

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE**

Ciclo XXXIV

Settore Concorsuale: 14/B1 (Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche)

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/02 (Storia delle dottrine politiche)

**IL GOVERNO MATERNO DEL MOVIMENTO DEMOCRATICO.  
DONNE E FAMIGLIA IN TOCQUEVILLE E BEAUMONT.**

**Presentata da: Anna Guerini**

**Coordinatore Dottorato  
Prof. Luca Jourdan**

**Supervisore  
Prof. Raffaele Laudani**

**Esame finale anno 2022**

## Abstract

Attraverso un'analisi storico-concettuale, questa ricerca indaga la funzione sociale e politica attribuita alle donne e alle famiglie da Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont. Esaminando la costruzione di ideali di femminilità specifici nelle opere dei due autori, si mette a tema la subordinazione della donna come fondamento del governo della democrazia liberale, per far emergere il fulcro patriarcale delle logiche del potere politico e sociale moderno nel quadro della rivoluzione del mercato. Guardando alla circolazione atlantica e coloniale dei concetti moderni e focalizzandosi sulla centralità degli Stati Uniti, dell'Algeria e dei Caraibi francesi nella definizione di un ordine all'altezza delle sfide poste dal processo rivoluzionario in Francia e dal capitalismo industriale, si mostra la necessità del riferimento alla donna come paradigma della moderazione, fondato sulla definizione sessuata delle virtù, e come strumento di contenimento del conflitto sociale. L'indagine su questo tema mostra la rilevanza della riflessione di Gustave de Beaumont, il cui romanzo-saggio *Marie* funge da contraltare delle riflessioni proposte da Tocqueville ne *La democrazia in America*, mentre *L'Irlande* e i contributi sull'Algeria e sul 1848 suggeriscono la necessità di pensare congiuntamente ordine familiare e ordine sociale. Ricostruendo la contesa - di cui i due autori sono parte - sulla differenza sessuale e sull'uguaglianza, emerge il suo legame con la necessità di una scienza politica che incida sull'inarrestabile rivoluzione democratica, e quindi sul futuro della civilizzazione. In un orizzonte articolato da molteplici temporalità rivoluzionarie, che mettono in tensione i concetti di eguaglianza, libertà, proprietà e fratellanza, la donna democratica funge da stabilizzatrice delle società e da garante tanto del rapporto politico tra individui e Stato, quanto delle esigenze del mercato globale, a fronte della crisi, già in atto, della figura di individuo proprietario e lavoratore.

## INDICE

<b>Introduzione.....</b>	<b>1</b>
Alcune indicazioni di metodo e di merito.....	5
Articolazione del lavoro.....	14
<b>Capitolo 1. L'ordine del talamo. Famiglia e società nella democrazia americana.....</b>	<b>21</b>
§ 1. L'alterazione paterna: la famiglia democratica.....	27
§ 1.1. Padri e figli maschi.....	29
§ 1.2. Il resto della famiglia.....	40
§ 2. Educazione democratica e educazione femminile.....	47
§ 2.1 Addomesticamenti virili.....	51
§ 2.1.1. Tocqueville tra Rousseau e Wollstonecraft.....	56
§ 2.2. Educazione e interesse democratico: la prospettiva di Beaumont.....	59
§ 2.3. Prospettive femminili polemiche sull'educazione.....	64
§ 2.4. La casa rifugio: educare alla società democratica.....	71
§ 3. «A woman is a nobody. A wife is everything».....	76
§ 3.1. La dottrina delle sfere separate e la maternità repubblicana.....	77
§ 3.2. Tocqueville: il matrimonio come sacrificio.....	85
§ 3.3. Donne democratiche.....	97
§ 3.3.1. Donne senza diritti.....	111
§ 4. Beaumont: il matrimonio come traffico.....	122
<b>Capitolo 2. <i>Black Mother Woman</i>. Matrimoni interraziali e rivolte nere.....</b>	<b>131</b>
§ 1. Schiavitù, razza e famiglia.....	138
§ 1.1. «Tra gli schiavi non fioriscono alberi genealogici».....	141
§ 1.2. L'immagine del nero mite e la soggettività politica nera.....	147
§ 1.2.1. Abolizionismo graduale: l'azione del potere paterno.....	153
§ 1.3. Contenere la rivolta.....	156
§ 1.3.1 L'ambiguità dei <i>mulâtres</i> .....	158
§ 1.3.2 Georges e il fallimento della rivolta degli schiavi.....	162
§ 2. Le donne nere, libere e schiave: il modello New Orleans.....	164
§ 2.1. <i>Amalgamation</i> e prostituzione: il mercato dell'onore e la riproduzione sessuale delle razze.....	170
§ 2.2. Marie e la <i>true womanhood</i> .....	175
§ 2.3. Il caso delle donne native.....	183
§ 3. Matrimoni interraziali.....	191
§ 3.1. La rivolta bianca di New York e il fallimento della <i>mixité</i> .....	193
§ 3.2. Oltre l'alternativa tra matrimonio e rivolta.....	200
§ 3.2.1 Abolizionismi femminili: le voci delle donne.....	208
§ 4. <i>Égalité</i> e <i>similarité</i> : lo stato sociale democratico e la funzione della differenza.....	216
<b>Capitolo 3. Famiglia, proprietà e lavoro: l'ordine patriarcale della colonizzazione.....</b>	<b>223</b>
§ 1. L'ordine morale coloniale.....	229
§ 1.1 Autorità coniugale e schiavitù nelle Antille.....	230
§ 1.1.1 Disordine naturale, concubinato e maternità repubblicana.....	242
§ 1.2. Ordine religioso e politica coloniale: poligamia e apostasia in Algeria.....	253
§ 1.3 Matrimoni misti e apostasia: il caso delle leggi penali in Irlanda.....	263

§ 2. La geometria variabile del governo coloniale.....	270
§ 2.1. Controllo delle migrazioni e qualità della colonizzazione: popolare l'Algeria.....	272
§ 2.2. Proprietà e famiglia nelle Antille.....	280
§ 2.3. Primogenitura e rigenerazione dei <i>liens sociaux</i> in Irlanda.....	285
§ 3. Le colonie penali.....	293
<b>Capitolo 4. Il nome di donna e la lotta di classe.....</b>	<b>300</b>
§ 1. Disordine del talamo e maternità repubblicana in Francia.....	304
§ 2. Politiche della maternità, o dell'articolazione morale di virtù e diritti.....	312
§ 2.1. Carità legale e immoralità femminile: il caso della <i>petty session</i> .....	316
§ 2.2. I quattro <i>Rapporti</i> sugli <i>enfants trouvés</i> .....	323
§ 3. Bilanciare la libertà: industria, paternità, Stato nella prospettiva di Beaumont.....	338
§ 3.1. Tra autorità paterna e libertà d'industria: il dibattito sul lavoro minorile.....	340
§ 3.2. L'organizzazione del lavoro.....	347
§ 3.2.1 Eguaglianza dei sessi e unione operaia.....	350
§ 4. La svolta del Quarantotto.....	355
§ 4.1. Le virtuose donne francesi.....	358
§ 4.2. Febbraio 1848: il dovere del padre di famiglia.....	364
§ 4.3. Giugno 1848: le domestiche sulle barricate.....	372
§ 4.4. La rivoluzione infinita.....	376
§ 4.4.1. La libertà del lavoro e il diritto all'assistenza.....	382
<b>Conclusioni. Quali cure per la democrazia?.....</b>	<b>392</b>
Padri, padroni, padreterni.....	393
Un «manicheismo rassicurante»: l'ordine materno della piccola società.....	399
<b>Bibliografia.....</b>	<b>410</b>
Fonti primarie:.....	410
Fonti secondarie:.....	411
Letteratura critica.....	419

## Introduzione.

Di recente il dibattito politico, in modi e con obiettivi diversi, ha messo al centro la *femminilizzazione* della politica e la *cura*, richiamando temi che hanno segnato buona parte della riflessione politica occidentale. Il riferimento alla femminilizzazione, differente e stratificato, si fonda sull'invocazione di un codice alternativo per mezzo del quale pensare nuove articolazioni politiche delle relazioni umane, fondate su logiche altre rispetto a quelle codificate dal dominio<sup>1</sup>. Da questo punto di vista, femminilizzare la politica significa produrre, anche tramite un maggiore accesso delle donne ai ruoli di leadership, un'alternativa all'esercizio *maschile* del potere – verticale e mosso da interessi economici e sociali che richiedono ordini gerarchici – per mezzo della quale innestare la cura reciproca come obiettivo del rapporto sociale; si propone, quindi, un altro modo di pensare l'autorità, che conta sulla femminilità come significante di un ordine della società incompatibile con le logiche repressive e violente, e sulla generalizzazione di un'etica della cura che, storicamente femminile, si liberi della sua connotazione sessuata. Si pongono, però, due questioni: la prima relativa all'idea stessa di femminilità, la seconda alla possibilità di separare la cura dal potere – detto altrimenti, alla possibilità di fare della cura, intesa come spazio di relazioni molteplici in cui intervengono diversi attori, l'ambito di riarticolazione del politico come governo delle società.

Mettendo a tema la subordinazione della donna come presupposto della definizione di femminilità e fondamento del governo *materno* della democrazia, con riferimento al pensiero liberale francese, questa ricerca mira a far emergere il fulcro delle logiche costitutivamente patriarcali del potere politico e sociale moderno. Più di settant'anni fa, nelle prime pagine de *Il secondo sesso*, Simone de Beauvoir elencava le preoccupazioni di uomini e donne che denunciavano il tramonto della femminilità, seguite dal monito «siate donne, restate donne, diventate donne»,

---

<sup>1</sup> Per un'indagine complessiva sul tema condotta da prospettive differenti cfr. la raccolta di saggi curata da Domenico Carbone e Fatima Farina, *La partecipazione politica femminile tra rappresentanza formale e sostanziale*, Francoangeli, Milano, 2019 e I. Giraud, *Féminisme, participation politique des femmes et «publics contestataires»: dépasser la dichotomie privé-public et penser les liens du local au global*, in *Participations*, Vol. 9, 2/2014, p. 263-276. Di femminilizzazione della politica ha parlato spesso la sindaca di Barcellona Ada Colau, ad esempio in un'intervista al quotidiano La Repubblica l'8 luglio 2016: «Femminilizzare significa questo, per me: c'è un modo non maschile ma maschilista di fare politica - verticale autoritario di comando - e c'è un altro un modo dove l'autorità non viene dall'imposizione ma dal riconoscimento. Quando gli altri ti riconoscono che sei utile. Per decenni la società maschilista e capitalista ha messo al centro il potere, l'accumulazione, i soldi. Penso che oggi ci siano sempre più donne e uomini pronti a mettere al centro la cura». Il termine *femminilizzazione*, però, è utilizzato nella sociologia del lavoro, per indicare l'entrata sempre maggiore delle donne nel mercato del lavoro e la trasformazione di interi settori di questo mercato che ne deriva, in termini di riduzione dei salari e precarizzazione dei contratti, oltre che la sussunzione progressiva e la messa a valore di ambiti prima esclusi dal mercato, quelli in cui si esercita il lavoro riproduttivo e di cura, e il suo legame con le catene globali della cura. Sul tema cfr. almeno S. Sassen, *Notes on the Incorporation of Third World Women into Wage-Labour through Immigration and Off-shore Production*, in *International Migration Review*, Vol. 18, 4/1984, pp. 1144-1167; Eadem, *The Mobility of Labor and Capital*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, F. A. Vianello, *Genere e migrazioni. Prospettive di studio e di ricerca*, Guerini e Associati, Milano, 2014, in particolare il capitolo 1, in cui l'autrice ricostruisce il dibattito sul tema.

e dimostrava che la femminilità «non è mai esistita» in sé e per sé, ma è storicamente un terreno di contesa tra soggetti posti all'interno di relazioni gerarchiche, simboliche e sociali, di potere e di significato<sup>2</sup>. Qualsiasi riflessione sulla femminilizzazione della politica, anche la più radicale, deve interpellare l'idea di femminilità da cui muove, i presupposti che la orientano, gli obiettivi che la guidano e le implicazioni delle categorie che impiega. Per questo motivo, quale che sia l'obiettivo e la premessa da cui muove, l'indagine sui motivi dell'esclusione delle donne e sulle istituzioni sociali che la alimentano – quella matrimoniale *in primis* – chiama in causa il nesso tra società e natura e tra società e famiglia e obbliga a riflettere sulle gerarchie che strutturano entrambe e le connettono. Ancor prima, però, ragionare sull'*esclusione* porta a ritrattare sul termine stesso, che si rivela insufficiente a descrivere i rapporti tra uomini e donne, a maggior ragione quando si guarda al modo in cui differenti condizioni – il colore e la classe – complicano l'idea di femminilità, il suo porsi come unità indifferenziata. Si ha a che fare non solo con un'esclusione, ma con processi differenziati e interconnessi di messa a valore delle donne all'interno della reciprocità: detto altrimenti, andare oltre l'alternativa inclusione-esclusione consente di interrogare la «divisione fondamentale tra il maschile, attivo, e il femminile, passivo» che sostanzia il «rapporto sociale di dominio» che si presenta come il naturale e neutrale *ordine delle cose*<sup>3</sup>. La riflessione sulla cura è paradigmatica da questo punto di vista: terreno di scontro primario per il femminismo marxista e operaista, perché identificata con quel lavoro domestico e riproduttivo assegnato alle donne in nome di una loro pretesa predisposizione naturale, che costituisce l'ingranaggio patriarcale del «rapporto sociale» di capitale, la cura di recente è presentata come un modello di azione politica eticamente orientata al prendersi cura degli altri, della società e dell'ambiente in cui si vive<sup>4</sup>. Ad entrare in gioco è la diversa considerazione della differenza sessuale e del suo rapporto con gli assetti proprietari, le gerarchie sociali - a partire da quelle razziali che organizzano i flussi di lavoro – e le dinamiche di costituzione del potere politico<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2016, p. 19.

<sup>3</sup> P. Bordieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 2021, pp. 30 e 16.

<sup>4</sup> K. Marx, *Il capitale*, UTET, Milano, 2017, p. 955. Il testo emblematico per la prospettiva marxista operaista è M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale* (1972), da cui sono stati recentemente tratti e ripubblicati due saggi in M. Dalla Costa e A. Curcio (a cura di), *Donne e sovversione sociale. Un metodo per il futuro*, Ombre Corte, Verona 2021. I contributi dei gruppi che hanno animato la campagna transnazionale del salario per il lavoro domestico, in particolare Lotta femminile (Padova), Power of Women Collective (Londra) e il Wages for Housework Committee (New York), nello specifico, rispettivamente, di Mariarosa Dalla Costa, Selma James e Silvia Federici sono centrali nell'elaborazione del concetto di lavoro domestico, cura e riproduzione. Alcune riletture recenti della cura in termini critici si trovano in J. C. Tronto, *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York & London, 2013; N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine, 2017 e The Care Collective in *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Alegre, Roma, 2021. Altrettanto rilevante in questo senso il volume di Stefania Barca, *Forces of reproduction*, Cambridge University press, Cambridge, 2020, dedicato nello specifico all'ecologia.

<sup>5</sup> Per una ricognizione del dibattito sulla riproduzione sociale cfr. T. Bhattacharya (a cura di), *Social reproduction theory. Remapping class, recentering oppression*, Pluto Press, London, 2017, ma si vedano anche riferimenti citati nelle note

Il quadro appena tracciato, per quanto sintetico, mostra che il riferimento alla femminilità è necessariamente «irritante» e aporetico: la ricerca intende dimostrare che queste aporie sono in realtà costitutive della democrazia liberale sin dal momento in cui si è posto il problema del suo governo, e sono oggetto di una contesa accanita che riguarda la femminilità e l'uguaglianza e il legame tra quest'ultima, la differenza e l'ineguaglianza. Una contesa tra chi richiama l'ordine materno come strumento di regolamentazione e cura della società, senza mettere in discussione il suo presupposto, la subordinazione della donna, e chi intende la critica della femminilità come processo politico collettivo che riconosce nell'oppressione patriarcale l'ingranaggio dell'ordine sociale globale<sup>6</sup>. Per focalizzare queste aporie, la ricerca si concentra sul pensiero di Alexis de Tocqueville, forse il principale riferimento francese quando si tratta dell'origine della democrazia e delle sfide poste dal suo governo<sup>7</sup>. Se a questa figura emblematica del pensiero politico moderno sono stati dedicati innumerevoli studi rilevanti, la questione in oggetto è rimasta a lungo ai margini e nella maggior parte dei casi è stata affrontata parzialmente, senza che si cogliesse la funzione determinante della subordinazione della donna nella riflessione sulla democrazia. Lucien Jaume, uno dei massimi studiosi del liberalismo francese, nell'importante volume *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, suggerisce ironicamente alle femministe di ringraziare – e perdonare – Tocqueville, che, senza superare «il livello medio del suo tempo», sperimenta la tensione tra la tradizione e lo spirito borghese, tra inferiorità ed uguaglianza. In questo modo Jaume si unisce all'elenco di interpreti che hanno indicato in Tocqueville una promessa (mancata) di progressismo. Cheryl Welch si spinge oltre: la sua lettura dei capitoli della *Democrazia* su donne e famiglia approda ad un'apologia dell'argomentazione tocquevilliana sulla base della qualità e

---

precedenti e S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004), Mimesis, Milano, 2020. Alcuni elementi di analisi si trovano anche in P. Rudan, *Riproduzione sociale e tecnologie del dominio: capitale, dominio maschile, mobilità*, in *Into the Black Box* (a cura di), *Capitalismo 4.0*, Meltemi, Milano, 2021, pp. 75-91.

<sup>6</sup> Questo il punto di vista assunto negli ultimi cinque anni dal movimento globale Ni Una Menos ed esplicitato nella pratica dello sciopero femminista. Si coglie l'occasione per esprimere il grande debito che chi ha condotto questa ricerca ha nei confronti del movimento. Sulla spinta di quest'ultimo sono stati pubblicati importanti contributi: ci si limita a segnalare C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Bari-Roma, 2019 e L. Cavallero, V. Gago, *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, Ombre Corte, Verona, 2020. Ma si vedano anche i fondamentali contributi di bell hooks, in particolare *Ain't I a woman* (1981) e *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984), e di Gayatri Chakravorty Spivak, in particolare *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (1999), trad. it. P. Calefato (a cura di), Meltemi, Milano, 2004.

<sup>7</sup> Tra i molteplici studi in questo senso almeno A. M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Centro editoriale toscano, Firenze, 1989; N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, il Mulino, Bologna, 1990; M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma, 1996; S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale scientifica, Napoli, 2004; R. Laudani, *Mitopoiesi della rivoluzione francese. La guerra civile americana e le origini della Francia contemporanea*, in T. Bonazzi, C. Galli (a cura di), *La guerra civile americana vista dall'Europa*, il Mulino, Bologna, 2004; H. Brogan, *Alexis de Tocqueville: Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, London, Profile Books, 2006; L. Jaume, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris, 2008; S.S. Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: the Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Berkeley, 2009 e E. Atanassow, R. Boyd (a cura di), *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

della stima che l'autore riconosce a poche eccezionali donne incontrate nel corso della vita<sup>8</sup>. In modo paradossalmente simile, Marcel Gauchet ha espresso stupore per la negazione dell'eguaglianza tra uomo e donna in Tocqueville, definendo quei capitoli un «esempio impressionante dell'arretramento di un autore rispetto alle sue stesse premesse intuitive»<sup>9</sup>. Un ulteriore esempio, particolarmente rilevante, è l'interpretazione proposta da Agnes Antoine in *L'impensé de la démocratie* (2003), per la quale Tocqueville preconizza un principio femminile, fonte di legami non segnati dal dominio oppressivo tipicamente *maschile*, facendone un riferimento per l'idea di femminilizzazione della politica indicata all'inizio<sup>10</sup>. Questa ricerca, invece, senza voler far aderire Tocqueville ad un progressismo di cui spesso sfugge la direzione, analizza le implicazioni sociali e politiche della subordinazione della donna per la costituzione della democrazia; l'obiettivo è portare alla luce la necessità della subordinazione della donna all'interno della famiglia, nucleo di trasmissione dell'ordine proprietario, per la formulazione della «scienza politica nuova per un mondo tutto nuovo» – il compito assunto da chi spalanca gli occhi sull'«abisso» aperto dal movimento rivoluzionario e irreversibile della democrazia<sup>11</sup>. In altre parole, l'obiettivo della ricerca è mostrare che la *donna*, alla luce della funzione domestica che, per mezzo del matrimonio, la qualifica come tale, è uno dei principali, se non il principale, ingranaggio della democrazia regolata e tranquilla, ciò che la contiene all'interno di un ordine morale grazie al quale l'individuo proprietario può realizzare la sua libertà nella società. Rifuggendo l'imbarazzo che rischia di provocare il riferimento al progressismo, si può apparentare Tocqueville a coloro che, «troppo penetrati dall'ideale democratico per non riconoscere in tutti gli esseri umani degli uguali», stratificano e ordinano l'eguaglianza per mezzo della differenza per poter fare i conti con essa<sup>12</sup>.

L'indagine su questo tema, però, richiede necessariamente di tenere in considerazione anche la riflessione di quel Gustave de Beaumont che ha accompagnato Tocqueville in buona parte dei suoi viaggi, delle sue riflessioni e delle battaglie politiche nelle colonie e in patria, condividendo anche la stesura di *Du système pénitentiaire*. Autore e uomo politico a cui è stata dedicata un'attenzione significativamente minore, Beaumont si rivela coesenziale per il tema in esame: le sue due opere maggiori, il romanzo-saggio *Marie* (1835) e i due corposi volumi de *L'Irlande*

---

<sup>8</sup> L. Jaume, *Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, Paris, 2008, p. 165. C. B. Welch, *Beyond the Bon Ménagement*, in E. H. Botting, J. Locke (a cura di), *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*, The Pennsylvania State University, PA, 2009, pp. 19-46.

<sup>9</sup> M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, cit., p. 63.

<sup>10</sup> A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, 2003.

<sup>11</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (a cura di G. Candeloro), Rizzoli-Mondadori, Milano, 2018 (d'ora in poi DA seguito da numero di pagina), p. 22. Sulla società come ordine intesa come esito della cancellazione degli ordini di antico regime e sulla necessità di «approntare in maniera decisa e irrinunciabile i percorsi per istituzionalizzare i luoghi del disordine, come possono essere il lavoro, la città o la famiglia», cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata, 2010, p. 10.

<sup>12</sup> S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 29.



(1839), infatti, fungono da contraltare delle riflessioni di Tocqueville, soprattutto per quanto riguarda il ruolo del matrimonio nello scontro razziale negli Stati Uniti, alla luce del quale l'autore delinea il suo ideale di *donna*<sup>13</sup>. L'impegno comune in Algeria e nel contesto della Rivoluzione del 1848, invece, è indice della condivisa necessità di pensare congiuntamente ordine familiare e ordine sociale, facendo del primo, rispettivamente, lo strumento di fondazione o di ristabilimento del secondo. Poiché i due autori, a seconda delle necessità dettate dai temi trattati, vengono affrontati separatamente o congiuntamente, questo lavoro risponde anche all'obiettivo di ampliare le prospettive critiche su Beaumont indipendentemente dal suo rapporto con Tocqueville – è il caso, ad esempio, della circolazione *americana* di *Marie* (1835) – e getta le basi per nuovi cantieri di ricerca. Per mostrare il fondamento patriarcale dell'ordine materno che deve prendersi cura della democrazia, quindi, questa ricerca non approfondisce solo un aspetto poco considerato negli studi tocquevilliani, ma dimostra la rilevanza di Beaumont e indaga un'altra questione spesso nominata ma mai trattata: le donne, infatti, sono indicate come uno dei tanti gruppi sociali emarginati a cui Beaumont ha dedicato le sue attenzioni – accanto ai neri, ai nativi americani, agli irlandesi e ai poveri – ma non c'è traccia di uno studio sulla funzione della donna e della differenza sessuale nella purificazione degli istinti industriali e appropriativi legati geneticamente alla democrazia<sup>14</sup>.

