can.” “Why? Why? Why? Why? Why?”»<sup>73</sup> apre una profonda crepa nella sua anima, lo porta a protestare contro quella condizione di alterizzazione, marginalizzazione e a esigere una richiesta di risarcimento. Paul D pretende che gli venga restituita la *dignità umana*, guardando indietro scopre un baratro che non potrà più essere riempito. È prigioniero del fondo un bambino innocente, il corpo piegato dalla violenza del potere schiavista. Un corpo delicato sul quale la frusta e la furia dell'odio razzista hanno disegnato alberi, fiori, o lasciato cicatrici dolorose, *un corpo collettivo* derubato della sua storia, a partire dalla quale costruire un futuro. Ripensa all'esecuzione di Sixo, al suo coraggio quando rise in faccia al suo carnefice, urlando “Seven-O! Seven-O”, il nome, progressivo, del figlio che portava in grembo la sua compagna fuggita lontano chissà dove, libera di portare la vita oltre le torture. Sia Sixo sia *Beloved* sono offerte sacrificali a una divinità feroce e sanguinaria.

Sarà di nuovo Paul D a riannodare le fila della storia tragica di Sethe, a offrirle una conciliazione con il suo tremendo passato. Ritournerà da lei, perché altro non avrebbe potuto fare, senza giudizi di valore questa volta, ma con la comprensione e la cura:

“Look,” he says, “Denver be here in the day. I be here in the night. I'm a take care of you, you hear? Starting now. First off, you don't smell right. Stay there.

---

<sup>71</sup> Ivi, pp. 200-203.

<sup>72</sup> Ivi, p. 266.

<sup>73</sup> Ivi, p. 235.

Don't move. Let me heat up some water." He stops. "Is it all right, Sethe, if I heat up some water?" "And count my feet?" she asks him. He steps closer. "Rub your feet."<sup>74</sup>.

La risposta di Paul D sul conteggio dei piedi, la dichiarazione di volerli solo massaggiare, segnano la resa della ragione all'amore senza confini di cui parlava Sethe, di quell'amore troppo grande da risultare un fardello insopportabile. Se lo assume, lo porterà con lei, le renderà più leggero il cammino, senza dimenticare e senza più giudicare. Le parole di Paul D aprono al futuro, restituiscono dignità e rispetto a Sethe:

"Sethe," he says, "me and you, we got more yesterday than anybody. We need some kind of tomorrow." He leans over and takes her hand. With the other he touches her face. "You your best thing, Sethe. You are." His holding fingers are holding hers. "Me? Me?"<sup>75</sup>.

Questo incerto futuro – che pretende Paul D e che promette ad una titubante Sethe – prende corpo e asciuga un po' le lacrime di quel bimbo negletto nel baratro alle loro spalle.

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 272.

<sup>75</sup> Ivi, p. 273.