### **Alcune indicazioni di metodo e di merito.**

Prima di entrare nel merito dell'articolazione dei capitoli è necessario definire il quadro metodologico in cui si muove la ricerca, a partire da una considerazione che riguarda il mutamento parziale di prospettiva che l'ha segnata. In origine, infatti, l'indagine sui testi degli autori e sul contesto storico in cui sono inserite le loro riflessioni è stata guidata dall'intuizione foucaultiana sulla necessità di *difendere la società* che segna la fase post-rivoluzionaria: Tocqueville e Beaumont, infatti, muovono innegabilmente dalla consapevolezza che la società democratica rischia di tramutarsi in un campo di tensioni molteplici che emanano potenzialmente da ogni individuo<sup>15</sup>. Negli anni di attività di Tocqueville e Beaumont, lo stato sociale democratico, in

---

<sup>13</sup> Se il numero di studi critici di rilievo dedicati a Tocqueville nell'ultimo secolo e mezzo è quasi incalcolabile, quelli su Beaumont sono molto pochi anche se di rilievo, e nella maggior parte dei casi tendono a ragionare all'interno del confronto con Tocqueville; si veda A. Hess, *Tocqueville and Beaumont*, Palgrave 2018; M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2011 (d'ora in poi *Beaumont*); F. Gallino, *All but the form is serious. Slavery, racism and democracy in Gustave de Beaumont's Marie*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Vol. 53, Giugno 2019.

<sup>14</sup> Ad elencare le donne come uno dei gruppi studiati da Beaumont A. Hess, *Tocqueville and Beaumont*, cit., pp. 11, 125 e 135, ma anche, L. Guellec, *Marie, romanzo? Le lezioni letterarie di Gustave De Beaumont*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont*, cit. p. 74. Ad accennare alla questione femminile in *ibi* sono S. Chignola (pp. 102-103) e M. T. Picchetto (pp. 282-283). Si rimanda al §4 del capitolo 1 e al capitolo 2 per il dettaglio degli altri studi sul tema.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società* (1976), Feltrinelli, Milano, 2009.

effetti, si presenta anche come un tessuto di marginalità che minaccia le premesse e la tenuta della democrazia, ed entrambi si pongono l'obiettivo di difendere la società dalla costituzione che si è data, in modo che ciò che la frammenta smetta di prodursi come tale (è il caso dei vizi e delle passioni delle classi popolari) o che sia reinvestito in un'economia che ha un riflesso sociale nei termini della protezione (è il caso della riforma del sistema penitenziario). Da questo punto di vista, la lezione foucaultiana rimane imprescindibile, perché consente di inquadrare la tensione tra Stato moderno e governo – suggerendo di guardare al primo come una «peripezia» del secondo, e non viceversa, e di analizzare le trasformazioni dell'«economia dell'obbedienza» in questa fase – e tra società, individuo e libertà, che si realizza nella transizione *amministrativa* del potere a cui Tocqueville e Beaumont dedicano una parte consistente delle loro riflessioni<sup>16</sup>. L'analisi dell'oggetto specifico di questa ricerca, però, richiede di fare tesoro della lezione foucaultiana per guardare oltre ad essa: indagare la posizione subordinata della donna e l'insieme di argomenti, discorsi, immagini che legittimano quella subordinazione all'interno di un quadro dominato dall'eguaglianza, infatti, significa portare alla luce la relazione gerarchica nascosta o dissimulata che consente allo Stato moderno di costituirsi come tale e di dare forma, allo stesso tempo, alla società e alla funzione di governo che agisce su essa per ordinarne i rapporti<sup>17</sup>. Inoltre, come si chiarirà a breve, la rilevanza qui assegnata allo spazio atlantico e coloniale di formulazione e circolazione dei concetti moderni obbliga a riconoscere le differenti articolazioni del rapporto tra Stato, governo e società all'interno di un medesimo quadro, quello della rivoluzione democratica come orizzonte della civilizzazione. Queste articolazioni dipendono dai differenti *points de départ* della rivoluzione, a cui vanno ricondotte le differenti funzioni attribuite alle donne e le valutazioni sui diversi modi di produrre l'adesione all'ideale di donna che presiede

---

<sup>16</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1978), Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 183 e 172. Su questi temi foucaultiani cfr. S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in *Rivoluzioni Molecolari*, 2/2017, pp. 57-84, ma con riferimento a Tocqueville soprattutto Idem, *Fragile cristallo*, cit. in particolare la terza parte, pp. 379-527, ma anche, con riferimento alla questione carceraria, M. Perrot, *Alexis de Tocqueville e le prigioni, ovvero: il cattivo odore del liberalismo*, in *Aut-Aut*, Vol. 193, 1983, pp. 119-132.

<sup>17</sup> Ci si colloca, quindi, nella linea di ricerca inaugurata da Carole Pateman nel suo volume *Il contratto sessuale* (1988), Moretti & Vitali, Bergamo, 2015, che peraltro richiama la *Storia della sessualità* di Foucault in *ibi*, p. 47. A questa prospettiva di ricerca può essere riferito anche il volume di Susan Moller Okin, *Women in Western political thought*, pubblicato in realtà quasi dieci anni prima del testo di Pateman, che in una certa misura anticipa; per un confronto tra gli approcci delle due autrici cfr. della stessa Okin, *Review of Feminism, the Individual, and Contract Theory*, by Carole Pateman, in *Ethics*, Vol. 100, 3/1990, pp. 658–69 e G. Binion, *On Women, Marriage, Family, and the Traditions of Political Thought*, in *Law & Society Review*, Vol. 25, 2/1991, pp.445–461. Si vedano anche A. D. Stanley, *From Bondage to Contract: Wage, Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; N. Fraser, *Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract*, in *Social Text*, Vol. 37, 1993, pp. 173–81; C. Keating, *Framing the Postcolonial Sexual Contract: Democracy, Fraternalism, and State Authority in India*, in *Hypatia*, Vol. 22, 4/2007, pp. 130–145; D. Richardson, *Rethinking Sexual Citizenship*, in *Sociology*, Vol. 51, 2/ 2017, pp. 208-224. Sull'ordine non come *residuo* ma come forma politica «della sicurezza e del controllo della popolazione» cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 19 e ss.

all'ordine della società<sup>18</sup>. Detto in altri termini, e richiamando sinteticamente una delle questioni che attraversano questo lavoro, Tocqueville e Beaumont guardano all'America perché consapevoli che il punto di partenza coloniale da cui muove la rivoluzione democratica nel Nuovo Mondo ne determina lo svolgimento e, in parte, le prospettive future<sup>19</sup>: in tutti i contesti analizzati, nelle colonie e nelle metropoli, la condizione della donna è parte integrante del processo di istituzione e regolamentazione della democrazia, ma è con riferimento all'America che, in modi diversi, Tocqueville e Beaumont definiscono la forma della femminilità necessaria a svolgere questo compito.

Come accennato, si è scelto di abbandonare ogni riferimento all'ipotetico progressismo dei due autori, o dell'uno e non dell'altro: visto il tema trattato, infatti, si corre il rischio di misurare ogni arretramento o avanzamento all'interno di un ambito di discussione solo maschile, appiattendolo quest'ultimo sulla scorta della giustificazione che vede in ogni autore chiave del pensiero politico moderno un «uomo del suo tempo»<sup>20</sup>. Inoltre, ragionare in questi termini rende difficile riconoscere due questioni che, invece, hanno guidato questo lavoro: la prima riguarda l'analisi della subordinazione della donna non come una peripezia nel ragionamento su un tema altro – la democrazia e il suo governo – ma come il punto di partenza, ciò che qualifica quel ragionamento determinandone lo svolgimento. La seconda questione, invece, è relativa alle donne che di quel *tempo* sono parte integrante e che vengono spesso e volentieri silenziate: un silenziamento che è parte del ragionamento sulla democrazia e che consente a Tocqueville e Beaumont di definire degli ideali di donna, squalificando ogni intento polemico e rivoltoso come impolitico o destinato al fallimento. In questa sede, si è scelto di guardare al pensiero politico di alcune donne dell'epoca come a uno dei poli di una battaglia che non riguarda solo il nome di donna e la condizione delle donne nelle società, ma investe i principi della democrazia imponendo loro molteplici e inaspettate torsioni. Questo approccio consente, inoltre, di ricostruire i riferimenti, storici e culturali, anche femminili, di Tocqueville e di Beaumont, e di mostrare che la polemica in cui sono parte in causa non conta semplicemente due posizioni contrapposte e fisse, ma una molteplicità di poli, non necessariamente ordinati dal sesso o dal colore. In questo modo, l'esperienza dell'abolizionismo femminile nero si rivela costitutivamente differente da quella dell'abolizionismo femminile bianco e di quello maschile, così come le

---

<sup>18</sup> Il problema del punto di partenza è analizzato nel capitolo 3. Si richiama qui la bibliografia sul tema: C. B. Welch, *De Tocqueville*, Oxford University Press, 2001, pp. 55-60 e 122-132; R. Isay, *Les oracles d'Alexis de Tocqueville*, in *Revue Des Deux Mondes*, 1959, pp. 48-65 e B. Sparrow, *The Other Point of Departure: Tocqueville, the South, Equality, and the Lessons of Democracy*, in *Studies in American Political Development*, Vol. 33, 2/2019, pp. 178- 208.

<sup>19</sup> Sul tema cfr. M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, cit.

<sup>20</sup> Le prospettive di John Stuart Mill (a cui Tocqueville e Beaumont rimangono legati da un rapporto di confronto e amicizia per decenni), William Thompson, William Lloyd Garrison, Frederick Douglass e ancora prima di Condorcet, per citare solo alcuni nomi, mostrano chiaramente la complessità del dibattito sui diritti della donna e sulla sua condizione domestica, sociale e politica.

proposte delle donne delle classi proletarie francesi illuminano la distanza dall'argomentazione della maternità repubblicana diffusa nelle classi borghesi, ma anche dalle posizioni di Fourier, Saint-Simon, Enfantin.

È all'interno di questa complessità di posizioni che si articola la «lotta semantica» sulla ridefinizione dei concetti di eguaglianza, diritti, libertà, proprietà, emancipazione, schiavitù, civilizzazione<sup>21</sup>. Si tratta, in altre parole, di identificare le parti che partecipano a questa lotta, la cui posta in gioco è la definizione del contenuto sociale e politico di concetti per mezzo dei quali si cerca di «pianificare il futuro» incidendo polemicamente sul presente. Analizzare la funzione svolta dalla donna nella costituzione e nella regolazione dell'ordine democratico, quindi, porta necessariamente ad affrontare le questioni che la frattura rivoluzionaria impone all'ordine del giorno, a partire dall'impatto della sovranità sul «problema della società», che si articola in modi diversi sulle due sponde dell'Atlantico e all'interno dello spazio coloniale mediterraneo<sup>22</sup>. La diffusione dei concetti di libertà ed eguaglianza, togliendo di mezzo la possibilità di riferirsi a insiemi statici – i ceti – come fondamenti della legittimità del potere politico verticale, e introducendo, al suo posto, la logica dell'autorizzazione del rappresentante del popolo su base volontaria, impone di «ordinare in nuovo modo le masse non più articolate in ceti»<sup>23</sup>: la battaglia sul significato di eguaglianza, libertà, civilizzazione è parte integrante di questa necessità ordinativa, nella misura in cui dal diverso significato attribuito a queste parole derivano modi diversi di pensare quell'ordine. Richiamando i termini usati da Reinhart Koselleck per definire il rapporto tra storia dei concetti e storia sociale, i nuovi significati attribuiti a vecchie parole e i neologismi conati nella fase post-rivoluzionaria servono alle parti in causa per interpellare e modificare lo spazio di esperienza e per aprire «nuovi orizzonti di aspettativa»<sup>24</sup>. È a quest'altezza che la funzione politica e sociale della donna diventa oggetto di un conflitto che, in tutti i contesti, riguarda la possibile articolazione dei rapporti nella società post-rivoluzionaria e industriale, composta da individui astrattamente uguali e liberi e segmentata da bisogni e desideri nuovi: nel momento in cui l'eguaglianza moderna – e l'atomizzazione individuale che ne deriva – diventa oggetto di critica da parte di chi ne è programmaticamente esclusa, si avverte la necessità di

---

<sup>21</sup> R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di S. Chignola, Clueb, Bologna, p. 96.

<sup>22</sup> S. Chignola, *Il potere tra società e Stato*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 2009, p. 317.

<sup>23</sup> R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 96. Ma sulla Rivoluzione francese come momento di messa alla prova della moderna logica della sovranità, in rapporto alla logica costituzionale che la innerva cfr. anche G. Duso, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in *Il potere*, cit., pp. 203-211, ma anche Idem, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 158-200. Ma il tema è ampiamente ed efficacemente trattato anche da A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese, 1992, in particolare pp. 223-287.

<sup>24</sup> R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 95. Sulla questione con uno sguardo alle sfide della contemporaneità cfr. anche il recente saggio di S. Chignola, *La storia dei concetti alla prova del mondo globale. Punto di vista, temporalità, spazializzazione*, in *Filosofia politica*, 3/2020, pp. 517-534, in particolare pp. 522-523.

riaffermare la separazione tra sfera pubblica e privata da cui dipende l'istituzione della sovranità e il suo legame con gli individui. Poiché la rivoluzione dell'eguaglianza rende inservibile ogni modello e riferimento passato e giunge a lambire persino la relazione, considerata gerarchica *per natura*, tra uomo e donna, la discussione sull'eguaglianza tra i sessi, o sull'irriducibilità della loro differenza, diventa parte integrante della lotta semantica richiamata. Mentre molte donne invocano la loro eguaglianza rispetto agli uomini per liberarsi da una relazione di dominio ancora *feudale*, altre e altri – tra questi Tocqueville e Beaumont – si adoperano a dimostrare la possibilità di conciliare eguaglianza e differenza sessuale e il rapporto necessario tra questa conciliazione, l'ordine morale della società e lo spazio politico (maschile) della cittadinanza. Detto altrimenti, dalla condizione domestica e sociale delle donne dipende la *qualità* della democrazia, vale a dire il rapporto con la sua “natura” rivoluzionaria: emendare quest'ultima e ricondurre l'eguaglianza all'interno di confini specifici, identificati dalla figura del cittadino proprietario e dalla relazione partecipativa che lega gli individui alla società come opera della loro forza collettiva, significa identificare il fermento femminile, a cui è legato ogni fermento rivoluzionario, con il disordine morale.

Queste considerazioni suggeriscono anche l'ottica a partire dalla quale è condotta la ricerca, vale a dire quella della storia dei concetti come storia sociale<sup>25</sup>: si intende «comprendere i conflitti sociali e politici del passato collocandoli nel *medium* della delimitazione semantica tipica dell'epoca considerata», riconoscendo nei termini chiave del dibattito sul nesso tra donna e democrazia «espressioni fondamentali cariche di contenuti sociali o politici», che agiscono doppiamente, come *indicatori* del mutamento storico imposto dalla rivoluzione democratica e come *fattori* di quel mutamento, che diventano tali proprio perché oggetto di dibattito<sup>26</sup>. Ciò significa che *donna* è inteso come un concetto politico, perché l'analisi della contesa sul suo significato consente di comprendere la fase storica studiata e il pensiero degli autori scelti come chiave d'accesso ad essa, di riconoscere nella lotta semantica intorno a quel termine una parte fondamentale della definizione della concettualità politica moderna – dei concetti di rivoluzione, libertà, eguaglianza e democrazia in particolare – e, infine, perché quel termine è un fattore del mutamento storico – o quanto meno il fulcro di differenti tentativi di preconizzare nuovi orizzonti di aspettativa<sup>27</sup>. Nello specifico, questa ricerca si propone di valutare la funzione di

---

<sup>25</sup> Sulla ricezione della Begriffsgeschichte in Italia cfr. S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 87-94.

<sup>26</sup> R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, cit., p. 97, corsivi nel testo, e Idem, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe* (1972), in *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, 1/2011, pp. 1-37: p. 8. S

<sup>27</sup> Il riferimento è il recente volume di Paola Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna, 2020, dedicato al concetto di donna e alla necessità di intendere il termine in questo senso e di seguirne la *storia*; è Rudan, in *ibi*, pp. 9-10, a prendere le mosse dalla critica di Koselleck, che aveva escluso che la coppia uomo e donna fosse una coppia concettuale intendendoli, invece, come i termini che descrivono l'umanità intera nella sua

questo concetto nelle tensioni e nei conflitti che scuotono gli spazi politici esaminati da Tocqueville e Beaumont; si intende, quindi, mettere in luce i due lati della contesa sociale e politica – e per questo semantica – sul termine donna in una fase specifica e in una molteplicità di contesti. Donna è un concetto politico perché gli effetti di ordine o di disordine sortiti dalle posizioni e dalle rivendicazioni delle donne sono assunti dai due autori sia come indicatori di una tensione comune a tutti quegli spazi politici, quella imposta dalla rivoluzione democratica che detta ormai i tempi e i modi della Storia globale presente e futura, sia come fattori del governo della rivoluzione democratica stessa.

Da questo punto di vista, si spiega la scelta di non ricorrere al termine «genere», preferendogli il riferimento al sesso e alla differenza sessuale per descrivere le condizioni delle donne che gli autori analizzano e di cui condividono o respingono – a seconda dei casi e delle necessità – le implicazioni. Non si tratta di riproporre l'identificazione degli esseri umani con il sesso biologico di cui proprio le teorie sul genere hanno mostrato gli inequivocabili limiti<sup>28</sup>. L'obiettivo, invece, coerentemente con le premesse metodologiche appena enunciate, è mostrare l'operatività della differenza sessuale come presupposto del potere politico moderno e principio di organizzazione della società. Da questo punto di vista, è utile richiamare alcune considerazioni svolte da Michèle Riot-Sarcey nell'introduzione al volume *La démocratie à l'épreuve des femmes*, muovendo proprio da Tocqueville. Riot-Sarcey fa notare che lo slittamento, indagato ad esempio da Pierre Rosanvallon, da un mondo organizzato verticalmente a quello costituito dagli individui moderni richiede l'esclusione della donna dal concetto politico di individuo, il cui significato è inverteo da quello di sovranità moderna. La rottura tra i sessi, quindi, va di pari passo con la frattura prodotta dalla teoria della sovranità moderna, identificata con il momento di nascita del "genere" come costruito sociale fondato su giustificazioni pretese naturali; il rischio, secondo Riot-Sarcey, è ridurre la molteplicità delle rivendicazioni delle donne e le differenti posizioni sociali che determinano la loro condizione sessuata all'esclusione dal suffragio, disconoscendo così lo spazio

---

naturalità. Ma sulla necessità di usare *donna* per riconoscere l'iscrizione di una «costruzione sociale e politica, ancorché patriarcale, di ciò che significa essere maschi e femminile» da parte degli autori chiave della modernità C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., p. 49-50.

<sup>28</sup> Anche su questo aspetto le indicazioni di Rudan sono particolarmente preziose, cfr. *Donna*, cit., p. 11-12. Gli studi sul genere come categoria e sul suo rapporto con il sesso, la sessualità, e l'identità di genere sono estremamente variegati e numerosi, ma i due riferimenti principali sono gli articoli di Gayle Rubin, in particolare *The traffic in women: notes on the Political economy of sex*" (1975), raccolti in *Deviations: a Gayle Rubin reader*, Duke University Press, Durham, 2012, le ricerche di Judith Butler, in particolare *Gender trouble: feminism and the subversion of identity* (1989), tradotto in Italia Sergia Adamo con il titolo *Questione di genere : il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari, 2018, ma anche il saggio di Joan Wallach Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in Eadem e I. Fazio (a cura di), *Genere, politica, storia*, Viella, Roma, 2013. Proprio Scott, in *ibi*, p. 36, ricorda che «la parola "genere" sembra essere diventata particolarmente utile via via che sono andati proliferando gli studi sul sesso e sulla sessualità, poiché offre un modo per differenziare la pratica sessuale dai ruoli sociali assegnati alle donne e agli uomini. [...] L'uso di "genere" pone in evidenza un intero sistema di relazioni che può includere il sesso, senza però esserne direttamente determinato o direttamente determinante la sessualità».

che hanno rivendicato nella storia politica, spesso facendo un uso strategico e a tratti perfino «paradossale» della differenza sessuale che quell'esclusione presuppone<sup>29</sup>.

La riflessione sul genere e sul sesso, quindi, chiama in causa quella sulla costruzione degli insiemi sociali, rispetto ai quali le donne sono «una collettività volatile», in seno alla quale possono occupare posizioni molto differenti, definite prevalentemente dalla razza – che, come si mostra nel secondo capitolo, è stata frequentemente usata per definire l'ideale *donna* – e dalla classe, differenze che complicano l'omogeneità patriarcale sintetizzata dal genere. Se *genere* è una categoria con cui si identifica un'immagine che informa le relazioni sociali, e quindi consente di riconoscere «il manifestarsi dei rapporti di potere», in questa ricerca il ricorso al sesso e alla differenza sessuale permette di sottoporre a critica quell'immagine e, indagandone la parzialità, ne mostra la storicità<sup>30</sup>. Guardando alla differenza sessuale che sostanzia l'immagine della donna e la definizione dell'ordine sociale, si vede che *la donna*, nei fatti, non esiste, perché *le donne* sfuggono e si sottraggono costantemente a quel modello – alla costruzione di genere – che presiede al preteso buon funzionamento della società. Anche se Tocqueville e Beaumont, ciascuno a suo modo, decretano degli ideali di donna che, a seconda degli spazi politici, hanno a che fare con la fondazione, la purificazione e il governo delle società – quindi propongono quelle che, a tutti gli effetti, si possono definire “costruzioni di genere” – ciò che preme sottolineare è lo spessore storico di queste costruzioni, che reagiscono a fenomeni sociali e politici complessi in cui il *disordine* permanente – sessuale, razziale, proletario, coloniale – si contrappone all'ordine dei generi.

Rimangono due elementi da considerare. Si è già fatto cenno alla tendenza *paradossale* di alcune donne, nello specifico di alcune abolizioniste bianche come Lydia Maria Child o attiviste vicine

---

<sup>29</sup> M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Albin Michel, Parigi, 1994, pp. 16-19. In *ibi*, p. 18, Riot-Sarcey fa riferimento a Pierre Rosanvallon che, in *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, p. 401, scrive che le donne non sono mai state un movimento sociale: «nella misura in cui la conquista del potere da parte di un gruppo sociale è considerata come un dato iscritto nell'idea fondatrice di eguaglianza civica degli individui», seguendo il ragionamento di Rosanvallon, le donne sono escluse necessariamente dalla politica. Questa critica sottintende l'analisi della questione proposta da Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, in cui emerge la difficoltà di guardare alle donne come una categoria sociale - una difficoltà che non si riscontra, invece, nel caso della classe o delle persone nere - e di assumere la loro azione come una delle tante che, proprio a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, vuole portare a compimento le premesse insiste nell'eguaglianza, in S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 23-25. Sul genere come costruzione sociale, o meglio come categoria usata «per designare i rapporti sociali tra i sessi rifiutando «ogni spiegazione di ordine biologico», cfr. J. W. Scott, *Gender and the politics of history*, Columbia University press, 1988, ed. it. *Genere, politica, storia*, cit., p. 36. Il termine *paradossale* richiama la lettura proposta da Joan Wallach Scott in *La citoyenne paradoxale*, Albin Michel, Paris, 1998. Sull'interdipendenza genetica del concetto moderno di individuo e di quello di sovranità, che va riferita ad Hobbes, cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, cit.

<sup>30</sup> J. W. Scott, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, cit., p. 52. Sui differenti usi descrittivi del genere cfr. *ibi*, pp. 35-37. Vinzia Fiorino, nel suo recente volume *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Viella, Roma, 2021, richiama l'uso della categoria *genere* di Joan Wallach Scott, a cui ha peraltro dedicato uno studio (Eadem, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica. Il saggio di Joan Scott 25 anni dopo*, in *Italia Contemporanea*, Vol. 281, 2016, pp. 154-166), focalizzandosi proprio sull'aspetto culturale e sociale delle identità di genere e sulla «capacità performativa» della produzione discorsiva sul corpo e il sesso, in *ibi*, pp. 16.

al sansimonismo come Eugénie Niboyet, ad utilizzare strategicamente il lessico e gli argomenti della maternità e del ruolo delle donne nella sfera domestica per rivendicare l'accesso alla sfera politica; si tratta di una dialettica certamente *rischiosa*, ma che si è rivelata efficace per ampliare i confini della sfera domestica, per facilitare la presa di posizione nei confronti della schiavitù – intesa anche come sistema di desessualizzazione e cancellazione della famiglia – e per premere ai confini delle categorie e dei concetti su cui si basa l'esclusione delle donne, a partire da quello di individuo<sup>31</sup>. Il secondo elemento può essere inteso come una *reazione* al primo e si può spiegare con un esempio: tra le abolizioniste nere, alcune insistono sul tipo specifico di oppressione patriarcale a cui sono sottoposte e a cui reagiscono in nome della loro “appartenenza razziale”. In altri termini, l'esperienza di oppressione patriarcale subita dalle donne nere non equivale a quella delle donne bianche, e lo stesso vale per l'articolazione del discorso sulla liberazione: mentre molte donne bianche, pur consapevoli della subordinazione di cui sono oggetto, fanno della mancata esperienza della maternità e delle gioie coniugali l'origine della *defemminilizzazione* della donna nera, molte donne nere fanno notare che è proprio il loro essere donne a rendere specifica la violenza razziale che subiscono, che si rivela così strutturalmente condizionata da quella patriarcale. Dirsi *donne*, quindi, consente loro di sottolineare questa connessione e di mostrare la sua portata nell'organizzare la società schiavista, ma anche di reagire alla costruzione di genere, che, come emerge dall'analisi di *Marie* di Beaumont condotta nel secondo capitolo, prevede l'esclusione delle donne nere dall'insieme delle donne. Sospendendo l'uso della categoria «genere», quindi, è possibile individuare la complessità dei tentativi di rifiuto e di sottrazione dal dominio che essa prescrive, e ricondurre quella complessità alla tramatura storica dei movimenti sociali e politici che scavano la rivoluzione democratica dall'interno, negli Stati Uniti come in Europa. Tra questi, l'abolizionismo bianco e nero appena citati, con cui Beaumont e Tocqueville continuano a confrontarsi anche dopo il loro rientro in Francia, rappresentano una sfida continua ai concetti politici moderni, di cui mostrano la parzialità sottesa alla pretesa universalità<sup>32</sup>.

Proprio la centralità assegnata alla schiavitù, alla razza come categoria sociale e alla colonizzazione collocano questa tesi nel quadro della storia globale dei concetti moderni, nella misura in cui quest'ultima distende e complica le indicazioni koselleckiane appena richiamate. Il termine «globale» non designa la semplice estensione spaziale dei confini del pensiero e delle tradizioni costituzionali che si impongono sulla scena del moderno, o la registrazione di una

---

<sup>31</sup> Sui *rischi* in cui si incorre richiama le argomentazioni legate alla maternità, e quindi a ciò che definisce biologicamente la donna come tale, cfr. B. Casalini, *I rischi del 'materno'*, Edizioni Plus, Pisa, 2004 e cfr. *infra*, Capitolo 1, § 3.1. Ma si veda anche bell hooks, M. Naidotti, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, Tamu edizioni, Napoli, 2020., pp. 35-40 e 204-206.

<sup>32</sup> Sul tema cfr. R. Laudani, *Introduzione*, in Idem, *La libertà a ogni costo*, La Rosa, Torino, 2007 e R. Laudani, L. Ravano, *La tradizione radicale nera come teoria critica dei concetti politici moderni. Due esempi*, in *Filosofia politica*, 3/2017, pp. 413-426.



convergenza temporale tra i processi di colonizzazione del Diciannovesimo secolo e l'età delle rivoluzioni – e quindi con i processi di costituzionalizzazione dello Stato moderno e della funzione di governo. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che lo spazio in cui si sviluppa la lotta semantica e l'azione storica, politica e sociale dei concetti moderni, compreso quello di donna, non è confinato all'Europa, ma è da sempre atlantico e coloniale. Detto in altri termini, per fare la storia del concetto moderno di Stato, di democrazia e di Storia bisogna guardare al mondo atlantico e alle pratiche di conquista e di governo degli spazi coloniali perché in quei contesti si sviluppano resistenze e processi a cui la formulazione di quei concetti va riferita<sup>33</sup>. Ciò consente di identificare «la trappola eurocentrica», la tendenza *auto-narrativa* della modernità politica, dove l'esperienza europea funge da parametro di definizione di quelli che sono considerati i concetti fondamentali<sup>34</sup>. Una tendenza, questa, a lungo presente anche negli studi tocquevilliani, che hanno spesso lasciato ai margini la riflessione coloniale dell'autore, con l'esito, nuovamente, di definire Tocqueville «un uomo del suo tempo»; da alcuni decenni, anche sulla scorta degli studi postcoloniali e delle riflessioni sulla necessaria *distensione* della storia dei concetti, è stata messa in luce l'interdipendenza tra la «questione algerina» e l'elaborazione della riflessione del Normanno sulla democrazia<sup>35</sup>.

Tocqueville e Beaumont costituiscono un riferimento per certi versi eccezionale da questo punto di vista, per due motivi: in primo luogo perché esaminano l'azione presente e futura della rivoluzione democratica in una molteplicità di spazi politici *extraeuropei* – l'Algeria, per quanto fondamentale, è solo una delle colonie con cui si confrontano –, il che permette di tracciare linee di continuità e di discontinuità che incidono sull'esercizio della funzione di governo anche in Francia. In secondo luogo, perché, nella misura in cui, per entrambi, i principi della rivoluzione democratica devono valere in patria e in colonia, questa molteplicità complica la logica duale di matrice lockiana, in base alla quale lo Stato nazione fondato sul diritto e sull'obbedienza volontaria è l'immagine di ordine contrapposta al disordine coloniale, dove regna la legge della spada<sup>36</sup>. Da un lato, infatti, il disordine coloniale si mostra incoercibile nei fatti, con le rivolte

---

<sup>33</sup> Sul tema cfr. P. Gilroy, *The black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma, 2003; A. Bogues, R. Laudani (con I. Consolati), *Theses For A Global History Of Political Concepts*, disponibile su <https://aghct.org/political-concepts-thesis>. Con riferimento alla possibilità di ricorrere alla storia globale dei concetti con riferimento alle questioni poste dalla contemporaneità cfr. S. Chignola, *La storia dei concetti alla prova del mondo globale*, cit.

<sup>34</sup> A. Bogues, R. Laudani (con I. Consolati), *Theses For A Global History Of Political Concepts*, tesi 4 e 5.

<sup>35</sup> Al tema è dedicato il capitolo 3. A questa altezza ci si limita a ricordare gli studi di Domenico Letterio, in particolare *Tocqueville ad Algeri. Il filosofo e l'ordine coloniale*, Il Mulino, Bologna, 2011, L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino, 2012; C. Welch, *Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algérie*, in *Political Theory*, Vol. 31, 2/2003; G. Verger, *Tocqueville et la colonisation de l'Algérie*. Ma cfr. J. Pitts, *A turn to Empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton, 2005, estremamente rilevante per ricostruire la nuova fase coloniale e imperiale europea, e per collocare Tocqueville al suo interno. Il termine *distensione* è utilizzato richiamando l'uso che ne fa Frantz Fanon con riferimento al marxismo in *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2002, pp.43-44.

<sup>36</sup> R. Laudani, *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, in *Filosofia politica*, 3/2015, pp. 513 - 531.

degli schiavi che scuotono le piantagioni dei Caraibi e la resistenza algerina che pare inesauribile, dall'altro il disordine, che la rappresentanza democratica si propone di delegittimare, abita ancora lo spazio dello Stato di diritto, in Europa come negli Stati Uniti – lo dimostrano le rivolte degli schiavi e degli affrancati e quelle operaie e femministe. Un disordine che, non a caso, assume spesso e volentieri i volti delle donne.

Se tale è il quadro stabilito dagli studi su Tocqueville e Beaumont, questa ricerca lo rafforza mettendo in luce la funzione attribuita a donna, matrimonio e famiglia nel farsi globale della rivoluzione democratica e della funzione di governo che deve presiedere alla sua realizzazione controllata. Dall'analisi della condizione degli schiavi, della precaria colonizzazione algerina e dell'interminabile conquista inglese dell'Irlanda, infatti, emerge che l'affermazione della funzione sociale della famiglia basata sulla subordinazione della donna – nel legame con la proprietà e la realizzazione dell'interesse individuale – è l'elemento comune di ogni strategia di contenimento del pericolo rivoluzionario democratico e, allo stesso tempo, di affermazione dell'ordine democratico coloniale e imperiale, del «dressage des conduites» che incanala il «danger racial» all'interno della cornice della democrazia liberale, la cui vicenda si rivela quindi inscindibile da quella della schiavitù<sup>37</sup>. In altri termini, seguendo l'ipotesi prolifica di una storia globale dei concetti nello studio della funzione politica e sociale della donna in Tocqueville e Beaumont, emerge che questa funzione articola il loro *orizzonte di aspettativa globale* della democrazia. Parallelamente, le funzioni sociali e politiche che le altre parti in causa nella contesa semantica, sociale e politica in esame assegnano alla donna, in quanto differenti, aprono ad altri orizzonti di aspettativa, altrettanto globali.

### **Articolazione del lavoro.**

Il contenuto dei capitoli che compongono questa ricerca può essere sintetizzato come segue. Nel primo capitolo si individua l'ideale di donna e di ordine materno tratteggiato da Tocqueville con riferimento agli Stati Uniti e si mostra la presa di distanza da esso da parte di Beaumont alla luce della differente considerazione degli effetti dell'industrializzazione sull'antropologia democratica. Il punto di partenza dell'intera ricerca, quindi, è *americano* e riguarda la cosiddetta

---

<sup>37</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La découverte, Paris, 2013, pp. 123: «In altre parole, l'economia del potere del liberalismo e della democrazia si basa sull'interazione di libertà, sicurezza e protezione contro l'onnipresenza della minaccia, del rischio e del pericolo. Questo pericolo può derivare dal disallineamento della meccanica degli interessi dei vari componenti della comunità politica. Ma possono essere anche pericoli di origine esterna. In entrambi i casi, "il liberalismo si impegna in un meccanismo in cui sarà tenuto, in ogni istante, ad arbitrare la libertà e la sicurezza degli individui attorno alla nozione di pericolo". Lo schiavo negro rappresenta questo pericolo»; la citazione interna è tratta da M. Foucault, *Nascita della biopolitica* (1979), Feltrinelli, Milano, 2015, p. 68. Il riferimento di Achille Mbembe, nelle pagine successive (125-128) è proprio il capitolo sulla relazione tra bianchi, neri e nativi che chiude la prima *Democrazia*, come emblema della riflessione sulle possibilità di autogoverno del nero e della compatibilità tra eguaglianza formale e pregiudizio naturale.

alterazione dell'autorità paterna, intimamente connessa alla suddivisione della proprietà e all'organizzazione democratica del potere politico: la trasformazione del padre in padre democratico è l'esito e la condizione del processo di suddivisione della proprietà privata, e i legami familiari tra padri e figli e tra fratelli sono organizzati a partire da un'idea di individuo riferita alla classe media come un nucleo di affermazione di valori e costumi specifici. All'analisi della funzione paterna e del rapporto tra fratelli, riferito alle relazioni tra cittadini maschi all'interno della società e alla dinamica di trasmissione orizzontale del comando, segue quella sull'educazione delle giovani americane, inserita nel quadro della polemica atlantica sul tema per mezzo del confronto con alcune autrici inglesi ed americane (Harriet Martineau, Angelina e Sarah Grimké e Catherine Beecher). Dall'esame dei pregi e dei limiti del modello educativo americano emerge il tema della distinzione sessuale delle virtù, uno dei punti principali della ricerca nella sua complessità: la specificità dell'educazione femminile americana risiede nella libertà momentanea concessa alla giovane americana, funzionale allo sviluppo di ragione e coraggio, le *virtù virili* che producono l'adesione della giovane alla chiusura sacrificale nel *foyer domestique*, il dovere sociale prescritto dall'opinione pubblica, dalla religione e dalle necessità proprietarie. Beaumont, invece, mostra il legame tra l'educazione virilizzante della giovane americana e l'economia dell'utile che organizza la società americana, individuandovi un motivo di indebolimento della moralità delle donne.

Queste considerazioni consentono di seguire l'elaborazione del concetto politico di donna in Tocqueville e Beaumont: per il primo, *donna* è colei che riconosce nella scelta razionale, volontaria e coraggiosa di sposarsi e sacrificarsi alla cerchia domestica la possibilità di determinare la qualità dei costumi della nazione. Poiché il contratto matrimoniale democratico, fondato sull'istituto della *coverture*, fa della differenza sessuale la conferma dell'eguaglianza tra i coniugi, mostrare la genesi sociale della differenza, invece, consente di indagare la funzione ordinativa che la donna è educata e chiamata a svolgere sulla democrazia e sulla trama di interessi che la muove<sup>38</sup>. Nella convergenza tra eguaglianza e differenza sessuale si gioca il rapporto tra virtù e rivendicazione di diritti<sup>39</sup>: definire le virtù in base al sesso e identificare quelle femminili

---

<sup>38</sup> La formalizzazione della *coverture* risale ai *Commentaries on the law of England* (1769) del giurista inglese William Garrison (1723-1780), in particolare al capitolo intitolato *Of husband and wife*. Sul tema A. D. Stanley, *From bondage to contract*, Cambridge University Press, New York, 1998.

<sup>39</sup> DA 615. Su emancipazione, diritti e virtù in questa fase cfr. E. Foner, *The Meaning of Freedom in the Age of Emancipation*, in *The Journal of American History*, Vol. 81, 2/1994, pp. 435–60. Il legame tra diritti e doveri è parte in causa del lessico rivoluzionario utilizzato dalle donne francesi a partire dal 1789 e sistematizzato da Mary Wollstonecraft nella sua *Vindication of the rights of Woman* (1792), per essere ripreso dalle femministe americane che fanno della dialettica tra virtù e doveri, e nello specifico dell'universalizzazione della morale, il punto di partenza della rivendicazioni di diritti sociali e politici nel segno della libertà e dell'eguaglianza ancora da conquistare. Sul tema cfr. M. M. González, *Mary Wollstonecraft and the "Vindication of the rights of Woman": postmodern feminism vs. masculine enlightenment*, in *Atlantis*, Vol. 19, 2/1997, pp. 177–183, A. S. Fraser, *Becoming Human: The Origins and Development of Women's Human Rights*, in *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, 4/1999, pp. 853–906. Ma sulla questione della

con la castità e la moderazione equivale a delegittimare ogni pretesa emancipativa femminile e a fare di questa rinuncia l'asse portante dei puri costumi democratici. La contesa tra virtù e diritti, quindi, investe il concetto stesso di democrazia, il suo legame con la libertà e l'eguaglianza e il rapporto simbiotico tra leggi e costumi che attraversa la modernità. La trattazione della donna bianca in *Marie*, che chiude il capitolo, suggerisce l'opportunità di indicare nel matrimonio il punto di partenza della critica di Beaumont agli effetti della pervasività dell'interesse materiale sull'antropologia americana: ridotto il matrimonio a uno scambio tra i tanti, la moglie bianca non è altro che un'infelice contemplatrice di chimere che vive nell'isolamento, un'associata che aiuta a spendere il denaro guadagnato dal marito, privata della differenza sessuale da cui dipende la possibilità di agire moralmente sulla società.

Queste considerazioni introducono l'argomentazione del secondo capitolo, dedicato al ruolo che i due autori assegnano al matrimonio interraziale come possibile – e fallimentare – soluzione dei conflitti razziali negli Stati Uniti. La questione razziale, infatti, complica il quadro interpretativo sviluppato nel primo capitolo: donne nere e donne bianche non svolgono la stessa funzione all'interno della società americana e l'indagine sulla femminilità delle prime consente di indicare la donna e la famiglia americana come ideale a cui tendere per ricomporre lo scontro tra razze (Tocqueville), o come punto di partenza della critica del legame tra democrazia e industria (Beaumont). L'argomentazione muove dall'individuazione delle rappresentazioni contrapposte della donna bianca e nera per mostrarne la rilevanza nelle strategie di governo dello scontro tra razze negli Stati Uniti. Le *black conventions*, le rivolte degli schiavi nelle piantagioni del Sud e il diffondersi di associazioni e giornali che fanno capo all'abolizionismo bianco e nero delimitano il quadro di analisi dei due autori rispetto alla possibilità che i rapporti tra razze si risolvano senza esplodere in termini rivoluzionari: una linea di continuità che lega l'esperienza di Saint-Domingue alle rivolte degli schiavi nei Caraibi francesi e trova conferma nell'analisi dei rapporti sociali – razziali e sessuali – nella città di New Orleans. Quest'ultima diventa il paradigma analitico del ruolo delle donne nere e *mulâtres* nei processi rivoluzionari innescati dalla diseguaglianza razziale, per mezzo del quale identificare sia il nesso tra la gerarchia tra donne e l'articolazione sociale americana sia il ruolo del matrimonio interraziale nel definire strategie in grado di contenere il protagonismo politico del popolo nero nelle grandi città del Nord industriale e nelle piantagioni. Si tratta, in altre parole, di indagare il concetto di donna all'interno dello scontro atlantico sui concetti moderni con riferimento al contesto statunitense, collocando

---

rivendicazione dei diritti delle donne e la contraddizione che la lega allo Stato come emblema del potere patriarcale da cui esigere quei diritti cfr. almeno C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Harvard, 1991 e W. Brown, *States of injury, Power and freedom in late modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

i due autori all'interno di questo scontro e facendo emergere la rilevanza di entrambi, e in particolare di Beaumont, per l'abolizionismo americano bianco<sup>40</sup>.

Intendendo la schiavitù anche come negazione della famiglia e del matrimonio, e quindi come un dispositivo di *desessualizzazione*, si spiega l'attenzione posta dagli autori alla *mixité* sessuale e sociale come strumento dello *sbiancamento* del popolo nero degli Stati Uniti – che quindi è destinato a sparire – e dell'*apprentissage* della libertà disciplinata dal codice proprietario: matrimonio e famiglia, nella misura in cui restituiscono i sessi alla loro differenza gerarchica, rappresentano, quindi, tanto lo spazio di educazione alla libertà e di sbiancamento quanto l'ambito della loro continua riproduzione. Muovendo dalla *mixité* e seguendone le traiettorie politiche, incarnate dalle figure *mulâtres* del romanzo di Beaumont, Georges – rappresentazione dell'autonomia della rivolta nera e dell'impossibilità della sua vittoria – e Marie, ideale della femminilità pura, sopravvissuta alla perversione perché obbligata a vivere ai margini della società americana, è possibile identificare la tensione tra i diversi modi e obiettivi dell'abolizionismo e il legame con la democrazia come stato sociale. I contributi delle abolizioniste bianche e nere consentono di approfondire l'obiettivo politico che guida Beaumont e Tocqueville e di ribadire la centralità della funzione sociale e politica della donna e del matrimonio nel definirlo: mettendo a tema la convergenza tra emancipazione femminile e nera, infatti, le abolizioniste nere esaminate (in particolare Francis Harper, Sojourner Truth e Harriet Jacobs) negano la ricomposizione all'interno del piano dell'universalità bianca, mettendo in luce l'articolazione tra oppressione patriarcale e dominio razziale all'opera anche nei due autori.

Questa analisi è preliminare a quella dei rapporti tra madrepatria e colonie e dei processi di colonizzazione condotta nel terzo capitolo, in cui si dimostra che la famiglia monogama e la subordinazione della donna al suo interno è il tratto invariabile di quello che viene qui chiamato il «sistema a geometria variabile», che organizza l'azione di governo degli spazi coloniali, composto, appunto, da matrimonio, proprietà e lavoro. Gli spazi coloniali indagati sono prevalentemente tre, a partire dall'Algeria, in cui l'emigrazione di famiglie della classe media è la condizione della fondazione di una nuova società francese dell'altra parte del Mediterraneo, vero obiettivo della colonizzazione, e deve essere accompagnata dalla distribuzione delle terre sottratte alla popolazione algerina, incompatibile con l'ordine democratico perché organizzata sulla base della poligamia e della proprietà comune. La vicenda algerina è indicativa del cambio di passo nella politica coloniale francese del Diciannovesimo secolo, nel contesto del mercato mondiale, a cui va riferita anche la situazione dei Caraibi francesi. Qui l'introduzione del

---

<sup>40</sup> Sul tema, ampiamente trattato nel capitolo 2, cfr. C. L. R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco* (1938), DeriveApprodi, Roma, 2015, M. R. Trouillot, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995 e C. S. Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004.

matrimonio è il presupposto dell'abolizione della schiavitù e della riarticolazione della società coloniale su basi nuove, democratiche, accompagnata da una nuova organizzazione del lavoro capace di riarticolare il dominio razziale nell'orizzonte del *free labor*, ma senza attribuzione della proprietà, pena il crollo del commercio atlantico su cui si fonda parte della prosperità francese. Infine, l'Irlanda, spazio imperiale anomalo a cui Beaumont dedica anni di studi, prendendo parte a quello che è stato definito il «momento irlandese» del pensiero politico francese<sup>41</sup>: se i grandi storici della rivoluzione e della restaurazione come Auguste Thierry, Charles de Montalembert e Jules Michelet si sono dedicati alla ricostruzione della vicenda storica dell'Irlanda, Beaumont si concentra sulla situazione sociale, politica e religiosa dell'isola, con l'obiettivo di proporre soluzioni alla miseria che la caratterizza. In questo caso la purezza della famiglia cattolica è l'ultimo presidio di una resistenza secolare che contrappone gli istinti democratici alle tendenze ancora irrimediabilmente aristocratiche dell'Inghilterra; la miseria causata dalla sconsiderata conquista inglese può essere risolta solo per mezzo della riarticolazione del rapporto tra terra e famiglia, da cui dipende la diffusione della classe media in Irlanda e la possibilità di rafforzare l'esperienza associativa di O'Connell, in cui Beaumont individua la soluzione pacifica e democratica ad una relazione imperiale insostenibile e fallimentare. Anche se in modi diversi – con applicazioni differenti del sistema a geometria variabile – la famiglia è intesa come strumento di moralizzazione della colonizzazione, che qui coincide con la sua efficacia politica, economica e sociale.

L'ultimo capitolo, infine, è dedicato al ruolo della donna e della famiglia nel contenimento della «questione sociale» e delle spinte rivoluzionarie che essa produce e si apre richiamando le conclusioni del primo sull'identificazione della donna americana come modello di maternità repubblicana, e con l'indagine sulla sua diffusione nel contesto culturale e politico francese. Seguendo le indicazioni di numerosi studi sul tema, la questione viene analizzata nel confronto con le prime esperienze di giornalismo femminista in Francia, animate da donne vicine ai circoli sansimoniani e fourieristi e spesso appartenenti alla classe operaia<sup>42</sup>. Quando scrive che le donne francesi, senza rispetto per il legame coniugale, sono un germe di disordine sociale, Tocqueville

---

<sup>41</sup> La definizione è di M. Ceretta, *Il momento irlandese*, Fondazione Luigi Firpo, Roma, 2013, p. IX. La questione irlandese va analizzata tenendo in considerazione due punti di vista, entrambi riconoscibili nell'opera di Beaumont: da un lato quello che considera la sua specifica e anomala vicenda coloniale, su cui D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 e K. Kenny (a cura di), *Ireland and the British Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2004, dall'altro quello propriamente francese, che vede nell'Irlanda un modello di resistenza all'oblio, il luogo della continuità storica che fa da contrappunto alla frattura rivoluzionaria francese.

<sup>42</sup> Sulla questione sociale si vedano, tra i molteplici contributi, cfr. L. Chevalier, *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Plon, Paris, 1958; M. Perrot, *Enquêtes sur la condition ouvrière en France au XIXe siècle*, Hachette, Paris 1972 H. J. Graff, "Pauperism, Misery, and Vice"; *Illiteracy and Criminality in the Nineteenth Century*, in *Journal of Social History*, Vol. 11, 2/1977, pp. 245–268; G. Procacci, *Gouverner la misère*, Seuil Paris, 1993 e R. Castel, *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Elio Sellino, Avellino 2007.

richiama l'ideale femminile descritto nella *Democrazia* come contraltare di questo disordine: attraverso l'esame dei testi dedicati al diffondersi del pauperismo e della legislazione che sancisce il diritto all'assistenza pubblica, in particolare in Inghilterra, emerge il nesso tra la sconnessione di diritti e virtù che guida quel tipo di legislazione e la diffusione dell'immoralità femminile operaia, un pericolo che, in linea con quanto affermato nel primo capitolo, riguarda l'intera società. Attraverso l'esame dei quattro *Rapporti* che Tocqueville dedica alla questione dei trovatelli nella Manche – che approda a una vera e propria politica di costrizione alla maternità per le donne delle classi popolari – e dei contributi di Beaumont al dibattito sulla legislazione per il lavoro minorile, si individuano i criteri di un diritto all'assistenza compatibile con l'indipendenza individuale e le abitudini proprietarie da cui la prima dipende, e capace di reagire alla dissoluzione dell'ambito domestico imposto dall'organizzazione del lavoro di fabbrica senza intaccare i margini di profitto della classe padronale, da cui dipende la ricchezza nazionale. La seconda parte del quarto capitolo è dedicata alla Rivoluzione del 1848, che intende minare le antiche leggi della società – famiglia, proprietà, lavoro –, alle reazioni dei due autori, con particolare attenzione alla questione del diritto al lavoro invocata da socialisti e donne, e al tentativo di ristabilire i termini di una democrazia pacifica e controllata espresso nella scrittura della nuova Costituzione francese, che i due autori contribuiscono a scrivere.

In questo modo, la ricerca segue un andamento circolare: definite le implicazioni dei modelli di femminilità moralmente ordinata, se ne rintraccia l'operatività in contesti abitati da tensioni sociali e politiche differenti, ma riferibili al medesimo problema, vale a dire il continuo presentarsi dell'azione rivoluzionaria della democrazia, proiettata al futuro, e l'esperienza presente di quella stessa rivoluzione. La futuribilità della civilizzazione democratica, nel confronto con la *many-headed hydra* che la sfida assegnando al suo stesso linguaggio nuovi significati, è la questione di fronte a cui si trovano Tocqueville e Beaumont<sup>43</sup>. *Democratica*, quindi, è la donna e la famiglia che, a seconda dei casi, consente di fondare una nuova società oltremare, di resistere ad un dominio anacronisticamente aristocratico, di riorganizzare l'interezza dei rapporti sociali dopo l'abolizione della schiavitù – in altre parole, di organizzare il processo di accumulazione su scala globale. Quando, di fronte al disordine operaio quarantottardo, la Rivoluzione si presenta per l'ennesima volta, la sua portata si rivela al massimo grado con la messa in discussione della proprietà privata, la critica alla famiglia patriarcale e allo sfruttamento industriale del lavoro: tenere saldo l'ordine morale materno e l'unità familiare che il sistema

---

<sup>43</sup> Il riferimento è a P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London, 2012, trad. it. a cura di B. Amato, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano, 2018.

produttivo capitalista sta piegando ai suoi bisogni, ormai dettati dal mercato mondiale, pare essere il miglior modo di contenere il disordine democratico.

La ricerca è stata condotta in gran parte su testi in lingua francese e inglese e le opere sono state consultate prevalentemente in edizione originale: l'opera di digitalizzazione della Bibliothèque nationale de France, di Liberty Fund e Archive ha consentito l'accesso a testi altrimenti difficilmente reperibili, anche alla luce delle limitazioni imposte dalla pandemia. Si è scelto di fare riferimento a quelle edizioni perché facilmente reperibili e quasi sempre originali. Per questo motivo, dove non diversamente indicato, le traduzioni sono a opera dell'autrice di questo studio, che ha scelto di ricorrere alla lingua italiana per favorire la lettura della tesi. Per quanto riguarda le opere di Tocqueville si è invece fatto riferimento alle traduzioni italiane ove possibile. Nel corso di questa ricerca sono stati rintracciati alcuni testi di Beaumont, in alcuni casi ignoti o inediti che, come quelli noti – ad esclusione di *Marie* – sono stati citati in originale, vista l'assenza di un'edizione critica recente e di una traduzione italiana.

**Nota lessicale.** In questo lavoro i termini «razza», «mulatto», «negro» ricorrono con frequenza nelle citazioni degli autori, delle autrici e degli studi critici, e i primi due sono utilizzati anche da chi ha condotto questa ricerca. Si tratta di una necessità dettata dall'aderenza ai testi e alla storicità delle questioni trattate: «razza» designa una categoria per mezzo quale si organizza gerarchicamente la società e, parallelamente, i tentativi della sua sovversione. Per quanto possa sembrare paradossale, il suo “valore” sociale e politico – oltre che simbolico – è innegabile. Lo stesso vale per «mulatto» – termine la cui rilevanza diventa giuridica, in particolare nel contesto degli imperi coloniali qui analizzati –, per mezzo del quale le gerarchie razziali si complicano e si moltiplicano e che, quindi, si rivela imprescindibile per arrivare al cuore della complessa stratificazione di posizioni, soggetti e di processi di governo che mettono in luce, in modo emblematico, l'articolazione del rapporto patriarcale tra sessi e con il dominio razziale.



## Capitolo 1. L'ordine del talamo. Famiglia e società nella democrazia americana.

Sean Wilentz individua tre momenti del 1829 esemplificativi dell'America jacksoniana: l'inaugurazione della prima presidenza Jackson, la campagna in cui Frances Wright denuncia «ogni tipo di diseguaglianza sociale», comprese quelle relative al sesso, e la pubblicazione, da parte dell'afroamericano David Walker, dell'*Appeal To the Coloured Citizens of the World*, che dà il via alla stagione dell'abolizionismo nero negli Stati Uniti<sup>44</sup>. È una selezione utile a mostrare le tensioni che segnano un momento complesso della vita sociale e politica americana, coincidente con gli anni del viaggio in America di Tocqueville e di Beaumont e della stesura delle loro opere sugli Stati Uniti. Guardando alla complessità della vita sociale, politica ed economica americana, la funzione della famiglia e della donna, oggetto di questo capitolo, risultano determinanti in nome del rapporto che intrattengono con l'eguaglianza delle condizioni, l'affermazione della democrazia e la rivoluzione del mercato: intendendo il discorso sulla famiglia non come una peripezia, ma come uno snodo prioritario dell'analisi di entrambi gli autori, è possibile guardare alla complessità delle tensioni entro cui queste analisi si sviluppano. Nello specifico, come si vedrà, è relativamente ai costumi e alla purezza morale che si rivela la funzione politica della donna nella società democratica: l'obiettivo di questo capitolo è mostrare che il legame tra donna e morale della società è sintomatico della trasformazione della donna all'interno del contesto democratico e industriale e che il bisogno – soprattutto tocquevilliano – di tratteggiare *la donna* e la famiglia democratica bianca di classe media risponde alla necessità di farne uno dei meccanismi, forse il primo, di regolazione del movimento democratico.

La rivoluzione del mercato fornisce il quadro entro cui leggere le tensioni che attraversano la società americana e orientano le riforme politiche dell'epoca jacksoniana: la crisi agraria degli anni Dieci e la progressiva erosione dell'economia di sussistenza e di vicinato che aveva caratterizzato i decenni successivi alla Rivoluzione si traducono, grazie al potenziamento della rete dei trasporti e dei poli portuali, nella diffusione lenta ma continua dell'economia industriale, in primo luogo manifatturiera, e dei commerci, che porta a «un favoloso boom commerciale [...] con possibilità quasi illimitate di profitto»<sup>45</sup>. La precarietà della vita industriale, esemplificata

---

<sup>44</sup> S. Wilentz, *The rise of American democracy: Jefferson to Lincoln*, Norton & Company, New York, 2006, p. 313. Su David Walker e l'abolizionismo nero cfr. R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., l'introduzione e il commento all'appello di Walker. Frances Wright (1795-1852), attivista e scrittrice scozzese, diventa cittadina statunitense nel 1825 e pubblica numerose opere, tra cui *Views on Society and Manners in America* (1821) e due edizioni dei due volumi del *Course of Popular Lectures* (1829 e 1836), che raccolgono i testi delle orazioni tenute negli anni Trenta sulla schiavitù, la morale e la condizione femminile.

<sup>45</sup> C. Sellers, *The market revolution*, Oxford University press, Oxford, 1991, p. 22; per un'analisi approfondita di questi passaggi cfr. *Ibi*, pp. 16- 36. Cfr. anche la sintesi di P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, Castelvecchi, Roma,

dall'incidenza della bancarotta che tanto stupisce Beaumont e Tocqueville, è a maggior ragione evidente se si guarda alle condizioni di vulnerabilità di donne e neri affrancati nei poli industriali, che subiscono più degli uomini bianchi della classe borghese gli effetti dell'aumento della concorrenza, la divisione del processo produttivo e la riduzione dei salari. Ben presto, con l'industrializzazione, le diseguaglianze materiali si acuiscono e si rivelano essere degli ingranaggi del primo capitalismo americano<sup>46</sup>. A partire dagli anni Venti, le scelte politiche e le dinamiche sociali si definiscono nel confronto con i rapporti di mercato, che diventano la misura della libertà americana, sempre più legata alla ricchezza materiale: è il caso del Secondo Grande Risveglio (1790-1840) che, con la diffusione di un'etica protestante focalizzata «sul potere sacro della volontà individuale», sull'autodisciplina e il lavoro, promuove le capacità necessarie a vivere all'interno delle nuove dinamiche del mercato, che richiedono spesso il distacco dalle comunità locali per inseguire le possibilità economiche<sup>47</sup>.

La nuova configurazione dei rapporti sociali e la definizione della libertà americana hanno un peso significativo anche nella discussione sulla funzione del governo centrale, oggetto di un acceso dibattito nel momento in cui Tocqueville e Beaumont sbarcano sulle coste americane. Il ruolo del governo nel garantire i diritti individuali e la prosperità economica viene discusso a partire da due posizioni opposte: quella di chi, come Francis Lieber – corrispondente e traduttore di Tocqueville e Beaumont – sostiene che un governo debole corrisponda alla negazione della libertà intesa come potere individuale, da garantire per mezzo di leggi e tasse che regolino le trasformazioni economiche, e chi, come i democratici dell'era jacksoniana, stabilisce una contrapposizione tra governo e libertà<sup>48</sup>. Nell'invocare la necessità di un governo debole, i democratici intendono separare la morale privata dalla virtù pubblica e contrapporsi all'intervento legislativo ed amministrativo del governo federale nelle questioni relative all'alcolismo e alla prostituzione, alla vendita e all'acquisto delle merci, alle ricadute pubbliche dei vizi privati. È questa seconda prospettiva a prevalere anche dal punto di vista economico, coerentemente con la trasformazione della casa che, privata della sua dimensione produttiva e collocata tra l'individuo democratico e le relazioni politiche e commerciali, «veniva ora esaltata

---

2013, pp. 95-97. Come scrive Raffaella Baritono in *Uno stato a "bassa intensità"? L'esperienza storica statunitense*, in R. Gherardi, M. Ricciardi (a cura di), *Lo stato globale*, CLUEB, Bologna 2009, p. 33, la trasformazione degli assetti produttivi dovuta principalmente all'ampliamento della rete di trasporto su rotaia fa emergere nuovi gruppi sociali e «nuovi e aggressivi protagonisti di un processo di sviluppo economico [...] che rivendicavano il pieno diritto all'autogoverno personale e politico, che rifiutavano ogni gerarchia sociale» e trovano nella capillare organizzazione dei partiti politici un'espressione di queste rivendicazioni. Non si tratta di una diffusione omogenea, ma differenziata tra Nord e Sud degli Stati Uniti: nel Sud, nello specifico, si sviluppa un conflitto tra i ceti dirigenti sull'opportunità di una modernizzazione del Sud, che avrebbe minato l'organizzazione tradizionale basata sul sistema delle piantagioni schiaviste; sul tema cfr. R. Laudani, *Il movimento della politica*, Il Mulino, Bologna, 2016, p. 55.

<sup>46</sup> C. Sellers, *The market revolution*, cit., p. 24-25.

<sup>47</sup> R. Laudani, *Il movimento della politica*, cit., p. 56 e E. Foner, *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma, 2009, pp. 85-86.

<sup>48</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 81-83.

come la sede dove il sé poteva raggiungere la sua espressione più completa attraverso l'amore [...] e gli obblighi reciproci»<sup>49</sup>.

È necessario discutere brevemente i tre elementi selezionati da Wilentz e scelti in questa sede come traccia introduttiva delle opere americane di Tocqueville e Beaumont, a partire dalle riforme democratiche. La prima presidenza Jackson (1829-1833) è caratterizzata da una spinta verso la democratizzazione e dalla maggiore partecipazione alla vita sociale e politica: la riforma per la rotazione delle cariche (*spoils system*) e la riduzione dei criteri elettorali legati al censo, sulla scia di quanto fatto da James Madison, vanno di pari passo con la diffusione delle associazioni di vario genere e dei movimenti abolizionisti, che tra la prima e la seconda presidenza Jackson sono sempre più diffuse e vedono la partecipazione delle donne. Quando Tocqueville e Beaumont arrivano in America, Jackson sta affrontando la crisi della nullificazione e provvedendo, con un atto che Tocqueville definisce tirannico, allo spostamento dei nativi oltre i confini della Georgia e dell'Alabama. Agli occhi dei due francesi, questi due eventi rendono evidenti le complesse relazioni tra le razze sul suolo americano e i loro effetti sulla struttura politica federale e sulla strutturazione dei rapporti sociali. Il fatto che proprio durante l'era jacksoniana la caratterizzazione negativa del termine "aristocrazia", e la correlata connotazione positiva di "democrazia", sia sempre più frequente è solo apparentemente in contraddizione con le scelte di Jackson sulla questione indigena e sul parziale compromesso con i nullificatori del 1833<sup>50</sup>. Mentre la dottrina della nullificazione mette in discussione i rapporti tra l'unione federale e i singoli stati, nello specifico la Carolina del Sud, sulla validità delle imposte doganali, per configurarsi poi come una lotta tra gli stati del Nord e quelli del Sud sull'abolizione della schiavitù, lo spostamento degli indiani sulle frontiere diventa «il dramma centrale non solo della prima amministrazione Jackson, ma della stessa democrazia jacksoniana», la cui espansione si gioca nella conquista di spazi – presentanti come vuoti ma che non sono tali – secondo l'indicazione provvidenziale che prenderà il nome di «destino manifesto»<sup>51</sup>.

I viaggiatori inglesi e francesi che si recano nel Nuovo Mondo condividono alcuni elementi dell'interpretazione sulla società e le istituzioni americane, che li colpiscono perché inediti nel

---

<sup>49</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 86. Ma questo tema è al centro delle *Applicazioni* con cui John Stuart Mill chiude il suo saggio *On liberty* del 1854, nel quale la tassazione sugli alcolici e l'interesse per l'intemperanza e la fornicazione diventano il campo di prova dei principi discussi nella prima parte del testo, con riferimento specifico ai limiti legittimi di intervento dello Stato. Cfr. J. S. Mill, *La libertà*, in Idem, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 2018, pp. 199-208.

<sup>50</sup> Sul tema cfr. P. Rosanvallon, *La società dell'eguaglianza*, cit., parte I, capitolo 5 e C. Sellers, *The market revolution*, cit., p. 32. Sull'uso di «democrazia» cfr. anche T. Bonazzi, *la rivoluzione americana*, Il mulino, Bologna, 2018, p. 36, che mette in luce il mancato uso del termine nell'epoca coloniale.

<sup>51</sup> S. Wilentz, *The rise of American democracy: Jefferson to Lincoln*, Norton & Company, New York, 2006, p. 323; J. O'Sullivan, *Annexation*, in *The United States Magazine and Democratic Review*, Volume 17/1845. L'espressione diventa di uso comune nel momento in cui Robert Charles Winthrop, presidente dei rappresentanti della camera, la utilizza in un discorso pubblico nel 1846. Wilentz mostra l'immediata rilevanza dell'abolizione della schiavitù nel determinare la crisi della nullificazione in *Ibi*, p. 374 e ss.

confronto con l'Europa. Pierre Rosanvallon ha proposto un elenco di questi elementi, che comprende *l'indifferenza democratica*, vale a dire l'assenza di segni distintivi dell'appartenenza di classe, anche in termini di riconoscimento pubblico e riverenza, e la socievolezza quotidiana – per Beaumont segno dell'assenza del disprezzo e dell'onore di stampo aristocratico<sup>52</sup>. Entrambe derivano da quella che il figlio del re di Napoli, Achille Murat, nel 1832 definisce «uguaglianza delle condizioni», intesa come condizione di similarità tra le fortune che non consentiva ai genitori di opporsi alla libera scelta del coniuge da parte dei figli<sup>53</sup>. L'espressione diventa celebre con Tocqueville, che vi individua la principale caratteristica della società americana e la condizione di possibilità dell'azione quotidiana del movimento livellatore della democrazia: «essa esercita un'influenza straordinaria sul cammino della società, dà un certo indirizzo allo spirito pubblico e una certa linea alle leggi, suggerisce nuove massime ai governanti e particolari abitudini ai governati»<sup>54</sup>. L'eguaglianza delle condizioni diventa, però, anche l'unità di misura della democrazia, perimetrando le frontiere del suo cammino provvidenziale verso Sud e verso ovest, dove la schiavitù e l'assenza delle istituzioni comunali – grazie alle quali, a Nord, si sono sviluppati l'abitudine e il gusto per la partecipazione politica – impediscono di descrivere gli Stati Uniti come una superficie liscia<sup>55</sup>. L'idea di eguaglianza delle condizioni, quindi, getta luce sugli ostacoli sul cammino della democrazia e depotenzia le diseguaglianze materiali e simboliche che caratterizzano anche l'America bianca, in particolare quelle relative al rapporto tra sessi e alla classe lavoratrice nascente.

Questi aspetti – che possono essere ascritti in termini generali a razza, sesso e classe – non sfuggono all'attenzione di Tocqueville e di Beaumont: il primo li affronta in modo solo apparentemente frammentario, concentrandosi principalmente sulla descrizione delle istituzioni democratiche, mentre il secondo fa di sesso e razza i temi fondamentali del suo romanzo *Marie*, ma entrambi riconoscono in essi gli spazi di tensione della democrazia come forma sociale oltre che politica. La definizione della *famiglia bianca americana* è la frontiera di ampliamento dell'*ethos* egualitario e della democrazia intesa come forma non solo del potere politico, ma della società: l'ampliamento del suffragio tra Jefferson e Jackson rivela la necessità di misurare l'eguaglianza politica sulla condizione economica per registrare gli effetti della rivoluzione del mercato, che

---

<sup>52</sup> P. Rosanvallon, *La società dell'eguaglianza*, cit., parte I, in particolare i capitoli 1 e 5.

<sup>53</sup> A. Murat, *Esquisse morale et politique des Etats-Unis de l'Amérique du Nord*, Crochard, Paris, 1832, p. 371: «Con una perfetta uguaglianza di condizioni in America, i genitori non hanno motivo di opporsi alle scelte che le loro figlie possono fare sui loro mariti».

<sup>54</sup> DA 19.

<sup>55</sup> A cogliere la necessità di intendere il legame tra stati del Nord, del Sud e di frontiera alla luce della concezione del lavoro e guardando alla democrazia americana come orizzonte di saturazione delle tensioni sociali oltre che come forma dello stato moderno è Karl Marx, negli articoli scritti per il *New York Daily Tribune* (1852-1861) e negli scritti successivi alla guerra civile americana. Sul tema cfr. M. Battistini, *Tra schiavitù e free labor. Marx, la guerra civile americana e l'emancipazione come questione globale*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano, 2020, pp. 297-318.

riduce il numero dei proprietari terrieri indipendenti e dei cosiddetti “meccanici”, mentre porta all’aumento di lavoratori dipendenti e indipendenti slegati dalla terra e dalla proprietà di famiglia. Per questo, negli anni Trenta, l’idea di libertà e la partecipazione politica stabiliscono un nuovo rapporto con l’idea di proprietà, declinata nel senso del possesso della propria persona a fronte di «migliaia di uomini senza proprietà [...] che hanno un interesse per il pubblico altrettanto profondo quanto quelli che magari possiedono una casa o godono di una rendita»<sup>56</sup>.

Intorno al nesso tra proprietà e libertà si sviluppa la seconda questione, relativa alla schiavitù: nella dicotomia libertà/schiavitù si condensa una buona parte delle tensioni sociali che attraversano l’America degli anni Trenta, in cui i neri affrancati del Nord sono relegati a una condizione che dà significati peculiari alle parole libertà ed eguaglianza e configura la razza come categoria sociale utile a riorganizzare, ad esempio, i rapporti di lavoro in termini di subordinazione. La contraddizione con l’idea che il lavoro dimostri l’eguaglianza potenziale tra gli individui è palese, ed è per questo che la schiavitù diventa il prisma per mezzo del quale definire la libertà in rapporto alle nuove figure di lavoro dipendente e indipendente, mostrando la parzialità del processo di *nivellement* delle fortune e delle possibilità dei singoli di rendersi indipendenti e padroni di sé e di corrispondere, quindi, all’ideale di individuo americano<sup>57</sup>. In questo quadro, il salario è assunto a simbolo di dipendenza, ma anche della possibilità di superare quest’ultima attraverso il risparmio, garanzia dell’indipendenza e dell’autonomia dell’uomo e della famiglia che da lui dipende. All’analogia tra salario e schiavitù, soprattutto negli stati senza schiavi – pericolosa per l’«emergente identificazione della libertà economica con il mercato» e con l’utopia della società senza classi e in continuo movimento –, fa da contraltare la diffusione dell’ideologia del salario come «fondamento della libertà individuale e del progresso sociale»<sup>58</sup>. Parallelamente, gli attivisti afroamericani mettono in discussione l’analogia, ricordando che con schiavitù si intende una condizione del tutto specifica, basata sulla razza, sullo spossamento di sé e sull’assenza del salario, e quindi una forma di dipendenza interconnessa ma diversa da quella sancita dall’avanzare del *free labor*, e così facendo portano alla luce le contraddizioni su cui si regge l’ideologia repubblicana e democratica<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, Philadelphia, 1859, pp. 176-77, citato in E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 80. Ma sul legame tra «la decisa tendenza al livellamento» in atto nei primi decenni dell’Ottocento e la schiavitù cfr. anche W. E. B. Du Bois, *la questione negra negli Stati Uniti*, in *Sulla linea del colore* (a cura di S. Mezzadra), Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 179-227.

<sup>57</sup> R. Laudani, *Il movimento della politica*, cit., pp. 57-59 e in generale tutto il capitolo secondo.

<sup>58</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 96-97.

<sup>59</sup> Frederick Douglass, in *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave Written by Himself* (1845), Harvard University Press, 2009), p. 113, descrivendo il suo primo impiego salariato, scrive «Ora ero il mio padrone [I was now my own master]. Era un momento felice, il cui sollievo può essere compreso solo da coloro che sono stati schiavi. Era il primo lavoro, la cui ricompensa sarebbe stata interamente mia. Non c’era nessun padrone Hugh pronto, nel momento in cui avevo guadagnato il denaro, a rubarmelo. Quel giorno lavorai con un piacere che non avevo mai provato prima».pdf Categorico, a questo proposito, l’abolizionista bianco William Lloyd Garrison, che

Anche la terza questione, vale a dire la condizione delle donne, tema centrale di questo capitolo, va riferita a questo quadro. La considerazione del lavoro domestico dipendente, che viene gradualmente scorporato dalla casa e dai rapporti di dipendenza che l'avevano caratterizzato nell'epoca coloniale, quando era svolto prevalentemente da inglesi sottoposti alla servitù *indentured*, è parte di questo processo: il termine “domestico” – come “democrazia” – perde progressivamente la sua connotazione negativa e l'appellativo *padrone* viene riservato all'ambito della piantagione. Nei primi anni Trenta, quando Tocqueville, Beaumont – ma anche Martineau, Trollope e Wright – viaggiano negli Stati Uniti, l'idea che la donna sia stata resa debole da Dio – che l'ha posta sotto il controllo e la protezione dell'uomo – e dalla natura che «aveva decretato “l'incapacità delle donne di esercitare il potere politico”» si accompagna all'ideale della maternità repubblicana<sup>60</sup>. Anche sotto questo punto di vista, eguaglianza e libertà sono messe in forma dalle contraddizioni che i rapporti sociali e familiari presentavano nella realtà, perché la rivoluzione del mercato influisce anche sulla vita delle famiglie e sulla condizione delle donne. La riduzione dei salari rende la partecipazione delle donne al mercato del lavoro necessaria, ma malvista, e introduce una caratterizzazione di classe: il lavoro maschile e l'idea di salario familiare, insieme a quella di madre repubblicana, corrispondono al tentativo di reagire alla dissoluzione della casa e all'erosione dell'ideale di femminilità vittoriana avviate dalla rivoluzione del mercato. Contemporaneamente, l'idea che il luogo di lavoro sia altro rispetto allo spazio domestico favorisce l'invisibilizzazione del lavoro delle donne nelle loro case e in quelle dove lavorano come domestiche, percependo salari decisamente inferiori rispetto a quelli maschili ma spesso indispensabili alla sopravvivenza familiare. In questo quadro, l'idea dell'uomo lavoratore e della donna madre, dedita all'organizzazione della vita domestica, definiscono uno status sociale e valoriale, quello della cosiddetta *classe media*, progressivamente identificata anche come ambito di controllo degli effetti del capitalismo nascente sui rapporti sociali<sup>61</sup>. Nella stessa classe media si sviluppano anche pratiche di messa in discussione del legame matrimoniale, visto non come «la più fondamentale di tutte le relazioni sociali», ma come l'istituzione sociale che mina «l'individualità come una condizione irriducibile e [...] l'autonomia individuale»<sup>62</sup>: la nascita delle

---

considerava l'idea della schiavitù del salario come un abuso di linguaggio, citato in E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 99. Sul legame tra sfruttamento del lavoro in pelle bianca e schiavitù, segnalato ad esempio da Marx, e sulla portata di questo legame per il futuro della democrazia americana cfr. M. Battistini, *Tra schiavitù e free labor. Marx, la guerra civile americana e l'emancipazione come questione globale*, in *Global Marx*, Meltemi, Roma, 2020, pp. 297-317.

<sup>60</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 105, la citazione interna è tratta da M. D. Peterson, *Democracy, Liberty, and Property: the state constitutional conventions of the 1820's*, Indianapolis, 1966, pp. 294.

<sup>61</sup> Sulla classe media europea e americana come concetto politico cfr. M. Battistini, *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 61-98.

<sup>62</sup> J. Spurlock, *The Free Love Network in America, 1850 to 1860*, in *Journal of Social History*, Vol. 21, 4/1988, pp. 765-779, citazioni da pp. 765-766. Il legame tra movimento per i diritti delle donne e *free love* diventa oggetto di dibattito soprattutto a partire dagli anni Cinquanta, come testimoniato dal breve testo di Sarah Grimké, *Marriage* (1855?), in G. Lerner, *The Grimké Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, Schocken Books, New York,

comunità del libero amore durante gli anni Trenta e Quaranta, come quella di Oneida, testimoniano la complessità della definizione della classe media in questa fase e la necessità di individuare nel matrimonio e nel rapporto tra i sessi un campo di tensioni e di resistenze che riguardano i valori e i concetti fondamentali della repubblica americana. D'altra parte, tanto sul fronte dell'abolizione della schiavitù quanto su quello della condizione subordinata delle donne, l'epoca jacksoniana è caratterizzata da diffusi movimenti di resistenza e di attivismo politico, tanto che le due cause in alcuni casi convergono anche dal punto di vista dei linguaggi e delle forme organizzative. La rivolta di Nat Turner nell'agosto del 1831, la diffusione dell'American Anti-Slavery Society fondata nel 1833, l'apertura delle scuole femminili, la partecipazione delle donne alle lotte per i loro diritti e per quelli dei neri e delle nere, affrancate o schiave, e le rivendicazioni del diritto di voto increspano la superficie solo apparentemente liscia della democrazia americana.

### § 1. L'alterazione paterna: la famiglia democratica.

Prima di discutere il ruolo e la condizione della donna nella società democratica, Tocqueville dedica un capitolo all'influenza dell'eguaglianza sulla famiglia, in cui le donne non figurano nemmeno come comparse: i rapporti familiari descritti, infatti, sono quelli che uniscono i padri ai figli e i fratelli tra loro, analizzati nel parallelo con le trasformazioni del potere e della proprietà in democrazia. In questo modo, Tocqueville inverte l'ordine del discorso stabilito da John Locke nel *Secondo trattato*, stando al quale «la prima società è stata quella tra uomo e donna, che ha dato vita a quella tra genitori e figli, alla quale, col tempo, si è aggiunta quella tra padrone e servo»<sup>63</sup>. Per spiegare l'influenza della democrazia sulla famiglia, dice Tocqueville, bisogna riconoscere l'«impressionante» *alterazione* dell'autorità paterna che si verifica negli Stati Uniti, che presuppone la divisione delle funzioni in base al sesso all'interno di un contesto economico e sociale profondamente mutato<sup>64</sup>. Allo stesso modo, la trattazione del rapporto tra servo e padrone precede quella relativa ai rapporti familiari perché permette di chiarire la diversa relazione tra famiglie stabilita dalla rivoluzione democratica e un nuovo modo di intendere il rapporto

---

2004, pp. 303-309, e dalla critica sviluppata da Catharine Beecher in *Woman's Profession as Mother and Educator, with Views in Opposition to Woman Suffrage*, Maclean, New York, 1872.

<sup>63</sup> J. Locke, *Due trattati sul governo* (a cura di B. Casalini), Edizioni PLUS, Pisa, 2007, (d'ora in poi *Primo* o *Secondo trattato*), §77. la dissociazione tra ordine cronologico e struttura argomentativa è presente anche in Locke e risponde alla necessità di assegnare alla proprietà il primato nella definizione dell'individuo e poi del rapporto sociale, cfr. M. Merlo, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimettrica, Milano, 2006, p. 208-210.

<sup>64</sup> DA 609. Come sottolineato da Carole Pateman in *Il contratto sessuale*, cit., pp. 95-100, questo meccanismo è presente anche in Locke, in cui il dispiegarsi del patriarcato fraterno in luogo di quello paterno richiede la cancellazione delle donne, nominate all'origine. Nel caso di Tocqueville, si tratta di registrare gli effetti e le cause sociali di questo passaggio, per individuarvi un antidoto agli effetti dissociativi del meccanismo contrattualista stesso.

economico tra casa e società. Le implicazioni dell'alterazione dell'autorità paterna, quindi, risultano chiare se inserite nel contesto della trasformazione sociale ed economica che coincide, in America, con l'indebolimento dell'economia di sussistenza e con la diffusione dell'industria resa possibile dalle innovazioni della rete dei trasporti. Al centro di questo nuovo assetto c'è la differenziazione della struttura e delle funzioni della casa, che smette di essere un'unità produttiva a cui tutti i familiari contribuiscono insieme ai servi. Si tratta di un cambiamento che, almeno nei suoi elementi principali, coincide con quello che lo storico tedesco Otto Brunner ha descritto nel saggio *La casa come complesso* con riferimento allo specifico contesto tedesco, mettendo in luce i passaggi che hanno portato alla separazione dell'*Economica* – dottrina della «casa come complesso» di relazioni familiari e produttive – dall'*economia* come scienza che riguarda la moderna società degli scambi<sup>65</sup>. Anche se l'uomo libero degli anni Trenta è ancora definito come «il padrone di casa», questa definizione registra una trasformazione non nel rapporto che unisce marito e moglie – che continua a prevedere la subordinazione della seconda al primo – ma nelle funzioni attribuite ai due sessi e nel legame dell'unità produttiva familiare con il mondo degli scambi e del benessere industriale che riarticola i rapporti sociali<sup>66</sup>.

Una trasformazione che Tocqueville descrive facendo dialogare la realtà americana con quella francese emersa nella transizione dall'Antico Regime alla monarchia di luglio: società e famiglia rappresentano, ormai, due sfere separate e – poiché l'accumulo di denaro non è più l'indice della degenerazione del meccanismo autarchico dell'*oikos*, ma diventa l'obiettivo dei singoli individui e della società del benessere – il commercio diventa l'elemento di connessione tra contadini, artigiani e commercianti. Il fatto che l'antica economica fosse «propriamente una dottrina della “casa nel suo complesso” e non solo dell'attività economica in senso moderno che si svolgeva in quella» implica che l'economia fosse considerata parte integrante dell'etica come «intero campo delle scienze dell'uomo e della vita associata», tutte accomunate dal principio signorile come elemento di unità<sup>67</sup>. Il venire meno di questa unità definisce l'orizzonte nuovo entro cui pensare il rapporto tra famiglia e società sulle due sponde dell'Atlantico. L'esempio americano non è utile solo perché mostra il funzionamento della famiglia democratica a fronte della

---

<sup>65</sup> O. Brunner, *La casa come complesso e l'antica economica europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milano, 2000, pp. 133-164. La cosiddetta Economica ha le sue origini nel mondo greco con *L'Economico* di Senofonte e i suoi principi rimangono validi fino a quando, nel Settecento, l'idea del commercio come principale fonte di accumulazione del profitto non prende il posto dell'autarchia della casa come limite legittimo dello scambio. L'Economica porta avanti i concetti fondamentali della *dottrina della casa*, che, a partire dal Cinquecento, comprende anche la dottrina agraria; nella “letteratura del padre di casa”, la scienza è una dottrina dei costumi e l'*oikos* è inteso come edificio sociale che comprende «la totalità dei rapporti umani e delle attività della casa, la relazione tra marito e moglie, genitori e figli, signore della casa e servi (schiavi) e l'adempimento dei compiti esistenti nell'economia domestica e agraria. In essa rientra anche l'introduzione del commercio». Nel momento in cui «la democrazia moderna vuole essere [...] non “signoria sugli uomini” ma “amministrazione di cose”», il sistema di pensiero basato sull'*oikos* viene meno insieme ai rapporti che l'animavano.

<sup>66</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 106.

<sup>67</sup> O. Brunner, *La casa come complesso*, cit., p. 136.



diffusione dell'industria e della ricchezza mobiliare, ma perché si presenta come un antidoto agli effetti dissociativi tanto della democrazia quanto dell'industria, consentendo ad entrambe, in linea di principio, di svilupparsi senza privare i cittadini della libertà e la società della sua mobilità. Registrando questa trasformazione della famiglia, la differenziazione dei ruoli maschili e femminili diventa prioritaria e in essa si può indicare il punto di partenza dell'analisi di Tocqueville e di Beaumont sulla famiglia e la società americana.

### § 1.1. Padri e figli maschi.

L'analisi di Tocqueville sulla famiglia si apre con la constatazione che l'eguaglianza ha modificato la distanza che separa i figli dai padri, riavvicinandoli e relegando all'infanzia dei primi le ultime tracce del modello «romano e aristocratico» di famiglia, caratterizzato dall'esercizio della «dittatura domestica»<sup>68</sup>. Solo nei primi anni di vita la debolezza e l'inferiorità dei figli giustificano l'esistenza di un potere senza appello e verticale; finita l'infanzia, quando «il giovane americano si avvicina alla virilità», l'obbedienza filiale si allenta e la distanza dal padre si riduce progressivamente<sup>69</sup>. Le modalità dell'avvicinamento sono significative: parafrasando Locke, il quale spiega che il figlio «una volta adulto, è altrettanto libero del padre» e che questo passaggio non richiede la cessione di una libertà, Tocqueville sostiene che non si tratta di una «lotta intestina» nella quale vengono rivendicati diritti negati, ma della collocazione di entrambi nella posizione di individui autonomi. Non c'è disordine o sottrazione al potere stabilito, ma conferma e affermazione di poteri codificati in un processo i cui passaggi sono già fissati e a cui non si oppone resistenza<sup>70</sup>. I rapporti tra padri e figli sono il calco della nuova modalità di organizzazione del potere politico: il principio dell'eguaglianza è stato fatto penetrare ovunque perché riorganizzasse dalle fondamenta i rapporti che legano i singoli individui, che stanno

---

<sup>68</sup> DA 609.

<sup>69</sup> L'argomento di Tocqueville è simile a quello di Locke, *Secondo trattato*, §55: «I loro genitori hanno una specie di governo e giurisdizione su di loro quando vengono al mondo, e per un po' di tempo anche dopo la loro nascita, ma si tratta di un governo e di una giurisdizione temporanei. I vincoli di questa soggezione sono le fasce in cui sono avvolti e sostenuti nella debolezza della loro infanzia». L'estensione ad entrambi i genitori di questa giurisdizione non viene discussa ed esplicitata da Tocqueville, che nel capitolo in esame si concentra sui padri perché vede nella diminuita e circoscritta funzione del padre l'elemento centrale della mutazione democratica.

<sup>70</sup> DA 609; J. Locke, *Secondo trattato*, §116: «È vero che una persona è obbligata a rispettare gli impegni presi e le promesse fatte, ma non può, con alcun patto, vincolare i suoi figli o la sua discendenza. Il figlio, infatti, una volta adulto, è altrettanto libero del padre, e il padre con un suo atto non può cedere la libertà del figlio così come non può alienare la libertà di chiunque altro». Ma cfr. anche J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Laterza, Bari, 2010, p. 7: «i figli restano legati al padre solo finché hanno bisogno di lui per la propria conservazione. Appena questo bisogno cessa, il legame naturale si scioglie. Dispensati i figli dall'obbedienza che dovevano al padre, dispensato il padre dalle cure che doveva ai figli, tutti ugualmente tornano all'indipendenza. Se continuano a restare uniti, non è più naturalmente, ma volontariamente, e la famiglia stessa si mantiene solo per convenzione». Sul tema dei rapporti tra genitori e figli negli Stati Uniti. H. Hartog - *Someday All This Will Be Yours. A History of Inheritance and Old Age*, Harvard University Press, 2012, pp. 25 ss. Si profila, qui, il tema della disobbedienza e del diritto di resistenza che attraversa la modernità, per il quale si rimanda a R. Laudani, *Disobbedienza*, Il Mulino, Bologna, 2011 e Idem, *Il movimento della politica*, cit.

idealmente l'uno accanto all'altro, uniti dalla dissociazione che caratterizza la relazione democratica<sup>71</sup>. Di fronte a una rivoluzione il cui obiettivo è cancellare le gerarchie, la famiglia smette di funzionare come intermediario del potere dello Stato, e i padri non sono più investiti del «diritto politico al comando» che definisce le società aristocratiche, in cui «il potere non si rivolge mai al complesso dei governati», ma si diffonde per mezzo di catene verticali legittimate dal principio nobiliare<sup>72</sup>. La disuguaglianza delle condizioni aristocratica permetteva ai padri di essere contemporaneamente *autori e magistrati* della famiglia, ma poiché la «rivoluzione sociale e politica che abbiamo sotto gli occhi» rende «la nozione generale del superiore [...] più debole e meno chiara», qualsiasi intervento del legislatore atto a reintrodurre una distanza tra padri e figli, tra chi comanda e chi obbedisce, fallirebbe perché i costumi democratici provvederebbero a ricondurre i due individui «verso il livello comune» che li unisce nella relazione paritaria della cittadinanza<sup>73</sup>. Tra le svariate funzioni che il padre non svolge nella società democratica, infatti, c'è quella di «arbitro dei costumi»<sup>74</sup>: il fatto che la questione dei costumi – l'elemento principale di definizione della funzione della donna nella società democratica – venga esplicitata anche in relazione ai rapporti maschili rafforza l'interpretazione che si intende proporre, per la quale il legame tra donna e morale della società deve essere inteso come sintomatico della trasformazione funzione della donna all'interno del contesto democratico e industriale. L'alterazione dell'autorità paterna trova conferma nella scomparsa del timore reverenziale aristocratico nei confronti del padre, prima depositario delle tradizioni e delle usanze, una funzione che viene meno alla luce della nuova concezione di individuo nello stato sociale democratico: il figlio diventa adulto e virile nel momento in cui può «regolarsi secondo la propria volontà» e quindi quando, «padrone

---

<sup>71</sup> Sulla *déliation* S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., pp. 409 e ss. Chignola riporta anche il concetto di *dissociété* proposto da Peirre Manent in *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Gallimard, Paris, 1982, p. 28; a questo proposito, Nicolas Arens in *La démocratie tocquevillienne. Un parcours dialectique*, in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 74, 1/2015, pp. 181-202, p. 197, ha fatto notare che l'uso di questo concetto da parte di Manent deve essere contestualizzato nel cosiddetto neo-tocquevillanesimo francese: «gli effetti politici dell'uguaglianza si dispiegheranno di fronte a questa natura della democrazia, che rompe il legame sociale, che è una *dissociété*, e poi riformula, seppur artificialmente, il legame sociale. Questa è l'arte politica della democrazia: essa "ricomponne attraverso le associazioni il tessuto sociale che è stato prima disfatto e cerca di forzare la volontà della maggioranza a rispettare ciò che queste associazioni considerano importante" (P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 45)».

<sup>72</sup> DA 610. Sul tema J. F. Traer, *Marriage and family in Eighteenth-century France*, Cornell University Press, Ithaca, 1980. Sulla questione ha insistito anche L. Janara, *Democracy growing up*, cit. p. 14, facendo riferimento a James Traer, che fa risalire la trasformazione dell'autorità paterna alla Rivoluzione francese: «Nella vecchia Europa, le relazioni genitore-figlio erano in particolare gerarchiche, autoritarie e di controllo, cosa che agli individui moderni sembra probabilmente infantilizzare. James Traer osserva che sotto l'*ancien régime* francese, in generale, il *père de famille* aveva ampi diritti di correggere un bambino e sulla proprietà di un bambino. Un bambino si emancipava da tali poteri quando si sposava o si stabiliva una residenza separata per almeno un anno. Nel promulgare le idee delle filosofie, la Rivoluzione del 1789 lavorò per deistituzionalizzare questi rapporti familiari rigidi e gerarchici (resi molto più estremi dalla legislazione della monarchia nel XVIII secolo), e istituzionalizzare quelli più fluidi che riflettevano il nuovo ideale di uguaglianza».

<sup>73</sup> In questa idea di *livello comune* si può ravvisare la nozione di *common sense* con cui Thomas Paine descrive la condizione degli individui nelle colonie americane; cfr. T. Paine, *Il senso comune*, in *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 2016, pp. 79- 123 e pp. 144-150; sul tema cfr. l'introduzione di T. Magri al volume, pp. 26-32.

<sup>74</sup> DA 611.

dei suoi pensieri, egli lo è presto anche della sua condotta». Nello stato sociale democratico «gli uomini adottano per principio generale che è cosa buona e legittima giudicare ogni cosa da se stessi, prendendo le antiche credenze come semplici insegnamenti e non come regole»: è il concetto di individuo virile, padrone di sé e in grado di scegliere per sé stesso, che riguarda padri e figli allo stesso modo, a far sì che il prestigio e il potere legale del padre aristocratico vengano sostituiti da una relazione paritaria basata su consigli e confidenza, in linea con il «sentimentalismo» della famiglia moderna<sup>75</sup>.

Il richiamo al modello romano di famiglia è centrale per la tradizione francese con cui Tocqueville si confronta. Rousseau, ad esempio, vi fa riferimento nel *Discorso sull'economia politica* (1758), dove definisce il potere del padre romano in termini tanto simili a quelli di Tocqueville da far pensare che il secondo citi il primo: «il potere illimitato dei padri sui figli infuse tanta severità nell'esercizio del controllo privato che il padre, più temuto dei magistrati, era, nel suo tribunale domestico, il censore dei costumi e il vendicatore delle leggi»<sup>76</sup>. Questo modello di famiglia, che richiede due spazi di esercizio del potere di giudizio, è irrealizzabile nel contesto moderno, in cui la legge è il prodotto di un potere legislativo legittimato dal consenso dei cittadini. L'istituzione romana del tribunale domestico, a cui fa riferimento anche Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi*, sostitutiva della magistratura greca, ha il compito di giudicare la violazione delle leggi e dei costumi, agendo sovranamente all'interno della casa, ed è quindi incompatibile con l'idea del potere giudiziario moderno, che si costituisce per mezzo della cessione del potere dei singoli allo Stato<sup>77</sup>. Anche la critica di John Locke al *Patriarcha* di Robert Filmer muove dalla separazione del potere paterno da quello politico: il primo è il potere «che i genitori hanno sui figli, di governarli in vista del bene di essi, sino a che giungano all'uso della ragione», è un «natural government» limitato nel tempo, quindi non ha origine nel contratto e non coincide con il potere che ciascuno ha ceduto ai governanti per avere garantita la tutela della proprietà<sup>78</sup>. Nel primo *Trattato sul governo*, Locke descrive in questi termini l'illegittima sovrapposizione operata da

---

<sup>75</sup> DA 609-611.

<sup>76</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, in *Opere*, ed. cit., p. 112, ma anche Idem, *Il contratto sociale*, cit., p. 111, in cui l'autore parla di «un sofisma molto familiare ai politici delle monarchie; esso consiste, non solo nel paragonare il governo civile al governo domestico e il principe al padre di famiglia». Questo tipo di istituzioni permangono fino al Settecento, ma il loro potere viene costantemente ridotto e ridefinito: durante la Rivoluzione francese, nel 1790, fu creato un tribunale della famiglia per sostituire l'autorità del *père de famille* con un consiglio deliberativo di parenti, destinato a regolare in modo più democratico il rapporto tra genitori e figli minori; cfr. J. F. Traer, *Marriage and the Family in Eighteenth-Century France*, cit.

<sup>77</sup> L'espressione tribunale domestico è presente in Montesquieu con riferimento alla famiglia romana: cfr. Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., pp. 147-148. Sul tema G. Fraisse, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, Gallimard, Paris, 2000, in particolare il capitolo 1, e L. Rustighi, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano, 2017, pp. 204-208.

<sup>78</sup> J. Locke, *Secondo trattato*, §170-171. Si esprime in termini simili anche J.-J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 99: «come si fa a trovare una somiglianza tra il governo dello stato e quello della famiglia il cui fondamento è così dissimile? L'autorità paterna può essere a buon diritto considerata come un istituto naturale fintantoché, essendo il padre più forte dei figli, è necessario il suo aiuto». Sul tema L. Janara, *Democracy growing up*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 18.

Robert Filmer: «questa ‘autorità paterna’, dunque, o ‘diritto di paternità’, nel senso in cui lo intende il nostro A. è un diritto divino inalterabile di sovranità, in base al quale un padre o un principe ha un potere assoluto, arbitrario, illimitato e illimitabile, sulla vita, le libertà e i possedimenti dei suoi figli e Sudditi; così che egli può prendere o alienare le loro proprietà»<sup>79</sup>. Secondo Locke, invece, non c’è un rapporto di semplice alternativa tra i termini «padre» e «principe», in primo luogo perché definiscono due poteri che possono coincidere nella stessa persona, ma che non possono essere confusi – «ogni Suddito che sia padre ha un potere paterno sui suoi figli esattamente come il principe sui suoi; e ogni principe che abbia dei genitori è tenuto nei loro confronti allo stesso dovere filiale e alla stessa obbedienza alla quale il più modesto dei suoi Sudditi è tenuto nei confronti dei suoi»<sup>80</sup> – e, in secondo luogo, perché il potere assoluto inteso come potere di disporre delle proprietà, della vita e delle libertà altrui a proprio piacimento viola i principi del diritto naturale, per la tutela dei quali il potere politico propriamente detto viene costituito<sup>81</sup>.

La separazione tra i due ambiti e i due poteri e il fatto che la specificità del potere paterno emerga nel momento in cui si riconosce nel *compact* l’elemento fondativo del potere politico, in Tocqueville è funzionale a mostrare come la differenza tra la figura paterna aristocratica e quella democratica sia il correlato della trasformazione dei rapporti politici e sociali in democrazia: venute meno le relazioni verticali che collegano i singoli, privato il padre di quel diritto politico che si sommava al diritto naturale, egli «non è che un cittadino più anziano e più ricco dei suoi figli»<sup>82</sup>. Tocqueville intende mostrare la pervasività della trasformazione democratica che interessa la complessità dei legami umani, la cui ricodificazione porta con sé una diversa idea di individuo senza la quale non è possibile comprendere l’ordine sociale democratico. Per questo la descrizione della famiglia, in cui i singoli individui vengono educati a comprendere ed esercitare i diritti che li riguardano come cittadini, a partire da quello di proprietà, è imprescindibile nell’economia complessiva del discorso di Tocqueville<sup>83</sup>. L’azione

---

<sup>79</sup> J. Locke, *Primo trattato*, §9, corsivi miei. La questione dell’autorità e del potere paterno sarà trattata ampiamente anche nel capitolo 2, con riferimento agli schiavi, e nel capitolo 4, relativamente all’attribuzione del patronimico e al dibattito sulla regolamentazione del lavoro minorile in fabbrica.

<sup>80</sup> J. Locke, *Secondo trattato*, §71.

<sup>81</sup> J. Locke, *Secondo trattato*, §§ 71 e 124. È in seguito ad un «mutamento impercettibile» che ha trasformato i padri in monarchi, portando a una coincidenza innaturale tra potere paterno e politico, che si sono formati i regni ereditari. Locke analizza questo mutamento nei paragrafi 74-76 del *Secondo trattato*.

<sup>82</sup> DA 610. Cfr. Locke, *Secondo trattato*, § 69: «il potere di comandare ha termine con la fine della minorità, e sebbene siano sempre dovuti ai genitori da parte di un figlio onore, rispetto, sostegno e difesa [...] tuttavia tutto ciò non pone uno scettro nelle mani del padre, né alcun potere sovrano di comando». Sul tema L. Janara, *Democracy growing up*, cit., pp. 163-165.

<sup>83</sup> D 245: «Quando il bambino comincia a muoversi in mezzo agli oggetti esterni, l’istinto lo porta a usare tutto quello che trova sottomano; egli non ha idea della proprietà degli altri e, neanche quella della loro esistenza ma, a mano a mano che gli si insegna il valore delle cose ed egli scopre che potrebbero essergli tolte, diventa più cauto e finisce col rispettare nei suoi simili ciò che vuole che si rispetti in lui». Su questo tema e in generale sull’alterazione paterna cfr. anche il contributo di Éric Pierre, *Père affaibli, société en danger: la diffusion d’un discours sous les monarchies*, in *Le mouvement social*, Vol. 224, 3/2008, pp. 9-20.

dell'eguaglianza delle condizioni, infatti, viene analizzata alla luce dell'elemento che «contribuisce più di tutto il resto a cambiare i rapporti tra padre e figli»: le leggi sulle successioni, che stabiliscono l'eguale divisione dei patrimoni – e quindi l'erosione progressiva del principio del maggiorasco – svolgono un ruolo primario nella definizione dello stato sociale democratico proprio perché pongono fine alla famiglia classicamente intesa<sup>84</sup>. Nelle prime pagine della *Democrazia*, Tocqueville si esprime in questi termini: «quando la legge sulle successioni stabilisce la divisione eguale, essa distrugge l'intimo legame esistente fra lo spirito familiare e la conservazione della terra; la terra cessa di rappresentare la famiglia perché, dovendo esser divisa alla fine di una o due generazioni, è evidente che essa dovrà continuamente diminuire, fino a scomparire completamente»<sup>85</sup>. Sotto la spinta delle trasformazioni politiche ed economiche che fanno penetrare il principio di eguaglianza nei rapporti tra figli maschi e allontanano progressivamente gli uomini dalla proprietà fondiaria intesa come strumento di continuazione dello spirito familiare, terra e famiglia si trasformano reciprocamente. La riduzione dell'estensione delle terre, a cui Tocqueville ha assistito anche in Francia, sommata all'amore americano per il benessere che fa preferire le professioni rischiose ma remunerative dell'industria alla fatica della terra, facilita l'affermazione della ricchezza mobiliare e quindi, contemporaneamente, la dissociazione della famiglia dalla terra e la cancellazione dello «spirito familiare, [...] spesso fondato su una illusione dell'egoismo individuale», per mezzo del quale «si cerca di perpetuare e di immortalare in qualche modo se stessi nei discendenti»<sup>86</sup>. Con la

---

<sup>84</sup> Sulle trasformazioni delle leggi ereditarie negli Stati Uniti: R. K. Miller, S. J. McNamee (a cura di), *Inheritance and wealth in America*, Springer Science, New York, 1998, in particolare pp. 141-153, in cui si fa riferimento a Tocqueville; H. Hartog, *op. cit.*

<sup>85</sup> DA 59. Un'altra indicazione della centralità delle leggi sulle successioni di trova in DA 348: «non si può operare nelle istituzioni umane un grande cambiamento senza che in mezzo alle cause di questo cambiamento non si scopra la legge sulle successioni».

<sup>86</sup> DA 60. Ma anche DA 20-21: «Se risaliamo per un momento alla Francia di settecento anni or sono, la troviamo divisa fra un piccolo numero di famiglie che possiedono la terra e governano gli abitanti; il diritto di comandare si acquista solo ereditariamente e passa di generazione in generazione; gli uomini hanno un solo mezzo per agire gli uni sugli altri: la forza; la potenza ha una sola origine: la proprietà fondiaria». Alla piccola proprietà contadina in Francia Tocqueville dedica la prima parte di *L'antico regime e la rivoluzione* (1856), in Idem, *La rivoluzione democratica in Francia* (a cura di N. Matteucci), UTET, Roma, 2018, pp. 585-886. Significativo questo commento a p. 632: «Almeno vent'anni prima della Rivoluzione esistevano associazioni agrarie che già deploravano l'eccessivo spezzettamento del suolo. «La divisione dei patrimoni ereditari - dice Turgot [...] - è tale che ciò che bastava per una sola famiglia si Suddivide fra cinque o sei figli. Costoro e le loro famiglie non possono dunque più trarre sostentamento dalla terra. Necker aveva detto, qualche anno dopo, che esisteva in Francia un'infinità di piccole proprietà rurali». Nel capitolo ottavo, *Come la Francia fosse il paese dove gli uomini erano divenuti più simili tra loro*, Tocqueville considera la connessione tra l'idea diffusa di uniformità della legislazione, i nuovi compiti della nobiltà, privata del potere politico compensato da vantaggi economici, e la progressiva divisione della proprietà. Sulla preferenza accordata all'industria: DA 569. Sul legame tra divisione delle proprietà e formazione della classe operaia DA 346: «uno degli effetti più immediati dell'eguaglianza delle divisioni è stato quello di creare una classe di operai liberi». Secondo Tocqueville, è stata la natura ribelle della terra americana a impedire un accumulo di ricchezze tale da lasciare ai soli servi il lavoro e siccome «i prodotti di un fondo non erano bastanti per arricchire un padrone e un contadino, il terreno si spezzettò naturalmente in piccole proprietà coltivate dal proprietario stesso»: per questo il tentativo di stabilire delle leggi che garantiscano l'accumulo di proprietà fondiarie è fallito, in DA 43. Charles Seller fornisce un quadro più complicato: «la terra a basso costo, praticamente libera all'inizio, non solo elevava la massa, ma imponeva

dissociazione progressiva tra terra e famiglia, «l'egoismo individuale rientra nella realtà delle sue tendenze» e il padre si concentra sul presente, sulla generazione che ha davanti agli occhi; per questo Tocqueville può dire che la legge sulla successione «agendo sulle cose, agisce sull'uomo, agendo sull'uomo, giunge alle cose» e armonizza i desideri degli uomini e le dinamiche sociali ed economiche in atto, modificando entrambi<sup>87</sup>. Quando dichiara che «nulla è più politico presso un popolo della sua legislazione civile» perché a lungo andare «la società politica deve necessariamente diventare l'immagine e l'espressione della società civile», Tocqueville riafferma l'interdipendenza tra le leggi sulla divisione dei patrimoni e la diffusione su tutti i piani dei principi democratici<sup>88</sup>. Il tema è ripreso nel capitolo conclusivo della prima *Democrazia*, dedicato alla schiavitù e alla convivenza tra razze, dove agisce come spartiacque non solo tra stato sociale aristocratico e democratico ma anche rispetto alla riproduzione di questa distinzione all'interno della nazione americana, come segno del confine che separa gli stati del Nord da quelli del Sud. L'argomentazione, che richiama lo schema usato nel primo capitolo della *Democrazia* per descrivere l'origine della democrazia americana, con riferimento soprattutto al New England, gli consente di tracciare una storia degli stati del Sud che coincide con la storia delle trasformazioni dell'economia di piantagione e della schiavitù<sup>89</sup>. Come risulta sin dall'*Introduzione*, la civilizzazione e la sempre maggiore capacità dell'eguaglianza di ampliare la partecipazione al governo richiede l'affermazione del denaro e del commercio come elementi chiave dell'organizzazione politica della società; poiché la possibilità di possedere le terre secondo leggi diverse da quelle feudali è l'indice primario della discontinuità storica sancita dalla democrazia, il Sud degli Stati Uniti sembra essersi sviluppato seguendo una traiettoria opposta. Se si guardano gli Stati Uniti posizionandosi alla confluenza dei fiumi Ohio e Mississippi – la frontiera in cui le due Americhe si toccano e respingono continuamente – si «naviga [...] tra la libertà e la schiavitù»<sup>90</sup>: ozio e

---

un limite alla ricchezza rendendo il lavoro costoso. Con la proprietà di una fattoria facilmente raggiungibile, gli euroamericani non avrebbero lavorato per gli altri se non per breve tempo e con salari elevati. Pochi anni di salari elevati hanno finanziato abbastanza terra a basso costo da produrre un comfort e un'indipendenza impensabile per i poveri europei. Con salari troppo alti da pagare per la maggior parte dei contadini, la produzione era limitata - non importa quanta terra avessero - dal lavoro familiare disponibile», Oxford University press, Oxford, 1991, p. 4

<sup>87</sup> DA 60. Questo non significa, scrive Tocqueville in una nota, che gli americani siano incorsi negli errori dei francesi e abbiano privato i padri della facoltà di disporre dei loro beni dopo la morte: il riferimento qui è a Napoleone, autore della legislazione civile più democratica di quella americana, che ha soddisfatto le passioni democratiche «in tutto ciò che non era direttamente e immediatamente ostile al suo potere»; e così facendo, Napoleone ha creduto di poter trovare riparo dietro una legislazione politica non democratica, stabilendo un compromesso che poteva essere solo temporaneo.

<sup>88</sup> DA 610.

<sup>89</sup> Sull'uso dell'*origine* in Tocqueville cfr. anche *Voyage en Amérique*, in *Oeuvres* (a cura di A. Jardin e F. Mélonio), vol. I, Gallimard, Paris, 1991, (d'ora in poi CV), p. 194 e 253, in cui il tema dell'*origine* è declinato nei termini della società come tavola rasa. Sulla centralità della questione si sono concentrati Marcel Gauchet in *Tocqueville, America, and Us. On the genesis of democratic societies*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. 37, N. 2, 2016, pp. 163-231, James T. Schleifer nel volume del 1980 *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill e, con una prospettiva, a tratti problematica, che fa coincidere madre patria e maternità, Laura Janara in *Democracy growing up*, cit., pp. 9 e ss.

<sup>90</sup> DA 341.

attività abitano rispettivamente l'una e l'altra sponda, effetti di due principi, libertà e schiavitù, che prendono corpo nel movimento degli uomini schiavi e liberi tra le due sponde, che traccia le traiettorie future delle tensioni legate alla razza negli Stati Uniti. Il processo storico-economico di formazione di Nord e Sud ha imposto per decenni una separazione tra aristocrazia e democrazia che Tocqueville intende a partire dall'assunto che «non si può operare nelle istituzioni umane un grande cambiamento senza che in mezzo alle cause di questo cambiamento non si scopra la legge sulle successioni»<sup>91</sup>: nel Sud l'«ineguaglianza delle divisioni» ha fatto della «razza bianca [...] un corpo aristocratico, alla testa del quale stavano un certo numero di individui privilegiati la cui ricchezza era permanente». Da questo diverso assetto proprietario dipende non solo la differente considerazione del denaro, inteso dal bianco della riva destra come strumento di affermazione del benessere materiale, ma anche una realtà familiare altra rispetto a quella che si sviluppa negli stati del Nord: «ogni famiglia era rappresentata da un uomo ricco, [...] intorno al quale vivevano allo stesso modo, come piante parassite, i membri della sua famiglia esclusi per legge dall'eredità comune»<sup>92</sup>.

Questo rapporto tra eredità della terra e organizzazione del comando politico e dei rapporti sociali, alla luce degli effetti dello stato sociale del Sud sulla predisposizione degli individui al lavoro, permette a Tocqueville di stabilire un parallelismo tra l'aristocrazia degli stati del Sud e i residui dell'antica costituzione europea nobiliare, esemplificati dai rapporti tra e all'interno delle famiglie. Su entrambe le sponde dell'atlantico, il diverso accesso dei figli di una stessa famiglia all'eredità, e quindi il permanere dell'istituto del maggiorasco, insieme all'attaccamento della famiglia alla proprietà fondiaria, sfocia nella diffusione dell'ozio; nell'analogia tra Europa e America, però, la linea del colore sancisce una discontinuità che permette ai «capi della nobiltà americana» di perpetuare «i pregiudizi tradizionali della razza bianca» e di considerare l'ozio un onore. In questo quadro, Tocqueville fa coincidere il movimento della libertà (abolizione della schiavitù compresa) con l'affermazione progressiva delle leggi sulle successioni e del lavoro come «necessario all'esistenza», e con lo spostamento degli schiavi sempre più Sud<sup>93</sup>.

Nella seconda parte della *Democrazia*, il ragionamento sulla divisione della proprietà e la frammentazione della famiglia viene ampliato e analizzato dal punto di vista della natura del legame tra padre e figlio, ma anche dell'affermazione della classe media, facilitata dalla divisione

---

<sup>91</sup> DA 346. Storicamente, quindi, la schiavitù è nata nel Sud e si estende progressivamente verso Nord, mentre la libertà scende da Nord a Sud: i *border states* - Pennsylvania, Maryland, Virginia - sono il terreno di scontro aperto i due principi, e segnano la linea mobile di retrocessione della schiavitù verso Sud.

<sup>92</sup> DA 346; la riflessione sul denaro si trova in DA 343, in cui rappresenta il punto di arrivo del discorso sulla differente produttività del lavoro libero e schiavo che verrà approfondita nel prossimo capitolo.

<sup>93</sup> DA 346.

dei patrimoni e dal diffondersi dell'industria<sup>94</sup>. La classe media, che «possiede queste piccole fortune», si diffonde rapidamente grazie alle leggi sulle successioni e «dà la forza alle idee e l'indirizzo ai costumi»<sup>95</sup>: piegando tutti alle sue opinioni e volontà, modifica complessivamente le abitudini di tutti e stabilisce un modello di comportamento democratico tra padri e figli, tanto pervasivo che anche «i fucosi nemici della democrazia si facevano dare del tu dai loro figli»<sup>96</sup>. Questa specificazione mostra che la famiglia che Tocqueville sta descrivendo è quella che emerge dalla divisione delle grandi proprietà, la quale, svincolata dalla terra, trova nell'aumento e nella conservazione del benessere materiale la base delle relazioni che la costituiscono. La classe media americana è il riferimento primario di tutta l'opera, perché la sua diffusione è il simbolo dell'affermazione di una società costantemente in movimento, priva di classi sociali assimilabili a ranghi, definite per nascita e quindi irrevocabili<sup>97</sup>. Questa classe media in via di formazione, dice Charles Sellers in *The market revolution*, «era costituita non da modalità e rapporti di produzione ma dall'ideologia. [...] Una numerosa e dispersa borghesia di piccoli imprenditori spingeva sia loro stessi che i loro lavoratori a uno sforzo sconcertante, mitologizzando la classe come categoria morale. Disprezzando sia il pugno di ricchi oziosi che la moltitudine di poveri dissoluti, essi glorificarono una classe media virtuosa di benestanti. L'«uomo d'affari» – in origine un uomo che si dava da fare – è diventato l'archetipo di una cultura del lavoro»<sup>98</sup>. Riferita agli Stati Uniti, l'espressione *classe media* è indice dell'eccezionalità rispetto alla realtà Europea, di una società priva di distinzioni di classe e mossa da «un soggetto originario, lineare nella sua evoluzione e costante nel suo portato valoriale» che identifica la differenza storica nella costituzione della società americana, in cui l'eguaglianza diffusa non dipende dalla cancellazione rivoluzionaria del rango feudale, ma dalla negazione delle distinzioni di classe<sup>99</sup>. Nell'idea di classe

---

<sup>94</sup> Questo tema è presente anche in Thomas Paine. Nell'introduzione a *I diritti dell'uomo*, Tito magri descrive così la vicinanza tra Tocqueville e Paine su questo tema: «l'intera società americana [...] può essere ricondotta a rapporti di proprietà privata e mercato; che il soggetto economico e civile e attivo [è] [...] un proprietario privato, uguale in diritto a qualsiasi altro proprietario. [...] l'individualismo Borghese si integra in Paine con l'esigenza [...] della sua estensione fino a comprendere diritti e bisogni di tutti: cioè un elemento di democrazia», cit., p. 13. Sulla nascita della classe media Americana, S. M. Blumin, *The Hypothesis of Middle-Class Formation in Nineteenth-Century America: A Critique and Some Proposals*, in *The American Historical Review*, Vol. 90, No. 2, 1985, pp. 299-338. C. Sellers, *The market revolution*, cit., capitolo 8.

<sup>95</sup> DA 611.

<sup>96</sup> DA 611. Anche questo è uno dei sintomi del *common sense* americano descritto da Paine, che nell'ultima parte della *Democrazia* viene indicato con il termine *mediocrità*.

<sup>97</sup> Cfr. anche CV, pp. 275 e 292. Il legame tra l'organizzazione dei rapporti tra uomini e donne e tra genitori e figli della classe media le trasformazioni sociali, economiche e politiche messe in atto dalla diffusione dell'eguaglianza delle condizioni è stata sottolineata anche da alcune ricerche di stampo storico sull'America jacksoniana. Tra questi, C. Sellers, *The market revolution*, cit., pp. 237- 245.

<sup>98</sup> C. Sellers, *The market revolution*, cit., p. 237.

<sup>99</sup> M. Battistini, *Storia di un feticcio*, cit., pp. 61-62. L'opera di Tocqueville sugli Stati Uniti ha favorito la diffusione dell'idea di società senza classi, ma l'autore francese usa l'espressione classe media per indicare una tensione valoriale che attraversa la società americana, che trova conferma nell'idea che in America non esistono proletari (DA 245), nella misura in cui tutti hanno un bene da difendere che consente loro di riconoscere il diritto di proprietà, nei confronti del quale non si sollevano le proteste che attraversano l'Europa



media come unità valoriale, la democratizzazione delle condizioni coincide con il rispetto della proprietà di tutti, fondamento metastorico «della cultura nazionale che serviva per narrare la *american civilization* ovvero il lineare e ordinato sviluppo della storia nazionale al cospetto della contorta e disordinata storia europea»<sup>100</sup>. La diversa organizzazione del rapporto tra terra e famiglia che si realizza con la trasformazione industriale e l'introduzione delle leggi sulla suddivisione dei patrimoni contribuisce all'affermazione della classe media così intesa anche perché l'alterazione della figura paterna favorisce questa affermazione. La divisione dei patrimoni fa sì che i pochi beni posseduti vengano amministrati in comune: sono abitudine e bisogno ad obbligare padre e figlio ad una comunicazione costante e a un'intimità che presuppone una parità incompatibile con l'ordine aristocratico della famiglia. Confidenza e affetto accrescono il legame naturale tra padre e figlio, compensando il complessivo allentamento del legame sociale tra individui, causato dal venire meno degli organi intermedi che strutturavano la società di antico regime. L'unico potere esercitato dal padre, quindi, è quello «accordato alla tenerezza e all'esperienza di un vecchio» a cui ci si rivolge con confidenza, non secondo regola e autorità<sup>101</sup>. Questa, in sintesi, la differenza tra i due stati sociali: «il padrone e il magistrato è scomparso, il padre resta»<sup>102</sup>.

La divisione delle proprietà e l'eguaglianza modificano anche i rapporti dei figli tra loro: venuto meno il privilegio della primogenitura che organizzava la trasmissione della proprietà e del potere familiare, e che contemporaneamente legava i figli minori al maggiore in un vincolo di stretta dipendenza, il legame tra fratelli deve svilupparsi per vie diverse. L'eguaglianza dei figli tra loro e l'indipendenza reciproca esclude la possibilità di unirli forzatamente e introduce un sentimento di unione più puro, che non dipende dall'interesse, ma dall'essere allevati tutti nello stesso modo, «oggetto delle stesse cure». La democrazia, con la «dolce e giovanile intimità dei primi anni» unisce le anime dei fratelli nella «libera simpatia delle opinioni» mentre divide la loro eredità<sup>103</sup>. La dolcezza dei costumi democratici, dice Tocqueville concludendo il capitolo, è tale da conquistare i «partigiani dell'aristocrazia», i quali, però, non possono illudersi di abbracciare «le abitudini domestiche della democrazia respingendone lo stato sociale e le leggi», perché questi

---

<sup>100</sup> M. Battistini, *op. cit.*, p. 63.

<sup>101</sup> DA 612. In *The market revolution*, cit., pp. 9-16 Charles Sells descrive un quadro più complesso, in cui emerge la relazione tra la cosiddetta *subsistence culture* affermata nel Settecento e la trasformazione del mercato a partire dal 1815: «L'autorità del padre poggiava sul suo titolo legale di proprietà della terra di famiglia. Dove le proprietà terriere europee erano solitamente gravate da obblighi nei confronti di una certa élite, l'agricoltore americano era tenuto a pagare un semplice onorario. Supremo nel suo dominio, era al di là di ogni potere terreno. La terra a pagamento, il teatro crescente del personaggio patriarcale, ha sostenuto il suo onore e la sua volontà senza limiti».

<sup>102</sup> DA 612. Come si vedrà nelle *Conclusioni*, la differenza tra padre e padrone e la sovrapposizione delle figure nell'infanzia viene richiamata più volte nei passaggi finali della *Democrazia*, quando Tocqueville definisce i limiti dello stato democratico che non voglia essere dispotico, e la piena comprensione di quei passaggi è possibile solo se si tiene conto della trasformazione dei rapporti familiari appena analizzata.

<sup>103</sup> DA 613. Sull'importanza della *Democrazia* nella definizione del concetto americano di *fraternity* cfr. W. C. Mc Williams, *The idea of fraternity in America*, University of California press, Berkeley/Los Angeles, 1974, pp. 68 e ss.

elementi non possono essere scissi. Il legame tra fratelli eguali, infatti, non ha conseguenze solo all'interno della sfera domestica, ma è il modello dei rapporti di cooperazione tra cittadini maschi all'interno della società: nello specifico, le associazioni che animano la società americana e funzionano come spazi di ricomposizione politica dell'isolamento degli individui in democrazia sono state spesso identificate come espressioni dell'ordine politico fraterno<sup>104</sup>. Tocqueville definisce l'associazione «l'adesione pubblica data da un certo numero di individui a certe determinate dottrine e nell'impegno da essi contratto di concorrere in un certo modo a farle prevalere»: essa fa quindi parte delle istituzioni che consentono di bilanciare gli effetti dissociativi dell'eguaglianza tenendo acceso l'amore della libertà negli individui americani, che lo declinano nella cura collettiva della società<sup>105</sup>. Il rapporto paritario e intimo tra fratelli e la collaborazione che si stabilisce nel lato maschile della famiglia abitano all'esercizio della libertà politica, che continua nelle associazioni e nella partecipazione alla giuria<sup>106</sup>. Nelle associazioni, la fraternità, il terzo ideale rivoluzionario, trova il suo spazio di espressione politica perché gli americani «imparano a sottomettere la loro volontà a quella di tutti gli altri e a subordinare i loro sforzi particolari all'azione comune»<sup>107</sup>; l'eguaglianza e la libertà possono dare forma alla cittadinanza democratica solo se questa viene vissuta da fratelli che si riconoscono come tali e che collaborano ad interessi comuni, altrimenti l'eguaglianza rende ciascuno «indipendente da ogni concittadino, lo abbandona isolato e senza difesa all'azione della maggioranza»<sup>108</sup>. Laura Janara ha individuato nell'educazione politica che si realizza nell'associazione lo spazio della fraternità: «perché la democrazia cresca bene, i cittadini devono essere educati alla libertà politica. Con partecipazione “virile” all'associazione politica Tocqueville intende questo: la capacità esercitata di agire bene con gli altri in mezzo alla diversità e ai punti in comune». Facendo riferimento alla lettura fornita da Lynn Hunt in *The family romance of the French Revolution*, Janara sottolinea il carattere repubblicano di questo modo di intendere la fraternità come «solidarietà politica e disegno dei confini politici e sociali all'interno della comunità», una solidarietà che deve essere costantemente riprodotta per contenere le spinte dell'interesse individuale che rendono difficile l'affermazione della fraternità nelle società industriali<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> Sul tema L. Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1993, capitolo 3; F. de Sanctis, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Angeli, Milano, 1993 e Idem, *Modernità e fratellanza. Codici familiari e immagini dello stato*, in *Parolechiave*, 5/1994; S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., pp. 409-412 e L. Janara, *Democracy growing up*, p. 75 e ss.

<sup>105</sup> DA 201.

<sup>106</sup> L. P. Vetter, *Sympathy, equality and consent*, in *Feminist interpretation*, pp. 151-158. Sulla giuria cfr. DA 274-278.

<sup>107</sup> DA 532.

<sup>108</sup> DA 429.

<sup>109</sup> L. Janara, *Democracy growing up*, cit., p. 75 e L. Hunt, *The family romance of the french revolution*, cit. Sul tema ci si sofferma ampiamente nel paragrafo 3 di questo capitolo e nelle conclusioni. È la stessa Janara a chiedersi se, nel caso di Tocqueville, non sia opportuno parlare di concittadini piuttosto che di fratelli nel senso francese sopra richiamato ed è la dinamica dell'interesse privato a complicare il quadro della fratellanza. Sulla dottrina dell'interesse ben inteso, dottrina americana che consente di controbilanciare l'individualismo cfr. DA 537-542.

Mentre le leggi possono obbligare all'unione due individui, ma la loro cancellazione li riconsegna alla condizione di partenza, come accaduto a vassalli e signori che ormai «non si conoscono più», i *sentimenti naturali* possono essere solo momentaneamente piegati: a caratterizzare l'azione dello stato sociale democratico su sé stesso è la capacità di cancellare i sentimenti artificiali, quelli nati dalle «antiche convenzioni sociali», restituendo forza a quelli naturali<sup>110</sup>. La differenza tra sentimenti naturali e convenzioni agisce doppiamente, sul passato e sul presente della costituzione politica, affermando la distinzione tra potere paterno e politico: mentre Tocqueville applica questa dicotomia al passato aristocratico europeo, ne mostra anche l'inconsistenza complessiva, provata dalla rivincita dei sentimenti naturali resa possibile dall'affermazione dell'eguaglianza delle condizioni e dalla separazione tra sfera privata e sfera pubblica, prima unite in una catena di comando politico verticale che legava il re ai padri. L'analisi dei rapporti famigliari è funzionale ad illuminare lo stato sociale democratico nella sua complessità – a partire dal rapporto con i sentimenti naturali – e l'affetto tra genitori e figli è segno dell'orizzontalità su cui agisce il potere politico in democrazia: è la riaffermazione dei sentimenti naturali a consentire la separazione del potere politico da quello paterno. Per questo Tocqueville conclude dicendo di poter racchiudere «tutto il senso di questo capitolo e di molti precedenti. La democrazia allenta i legami sociali, ma restringe i legami naturali. Riavvicina i parenti nel tempo stesso che separa i cittadini»<sup>111</sup>.

Emerge qui un tema cardine della trattazione della famiglia in Tocqueville, vale a dire il nesso tra natura e società e leggi: la struttura familiare e quella sociale sono interconnesse nella misura in cui la possibilità degli uomini democratici di occupare lo spazio sociale degli scambi e degli interessi, oltre che dell'associazione politica, dipende dal tipo di legame tra padri e figli e da quello tra marito e moglie. I sentimenti naturali, infatti, sono in realtà l'esito della nuova organizzazione della proprietà, a cui le leggi sulla successione danno espressione giuridica, agendo contemporaneamente sui rapporti tra uomini e tra uomini e cose. La sopravvivenza del padre al padrone-magistrato registra l'alterazione dell'autorità paterna come rafforzamento dei legami naturali ed è esemplificativa del nuovo ruolo della famiglia all'interno delle dinamiche sociali

---

<sup>110</sup> L'uso dell'espressione *sentimenti naturali* per descrivere la relazione tra padre e figli ha un precedente in Rousseau, che, nel *Discorso sull'economia politica*, ed. cit., p. 99, scrive che «i doveri del padre vengono dettati dai sentimenti naturali e sono così perentori che è quasi impossibile disobbedire», mentre i rappresentanti della grande famiglia di eguali «non hanno verso il popolo altri impegni se non quelli da loro assunti con promesse e di cui esso ha il diritto di esigere l'esecuzione».

<sup>111</sup> DA 613. Sull'allentamento dei legami sociali e l'uso dell'espressione *sentimenti naturali* in Tocqueville: L. Jaume, *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1969, parte 2, capitolo IV. Come fa notare Brunella Casalini in *Tocqueville: la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica*, Donzelli, Roma, 2003, p. 188, affermare che la famiglia borghese costituisce un riavvicinamento alla natura e ai vincoli naturali, per Tocqueville, «voleva dire tentare di porla al riparo da ogni forma di critica, a partire da quelle socialiste che all'epoca, affermando la storicità dei modelli familiari, ne predisponavano lo smantellamento. Forse proprio nell'adesione tra natura e società che la democrazia rende possibile si può indicare una via di soluzione alla contraddizione tra storia e natura che Casalini rintraccia in questi passaggi tocquevilliani.

democratiche e industriali: intesa come sfera separata, la famiglia svolge una funzione politica perché insegna ai figli a concepirsi come egualmente parte della società fraterna che devono contribuire ad organizzare, perché grazie ad essa possono esercitare i loro diritti e soddisfare i propri interessi. Non è possibile, secondo Tocqueville, comprendere in che cosa consista la democrazia se non si osserva l'azione duplice delle dinamiche associative ed ereditarie che la definiscono nello spazio sociale e familiare: la creazione di una comunità di cittadini simili ed eguali, liberi perché liberati dalle vecchie convenzioni sociali, si realizza trasformando i legami famigliari. Questi ultimi devono essere compatibili con l'eguaglianza delle condizioni, e quindi non possono prevedere un potere politico del padre sui figli basato su una relazione univoca e discendente, superflua nel momento in cui il padre ha smesso di essere un anello della catena di comando verticale; parallelamente, l'eguaglianza deve stabilirsi tra i fratelli, che vengono così liberati dai vincoli di dipendenza che li univano. Così anche nella famiglia prevalgono i sentimenti naturali per mezzo dei quali si realizza il livellamento tipicamente democratico e viene esclusa la possibilità che i legami familiari intessano i rapporti sociali come accade in aristocrazia, dove «tutti i posti sono assegnati»<sup>112</sup>.

Analizzando la famiglia democratica, quindi, Tocqueville va alla radice dell'organizzazione sociale aristocratica: le distinzioni di età e sesso su cui si basava l'assegnazione dei ranghi e delle relative prerogative non ha spazio se il principio di eguaglianza «rovescia o abbassa quasi tutte queste barriere»<sup>113</sup>. L'educazione che i genitori sono tenuti a fornire ai figli, in nome del potere parentale che detengono, risente di questa trasformazione anche perché l'essere oggetto delle stesse cure implica l'educazione omogenea dei figli. Come si vedrà, la famiglia assume un ruolo chiave nell'educazione all'ordine sociale in cui i giovani cittadini dovranno vivere una volta raggiunta la virilità, e la divisione sessuale delle funzioni all'interno della famiglia è parte di questa educazione. L'assenza delle donne da questo capitolo, quindi, non è neutra, soprattutto se si considera che i capitoli successivi sono dedicati all'analisi della condizione femminile e dei rapporti tra uomo e donna in democrazia. Tocqueville fornisce, piuttosto, il contesto entro cui i rapporti tra sessi devono essere inseriti: la centralità assegnata ai costumi, ai sentimenti naturali e alla divisione della proprietà sono indicativi delle dinamiche proprietarie e associative maschili con cui le donne si relazionano, trasformandosi a loro volta.

## § 1.2. Il resto della famiglia.

Da questa prima descrizione della famiglia non vengono escluse solo le donne, ma anche le figure che tradizionalmente prestano servizio nelle case. La divisione degli Stati Uniti lungo la linea del

---

<sup>112</sup> DA 612.

<sup>113</sup> DA 612.

fiume Ohio è particolarmente rilevante anche in questo caso, perché i domestici non sono uguali sulle due rive: se a Nord si trovano domestici bianchi e neri affrancati, a Sud questo compito spetta prevalentemente alle donne nere. Il capitolo su *Come la democrazia modifica i rapporti tra padrone e servitore* precede quelli sulla famiglia ed è strutturato, come molti altri, a partire dal confronto tra aristocrazia e democrazia; la scelta di analizzarlo dopo aver approfondito il senso dell'alterazione dell'autorità paterna dipende dal fatto che il rapporto tra servi e padroni risulta pienamente comprensibile solo all'interno di questa alterazione, che così rivela la sua natura sociale. In aristocrazia, servi e padroni costituiscono due classi unite nella separazione reciproca, che si perpetua nelle generazioni, e servitù e signoria sono marchi ereditari che si tramandano nelle rispettive famiglie, «linee parallele che non si confondono e non si separano mai»<sup>114</sup>. Tocqueville analizza la condizione di servi e padroni aristocratici nel dettaglio, e pone all'ultimo gradino della scala dei servitori la classe domestica, composta dai lacchè<sup>115</sup>. Gli individui delle due classi – fisse, perché l'appartenenza ad esse è decretata alla nascita – sono uniti da vincoli di onore, gloria e virtù che fanno nascere l'onore signorile e l'onore servile dell'obbedienza senza appello<sup>116</sup>.

All'interno del contesto feudale e di antico regime, il potere politico del padre di famiglia e signore della casa si basa sulla virtù nobiliare che legittima la signoria dell'uomo sulla casa e sullo Stato. Nel momento in cui la concezione premoderna dell'*oikos* viene meno, anche la virtù nobiliare perde la sua funzione di legittimazione dei rapporti di potere<sup>117</sup>. Quando approfondisce la differenza tra l'onore in sé, l'onore aristocratico e quello americano, facendo coincidere la fine

---

<sup>114</sup> DA 595.

<sup>115</sup> DA 594.

<sup>116</sup> DA 594, in nota.

<sup>117</sup> Su questo passaggio nel contesto tedesco, cfr. O. Brunner, *La casa come complesso*, cit., pp. 150-151. Il tema dell'onore è centrale nel pensiero politico moderno almeno a partire da Thomas Hobbes: il tema attraversa la produzione dell'autore inglese, che ne individua l'origine nel desiderio di superiorità e di accrescimento dell'autostima, che consentono di vincere le resistenze e di essere desiderati dagli altri. L'onore, quindi, è l'esito dell'attribuzione da parte di altri di un potere, che si configura come un rapporto sociale. Finché non è il sovrano a definire i criteri dell'onore, le quote di potere sociale che vengono riconosciute in base ad esso non dipendono da criteri definiti per legge, e quindi rispondono alla logica del disordine e della disuguaglianza che definisce lo stato di natura. Nel *De cive*, Hobbes fa presente che una società duratura e stabile non può avere come principio la gloria o l'onore che rispondono ad «un'esigenza squisitamente interiore». Dimitri d'Andrea mostrato l'ambiguità del riconoscimento nel pensiero hobbesiano: esso «non è soltanto la registrazione statico-sincronica dei rapporti di potere. [...] È un fattore di positiva alterazione delle gerarchie di potere perché è ciò attraverso cui il potere si trasferisce e si distribuisce» (in Idem, *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, in *Scienza e politica*, vol. 31, n. 60, 2019, pp. 41-46). D'altra parte, la dinamica innescata da gloria e onore segna la via che porta alla guerra di tutti contro tutti. Carlo Altini ha mostrato che l'esclusione dell'onore come virtù aristocratica dallo spazio politico in Hobbes dipende dal diverso referente dell'autore, ovvero la classe media: cfr. *Virtù aristocratica e virtù borghese in Hobbes*, in *Aperture*, 22/2007, pp. 95-108. p. 103. Mentre scrive, Thomas Hobbes vede la forma embrionale di classe media svilupparsi: in questo contesto, l'onore rimane un veicolo di distribuzione del potere sociale, anche quando è il sovrano a decidere cosa e chi sia onorevole mettendo fine «ai "tempi eroici" dell'antichità per creare le condizioni favorevoli [...] al lavoro, alla produzione, al commercio, e, soprattutto, alla proprietà». Il testo di riferimento sul tema rimane C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University press, Oxford 1990, soprattutto pp. 46-68. Il Levitano rappresenta una frattura in questo senso: Hobbes registra qui l'incompatibilità tra l'onore aristocratico e la costituzione del potere rappresentativo e stabilisce il necessario venir meno del primo per poter pensare il secondo, cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 88-99.

dell'onore monarchico con la scomparsa dei ranghi e l'affermazione della virtù, Tocqueville si rifà a Montesquieu, il quale, nell'*Avvertimento* de *Lo spirito delle leggi*, indica nell'onore «la molla della monarchia», la forma di governo che richiede la presenza di «poteri intermedi, subordinati e dipendenti» e il principe come «fonte di ogni potere politico e civile»<sup>118</sup>. Il governo monarchico si basa su un sistema di preminenze e ranghi e per questo deve essere mosso dal principio dell'onore, la cui natura «è di richiedere preferenze e distinzioni» e che consiste nel «pregiudizio di ogni persona e di ogni condizione»; nella repubblica, invece, è la virtù politica, l'amore per la patria e per l'eguaglianza a fungere da principio<sup>119</sup>. Non è l'onore in quanto tale a scomparire in democrazia – perché con esso si intende «un complesso di opinioni [...] su ciò che si deve lodare o biasimare e queste regole hanno sempre la loro origine nelle abitudini speciali e negli speciali interessi della società» – ma l'onore aristocratico<sup>120</sup>: nato all'interno dello stato sociale feudale, che richiedeva un'economia di vizi e virtù in grado di conservare alla nobiltà una posizione di superiorità, esso si basa sul conseguimento delle virtù guerriere compatibili con l'amore del potere. Il riconoscimento della virtù si basava, però, su una considerazione differenziale delle azioni, che «non erano sempre lodate o biasimate in ragione del loro valore intrinseco, ma talvolta venivano giudicate unicamente in rapporto a colui che ne era l'autore o l'oggetto»<sup>121</sup>. Si tratta di una forma storica di onore, caratterizzata dal capriccio e coerente con i bisogni della società aristocratica, in cui il governo non si rivolge direttamente alla totalità dei cittadini, ma «ognuno conosceva solo un certo uomo cui doveva obbedienza. [...] l'ordine pubblico si basava perciò sul sentimento di fedeltà alla persona del signore», fedeltà che era legittimata proprio dai rapporti fondati sull'onore<sup>122</sup>.

Non è l'onore di per sé, e quindi la sua capacità di garantire l'ordine, a venire meno in democrazia, quanto piuttosto il tipo di ordine che l'onore aristocratico garantiva. In democrazia le classi non sono più «vaste cinte, dalle quali non si può né entrare né uscire» e non si definiscono più in base alla comune condizione che accomuna gli individui che ne fanno parte; ciò significa che la specie democratica dell'onore deve essere compatibile con «una società esclusivamente industriale e commerciale», e quindi favorire e riconoscere le «virtù tranquille che tendono a dare un

---

<sup>118</sup> Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 42. Cfr. DA 312-313. Sulla prossimità tra Montesquieu e Tocqueville su questo punto hanno insistito in molti, tra cui Lucien Jaume, *Les sources aristocratiques de la liberté*, cit., D. J. Stauffer, *Tocqueville on the Modern Moral Situation: Democracy and the Decline of Devotion*, in *The American Political Science Review*, 4/2014, Vol. 108, pp. 772-782. M. Tesini, *Onore e pubblica opinione. Il discorso sul duello di Tocqueville*, in F. Mioni (a cura di) *Il teatro della politica. Tocqueville tra democrazia e rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 159-182.

<sup>119</sup> Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 53-54, 20 e 48.

<sup>120</sup> DA 651.

<sup>121</sup> DA 648, ma l'intero capitolo *L'idea dell'onore negli Stati Uniti e nelle società democratiche in genere* è particolarmente significativo.

<sup>122</sup> DA 650.

andamento regolare alla società»<sup>123</sup>. Fintanto che l'onore di stampo feudale organizza i rapporti di potere, il servo rimane legato al padrone da un'obbedienza «pronta, completa e facile» perché vede riflessa in lui l'intera classe dei padroni, che comanda le azioni di quella dei servi e dà forma a costumi, opinioni, abitudini: si è stabilita una vera e propria morale del servo e del padrone, che agisce cancellando ogni possibile «rassomiglianza naturale» mentre unisce queste due società distinte nella comunanza dei ricordi riprodotta di generazione in generazione<sup>124</sup>. Intere generazioni di valletti sono rimaste legate alle famiglie di padroni da vincoli di obbedienza, in una «confusione di due esistenze» allo stesso tempo commovente e ridicola agli occhi di Tocqueville: la diseguaglianza delle condizioni aristocratica si accompagna a una logica di incorporazione e identificazione per la quale il servo si sente parte integrante della persona del padrone, al punto da «distaccarsi da sé», mentre il padrone considera «i suoi servitori una parte inferiore e secondaria si sé stesso»<sup>125</sup>. La dinamica di immedesimazione appena descritta è funzionale alla conservazione del comando perpetuo, che agisce sui costumi, sulle abitudini e sull'auto-percezione dei servi, con la struttura della famiglia di epoca aristocratica che funge da garanzia di un ordine basato sulla continuità generazionale.

Niente di simile è accaduto e può accadere in America, o almeno negli stati del Nord. Servitori e padroni esistono, ma in democrazia «il loro spirito e i loro rapporti» sono radicalmente diversi, a causa della cancellazione dell'idea di status e della perpetuità del comando. In democrazia esiste una sola società, in cui gli individui sono responsabili del loro destino e le famiglie non si relazionano in base a rapporti di dipendenza fissati nel tempo. Come si è visto, la *déliasion* è l'esito dell'erosione – o dell'assenza – dei legami sociali aristocratici, che riguarda prima di tutto la struttura della famiglia e i rapporti di dipendenza tra famiglie<sup>126</sup>: se alla base della costituzione

---

<sup>123</sup> DA 634 e 651. Sull'onore nella tradizione liberale e in Tocqueville cfr. S. R. Krause, *Liberalism with Honor*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 68 e ss. Questo tema accomuna la maggior parte degli intellettuali francesi che visitano l'America degli anni Trenta: Michel Chevalier lo declina nel complesso dell'indifferenza democratica, in base alla quale nessun uomo è oggetto di attenzioni o cortesie particolari (cfr. M. Chevalier, *Lettres de l'Amérique du Nord*, vol. 2., Gosselin, Paris, 1836, p. 381). Lo stesso scrive Beaumont, che osserva l'assenza di qualsiasi forma di fierezza aristocratica o dei criteri di distinzione che regolano i rapporti tra individui in Europa, cfr. G. De Beaumont, *Marie ou l'esclavage aux Etats Unis*, Forges Vulcaïn, Bussy-Saint-Martin, 2014, p. 505. Non sono presenti traduzioni italiane recenti del testo, quindi le citazioni sono di mia traduzione. D'ora in poi M seguito dal numero di pagina.

<sup>124</sup> DA 595.

<sup>125</sup> DA 595.

<sup>126</sup> Tra i tanti luoghi del testo in Tocqueville tematizza questo passaggio, DA 313: «oggi che l'uomo non è più sostenuto da nulla al di sopra di sé, chi può dire dove si fermeranno le esigenze del potere e la condiscendenza della debolezza? Finché durava lo spirito di famiglia, l'uomo che lottava contro la tirannide non era mai solo, ma trovava intorno a sé dei clienti, degli amici ereditari, dei congiunti. E anche se gli fosse mancato questo appoggio, egli si sentiva ancora sostenuto dai suoi antenati e animato dai suoi discendenti». Sul tema: G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 202-208; M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, cit., capitolo 1 e *Ordine e rivoluzione*, in *Scienza e politica*, vol. 13, 24/2001; P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*, Editions du Seuil, Paris, 1989, pp. 77-79; W. H. Sewell, *Etat, corps and ordre: some notes on the social vocabulary of the french old regime*, in *Sozialgeschichte Heute*, Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. ed. Hans-Ulrich Wehler, Gottingen, 1974, pp. 49-68.

democratica c'è il popolo, la cui unità è sancita dalla rappresentanza politica, non c'è spazio per la suddivisione in piccoli popoli al suo interno, ciascuno portatore dei suoi usi e costumi particolari, di «un determinato carattere né un particolare modo di sentire», prodotto da una gerarchia stabile e indiscutibile. Continuamente in movimento, nella società democratica ciascuno può muoversi tra le classi sociali e cambiare posizione all'interno di uno spazio in cui servi e padroni «condividono cultura, idee, sentimenti, vizi e virtù»<sup>127</sup>. L'opera rivoluzionaria dell'eguaglianza – la capacità di abbattere tutte le barriere che strutturavano i rapporti sociali aristocratici – è esemplificata nella relazione tra servi e padroni: non solo i servi sono «eguali tra loro; si può dire che siano, in un certo senso, eguali ai padroni»<sup>128</sup>.

La trattazione di Tocqueville, a questo punto, si divide in due parti: nella prima l'autore delinea la nuova posizione reciproca in cui si trovano servi e padroni, nella seconda stabilisce dei distinguo per specificare le diverse figure della domesticità che popolano gli Stati Uniti. In linea generale, l'eguaglianza che unisce e, parallelamente, separa padroni e servi definisce la comune condizione di partenza: fuori dal rapporto che li rende rispettivamente servi e padroni ci sono «due cittadini, due uomini»<sup>129</sup>. Se in nome di questa uguaglianza il servo può diventare padrone e viceversa, la diseguaglianza trova giustificazione nel contratto, nell'«accordo momentaneo e libero delle loro volontà» che definisce i limiti del comando e dell'obbedienza, riconosciuti da entrambi proprio in nome dell'eguaglianza che consente loro di siglare un contratto<sup>130</sup>. L'opinione pubblica è la principale garante dell'eguaglianza perché riavvicina i due individui: la «diseguaglianza reale delle loro condizioni» perde valore di fronte all'eguaglianza, qui definita da Tocqueville «immaginata» perché non inerente all'inevitabile gerarchia stabilita dal contratto, ma sempre presente come garanzia astratta della legittimità di quel dominio<sup>131</sup>. Il contratto è l'unica origine legittima del potere e dell'obbedienza, così privati della perpetuità e ricondotti nella

---

<sup>127</sup> DA 596.

<sup>128</sup> DA 596. Tocqueville descrive le diverse modalità di relazione tra nobili e contadini e in generale tra padroni e servi in Francia e Inghilterra nei quaderni di viaggio in Inghilterra, nello specifico nella pagina scritta a Londra il 21 agosto 1833, CV, pp. 441-448. Sul tema R. Baritono, *Infrangere le barriere: donne, sfera pubblica e sfera politica negli Stati Uniti nell'Ottocento e nel Novecento*, in Raffaella Gherardi (a cura di) *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Carocci, Roma, 2002, pp. 155-176, in cui si fa riferimento a Ralph Waldo Emerson e Thomas Paine.

<sup>129</sup> DA 596.

<sup>130</sup> DA 596-597. Ma anche DA 245: «L'uomo che obbedisce alla violenza si piega e si abbassa; ma, quando si sottomette al diritto di comando che riconosce al suo simile si eleva in qualche modo sopra quello stesso che gli comanda».

<sup>131</sup> DA 597. Lucien Jaume in *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, sostiene che la pubblica opinione svolga, nel pensiero di Tocqueville, la funzione che Durkheim assegnerà al *fatto sociale*: «ciò che Tocqueville osservava, quindi, era questa potente presa del collettivo e dell'autorità della società (rappresentata dal pubblico). Questa idea non era del tutto originale, ma egli ha saputo mettere il dito sulla questione chiave: la maggioranza, come ha detto, è diventata "l'unica guida rimasta alla ragione individuale"[DA 429]. [...] il punto più originale della sua analisi è stato quello di porre il potere della maggioranza al centro del legame sociale stesso, come forza d'opinione, diffusa ovunque e che non richiede alcuna adesione esplicita per ottenere il rispetto dell'individuo. Tocqueville scopri quello che Durkheim avrebbe poi chiamato il potere costrittivo del fatto sociale».



temporaneità, che garantisce almeno astrattamente la possibilità di modificare la propria posizione.

Interviene un secondo elemento, relativo ai sentimenti che legano servo e padrone. Nell'aristocrazia le due figure sono collocate rigidamente a distanza, e quella distanza struttura la società nel suo complesso, tramandandosi nelle famiglie; allo stesso tempo, servo e padrone sono legati da quella specie particolare di affetto descritto in precedenza, che li unisce in una venerazione la cui origine risiede nella temporalità della relazione tra famiglia del servo e famiglia del padrone. In democrazia, invece, dove la famiglia è priva dello spirito familiare che tramanda un destino nelle generazioni fissato in ranghi e privilegi, e la lenta sparizione della grande proprietà fondiaria ha cancellato l'«aristocrazia propriamente detta», «il servitore si considera sempre un passante nella casa del padrone», a cui è unito solo da un rapporto temporaneo tra individui in cui antenati e discendenti non sono contemplati<sup>132</sup>. Pertanto, l'appartenenza dei domestici alla cerchia familiare perde alcuni dei suoi principali caratteri, a partire dalla venerazione, e il lavoro servile cambia aspetto per diventare simbolo dell'economia democratica della reputazione, in base alla quale degno di onore è colui che lavora per garantirsi un'esistenza indipendente e conservarla con azioni regolari.

Tocqueville, però, tiene a precisare che non tutti i servitori uomini degli Stati Uniti sono eguali e individua almeno tre categorie di domestici: gli schiavi del Sud – subito esclusi dalla trattazione –, gli affrancati e i servitori bianchi, che lavorano negli stati del Nord<sup>133</sup>. La breve descrizione degli affrancati chiama nuovamente in causa l'opinione pubblica, che in questo caso fallisce nel suo compito di garante dell'eguaglianza tra i due individui che contrattano, trasformandosi al

---

<sup>132</sup> DA 43 e 597-598. Sull'assenza dello spirito familiare, Tocqueville insiste anche nei quaderni di viaggio americani, in CV, p. 31: «Non bisogna cercare qui né lo spirito di famiglia né le antiche tradizioni di onore e virtù che caratterizzano in particolare la maggior parte delle nostre città in Europa».

<sup>133</sup> Tocqueville esclude il grande numero di europei giunti in America nel Settecento per mezzo della cosiddetta servitù debitoria (*indentured system*) dalla trattazione in questo capitolo. Raffaella Sarti in *Servo e padrone*, cit. pp. 227-228, nota che sebbene la servitù debitoria fosse di fatto sparita già negli anni Venti dell'Ottocento, il termine continuerà ad essere utilizzato proprio per descrivere i domestici immigrati bianchi europei (soprattutto irlandesi). Secondo Sarti, le analisi di Tocqueville «trovano un certo riscontro nei risultati delle ricerche storiche, dalle quali emerge che, dopo la Rivoluzione Americana, si diffuse negli Stati Uniti una forma di servizio domestico svolto da bianchi di condizione libera che non accettavano di essere definiti servants, ed erano chiamati helps»; ad essere chiamati *servants* sono proprio i servi debitori. Anche Pierre Rosanvallon ha sottolineato l'uso sempre minore del termine *servants* e anche del termine padrone: entrambi vengono sostituiti termini adatti alla nuova *democrazia della considerazione*, che cancellava gli appellativi aristocratici, cfr. *La società dell'eguaglianza*, Castelvecchi, Roma, 2013, il paragrafo *La rivoluzione continua del senso civico in America*. Bisogna notare, però, che Tocqueville era consapevole dell'esistenza della servitù debitoria e del doppio movimento migratorio che attraversa gli Stati Uniti, descritti in DA 283: «Si crede generalmente che i deserti dell'America vengano popolati grazie agli emigranti europei che sbarcano ogni anno sulle coste del nuovo mondo e che la popolazione americana cresca e si moltiplichi sul suolo già occupato dagli antenati: ma questo è un grande errore. L'europeo che sbarca negli Stati Uniti [...] è obbligato, per vivere, a offrire i suoi servizi [...]. Non è possibile dissodare il deserto senza un capitale o senza credito [...]. Sono dunque gli americani che abbandonano quotidianamente il luogo in cui sono nati per andare a crearsi lontano vasti domini. Perciò, mentre l'europeo abbandona la sua capanna per andare a stabilirsi sulle rive transatlantiche, l'americano, nato su quelle coste, si porta a sua volta nelle solitudini dell'interno del continente. Questo doppio movimento migratorio non si arresta mai: esso comincia nel fondo dell'Europa, continua sull'oceano, prosegue attraverso le solitudini del nuovo mondo».

contrario nel principale veicolo della perpetuazione della diseguaglianza: i neri occupano «nella pubblica stima una posizione contestata» perché, come Tocqueville spiega dettagliatamente nel capitolo sulla condizione delle tre razze sul suolo americano, l'abolizione della schiavitù dal punto di vista legale non è stata accompagnata dalla cancellazione del «pregiudizio del padrone [...] di razza e [...] del bianco», che resiste alla trasformazione delle leggi e continua a definire i costumi e le abitudini<sup>134</sup>. Privati della possibilità di essere effettivamente liberi, i domestici affrancati si mostrano «insolenti e vili»<sup>135</sup>. I servitori bianchi, al contrario, trovano nell'opinione pubblica conferma della loro eguaglianza rispetto ai padroni e decidono «per un salario di sottomettersi momentaneamente alle volontà dei loro simili»: la loro diligenza nel servire dipende proprio dal fatto di non sentirsi inferiori a colui a cui ubbidiscono<sup>136</sup>. Solo la condizione di questi ultimi è coerente con la definizione di servo fornita da Locke – e richiamata da Tocqueville – in base alla quale «un uomo libero si rende servo di un altro vendendogli per un periodo di tempo delimitato il servizio che egli si accinge a prestare in cambio del salario che ne riceverà»<sup>137</sup>. Proprio perché le premesse del contratto di lavoro, vale a dire eguaglianza e libertà, sono effettive, lo è anche il vincolo che li unisce e il rispetto dell'obbedienza è rispetto per loro stessi, coerentemente con la logica del contratto<sup>138</sup>. All'interno di questa dinamica, i servitori vengono privati dell'inferiorità che li definiva in aristocrazia, e la coincidenza tra eguaglianza, libertà e obbedienza permette loro di trasferire nella servitù le «abitudini virili» che possono nascere solo nell'indipendenza; in tal modo essi modificano lo statuto stesso della servitù, che da garanzia di una struttura gerarchica diventa la conferma dell'esistenza dell'eguaglianza delle condizioni e della virilità che definiscono i criteri di partecipazione politica dei cittadini, i figli maschi adulti, educati dai padri ad essere padroni di loro stessi<sup>139</sup>. I servitori propriamente detti, quindi, sono i bianchi degli stati del Nord, che trovano nella vendita della loro forza lavoro una conferma dell'eguaglianza e non un mezzo della subordinazione come accade nel caso degli affrancati. Il contratto stabilisce in modo preciso compiti e compensi e, limitando l'azione di entrambi i contraenti, priva la servitù del rispetto aristocratico, che caratterizza la condizione degli affrancati: l'esecuzione onesta e puntuale del lavoro servile stabilisce una nuova regola e un

---

<sup>134</sup> DA 598 e 338.

<sup>135</sup> DA 598.

<sup>136</sup> DA 598. Nei quaderni americani, Tocqueville riporta la conversazione avuta con l'ex presidente degli Stati Uniti John Quincy Adams a Boston, durante la quale, Adams riferisce un episodio per lui esemplificativo dello stato della società del Sud. Durante una cena a Washington, un deputato del Sud esprimeva a Abigail Adams il suo sconcerto nell'essere servito da uomini bianchi: «trovo che servirsi di uomini bianchi come domestici sia come degradare la specie umana; quando uno di loro viene a cambiarmi il piatto, sono sempre tentato di cedergli il mio posto al tavolo», CV, p. 75.

<sup>137</sup> J. Locke, *Secondo trattato*, §85.

<sup>138</sup> Sul tema, cfr. G. Duso, *La logica del potere*, nello specifico il capitolo 5 e L. Jaume, *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.

<sup>139</sup> DA 598. Il tema della virilità sarà al centro dei prossimi paragrafi e del capitolo 2.

nuovo ordine nel rapporto di servitù e signoria «poiché ciò che più importa trovare tra gli uomini, non è già un determinato ordine, ma l'ordine»<sup>140</sup>.

Una volta perimetrato il campo, Tocqueville procede sviluppando le considerazioni relative alla Francia, rilevanti per l'economia del discorso qui proposto. In queste pagine, Tocqueville richiama una questione, affrontata brevemente nella prima *Democrazia*, che assumerà assoluta centralità nella trattazione della condizione della donna, vale a dire la connessione tra ordine domestico e ordine della società. A differenza di quanto accaduto in America, la democrazia si afferma in Francia «in mezzo al tumulto di una rivoluzione» e trova ancora difficoltà a stabilirsi nei costumi<sup>141</sup>. Anche in questo caso, i costumi sono il punto di partenza e il presupposto dell'analisi dell'autore, che associa alla loro mancata trasformazione la sovrapposizione tra due modi di intendere i rapporti di dipendenza. Nel passaggio «da una condizione sociale all'altra», la nozione aristocratica di soggezione e quella democratica di obbedienza non sono chiare, perché i costumi e l'opinione pubblica non hanno ancora registrato appieno gli effetti dell'eguaglianza delle condizioni: l'eguaglianza si presenta «confusa e incompleta» e i servi non sanno se collocarla «dentro lo stato di servitù o fuori, e si ribellano [...] a un' inferiorità, alla quale si sono sottoposti volontariamente». Il servo non accetta l'obbedienza e l'obbligatorietà divina che caratterizzava la servitù in aristocrazia né l'umanità che la contraddistingue in democrazia e quindi la servitù assume i tratti degradanti che non aveva nemmeno in aristocrazia, quando veniva considerata come l'unico stato possibile da chi vi era costretto. Da questa confusione, che è principalmente confusione tra ordini convenzionali e stabili e ordine inteso come organizzazione regolare e controllata dei rapporti tra individui, nasce un disordine che riproduce «dentro la casa di ogni cittadino qualcosa di analogo al triste spettacolo presentato dalla società politica»<sup>142</sup>. Quando i confini che definiscono la legittimità dei poteri sono incerti e «le redini dell'amministrazione domestica» sono sciolte, è segno che i corpi intermedi e i ranghi aristocratici non sono stati ancora sostituiti dall'ordine che permette a ciascuno di concepire la posizione in cui si trova come l'esito di una libera scelta<sup>143</sup>.

## § 2. Educazione democratica e educazione femminile.

Conclusa l'analisi dei rapporti tra gli uomini della famiglia, Tocqueville si dedica a quella delle figure femminili, che occupa i quattro capitoli successivi. Nel primo di essi si concentra sulla vita delle giovani americane: la descrizione della loro condizione è un elogio del sistema educativo

---

<sup>140</sup> DA 598, corsivo mio.

<sup>141</sup> DA 22.

<sup>142</sup> DA 599.

<sup>143</sup> DA 600.

femminile americano, all'interno del quale le relazioni di potere e di proprietà che strutturano il capitolo su padri e figli non trovano spazio. Lo stesso accade anche nel romanzo di Beaumont, *Marie*, pubblicato nel 1835, cinque anni prima della seconda *Democrazia*: la vita delle giovani interessa ad entrambi nella misura in cui uno specifico modello educativo le abitua a comprendere quale sia la sfera a loro destinata e quali virtù debbano acquisire ed esercitare. È da questo nesso tra virtù ed educazione che si deve partire, analizzandolo alla luce delle considerazioni generali degli autori su istruzione, educazione e democrazia. Tocqueville non dedica un capitolo o una parte della sua opera all'educazione perché la questione è centrale per la comprensione dell'intera società americana, mentre lui e Beaumont dedicano all'istruzione una sezione di *Du système pénitentiaire* (1833), mettendo in luce l'ampiezza della rete scolastica americana e le scelte amministrative da cui essa dipende<sup>144</sup>.

Tocqueville stabilisce una differenza precisa tra istruzione ed educazione: quest'ultima è «nel suo insieme diretta verso la politica» e permette di tramandare i costumi, che a loro volta determinano lo stato sociale in cui le nuove generazioni crescono, mentre l'istruzione conserva la repubblica democratica e coltiva lo spirito<sup>145</sup>. Uno dei principali riferimenti di Tocqueville per quanto riguarda l'educazione femminile e in generale il rapporto tra famiglia, costumi ed educazione è Rousseau. Quest'ultimo dedica al tema una parte del primo e la totalità del quinto libro dell'*Emilio* (1762), romanzo pedagogico in cui viene proposto un modello educativo in grado di evitare la corruzione dei giovani e della società<sup>146</sup>. Nel quinto libro, mettendo in discussione il modello platonico di rapporto tra i sessi, Rousseau esplicita l'interdipendenza tra famiglia, patria ed educazione: «come se non fosse l'affetto per quella *piccola patria che è la famiglia* il necessario presupposto dell'attaccamento alla patria più grande! Come se non fossero il buon figlio, il buon marito, il buon padre a fare il buon cittadino!»<sup>147</sup>. L'idea che una società non corrotta richieda famiglie in cui i figli vengano educati ad essere buoni cittadini viene ripresa da Tocqueville e adattata al contesto americano. Per essere tali non è sufficiente l'istruzione, perché la vera cultura nasce dall'esperienza quotidiana dei diritti, dei costumi e delle leggi che regolano la vita sociale e politica americana: «sono ben lontano dal credere, come fanno molti in Europa, che basti insegnare agli uomini a leggere e scrivere per farne subito dei cittadini. La vera cultura nasce principalmente dall'esperienza e se gli americani non si fossero abituati a poco a poco a governarsi da soli, le conoscenze letterarie che essi posseggono non basterebbero per riuscire a

---

<sup>144</sup> G. De Beaumont, A. De Tocqueville, *Du système pénitentiaire* (1833), Librairie Gosselin, Parigi, 1844 (D'ora in poi SP seguito dal numero di pagina). Le traduzioni sono mie. La sezione sull'istruzione si trova alle pagine 280-285.

<sup>145</sup> DA 304-305.

<sup>146</sup> Sulla struttura, la storia, i modelli e l'obiettivo dell'*Emilio* cfr. l'introduzione di François e Pierre Richard all'edizione Mondadori, Milano, 2017 e la bibliografia critica contenuta nella stessa.

<sup>147</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 616, corsivi miei.

questo scopo»<sup>148</sup>. Educazione ed istruzione controbilanciano la dissociazione tra individui liberi ed eguali in democrazia, e il buon senso – «quella specie di saggezza pratica di tutti i giorni e quella scienza dei piccoli avvenimenti» – necessario al cammino ordinato delle società democratiche, risulta dall'unione di esperienza e costumi per mezzo della quale si impara la libertà necessaria a limitare i mali che la democrazia produce se lasciata a sé stessa<sup>149</sup>.

Un'educazione democratica non può prescindere da un'istruzione incentrata sulle scienze naturali e matematiche, lucrativa e prevalentemente diretta all'utile, il cui obiettivo non è formare grandi spiriti e intelligenze, ma rendere gli individui capaci di comprendere le leggi e i costumi e di esercitare i loro diritti, a partire da quello di proprietà che permette di esaudire il desiderio di eguaglianza e di benessere<sup>150</sup>. All'istruzione prevalentemente scientifica, che alimenta lo spirito industriale e commerciale, si somma l'educazione che consente di conoscere i costumi, le leggi e i procedimenti amministrativi. È la società americana nella sua complessità, i costumi e le leggi che ne definiscono lo stato sociale, ad educare gli individui alla cittadinanza ed è l'esperienza delle dinamiche sociali a disciplinare i soggetti all'habitus del lavoro industriale e della proprietà, alle gerarchie che la strutturano, mentre l'istruzione fornisce nozioni e strumenti grazie ai quali l'educazione fa presa sugli individui. La società intera è una scuola gratuita di democrazia, in cui gli individui imparano a mediare l'interesse privato con quello generale: l'americano, interrogato sul suo paese, «vi insegnerà quali sono i suoi diritti e di quali mezzi deve servirsi per esercitarli [...e] saprà dirvi secondo quali usi procede il mondo politico» perché «partecipando alla legislazione, l'americano impara a conoscere le leggi; governando, egli si istruisce nelle forme del governo. La grande opera della società si compie ogni giorno sotto i suoi occhi e, per così dire, nelle sue mani»<sup>151</sup>.

Come emerso esaminando l'importanza della fraternità per il funzionamento della repubblica, la tendenza ad associarsi è l'esito dell'educazione americana e, allo stesso tempo, un'attitudine disciplinante che educa i soggetti alle regole della democrazia: associandosi, prima in famiglia e poi nelle associazioni vere e proprie, civili e politiche, i cittadini imparano «in che modo si mantenga l'ordine fra un grande numero di uomini e con quali procedimenti si riesca a farli camminare, d'accordo e metodicamente, verso un unico scopo. Essi imparano a sottomettere la

---

<sup>148</sup> DA 304.

<sup>149</sup> DA 236.

<sup>150</sup> Per questo, dicono gli autori in *Du système pénitentiaire*, pp. 282-283, ogni anno gli Stati stilano un rapporto in cui la situazione scolastica è raffrontata alla diffusione della povertà: la scuola è uno strumento di superamento della povertà proprio nella misura in cui educa alla proprietà e fornisce nozioni coerenti con i costumi proprietari e industriali.

<sup>151</sup> DA, 305.

loro volontà a quella di tutti gli altri e a subordinare i loro sforzi particolari all'azione comune»<sup>152</sup>. Le dinamiche che sottendono alla formazione del corpo politico si rinnovano nelle associazioni e gli individui imparano a comportarsi da cittadini, educati all'obbedienza che conserva al singolo la padronanza di sé rendendolo contemporaneamente soggetto per quanto riguarda i doveri comuni<sup>153</sup>. Lo stesso vale per la giuria: istituzione libera per eccellenza e contrappeso imprescindibile per la conservazione della libertà all'interno di una società di eguali, è il modello principale dell'educazione morale e politica degli americani. Nello specifico, «la giuria insegna anche agli uomini ad assumere la responsabilità delle proprie azioni, disposizione virile senza la quale non c'è virtù politica. [...]. Bisogna considerarla una *scuola gratuita e sempre aperta, ove ogni giurato si rende conto dei propri diritti*, [...] ove le leggi gli sono insegnate praticamente e sono a portata della sua intelligenza per gli sforzi degli avvocati, il parere dei giudici e le stesse passioni delle parti»<sup>154</sup>.

Ad intensificare questa dinamica è la rete delle scuole pubbliche, uno strumento di livellamento delle possibilità dei singoli individui, e la loro amministrazione, affidata in parti uguali ai comuni e agli Stati e non, come avviene in Europa, al potere centrale. Nel volume sul sistema penitenziario, i due autori indicano nelle scuole un esempio del decentramento amministrativo che limita il rischio di dispotismo proprio della costituzione democratica perché la partecipazione di tutti i cittadini alle spese per l'istruzione pubblica è un'azione politica che la società compie

---

<sup>152</sup> DA, 532. Harriet Martineau (1802-1876) - autrice chiave, economista politica e giornalista dell'Inghilterra del Diciannovesimo secolo ma ampiamente sottovalutata dalla critica recente - si esprime in termini molto simili in *Society in America*, un saggio in due volumi pubblicato nel 1837, dedicato all'analisi dello stato sociale americano svolta durante il soggiorno negli Stati Uniti (1834-1836). Il testo è stato recente tradotto in italiano da Ginevra Conti Odorisio (*La società in America*, Aracne, Aprilia, 2019), ma si tratta di una traduzione parziale a cui si farà riferimento tra parentesi. Il riferimento, quindi, è all'edizione originale pubblicata da A. and W. Galignani and Co, Paris, 1837, d'ora in poi *Society in America*, seguito da volume e numero di pagina. Cfr. in particolare *Society in America*, Vol. I, pp. 8-9 (trad. it. pp. 62-63): «Nel nuovo mondo [...] non esiste un'enorme classe (bianca), poverissima, pericolosa, capace di suscitare il panico chiedendo delle riforme agrarie. [...] Tutti hanno lo stesso interesse a difendere la proprietà, dal ricco mercante di Salem, al piantatore della Virginia. La legge e l'ordine contano, nella stessa misura, sia per l'uomo che possiede la terra con cui mantiene la sua famiglia, sia per chi guadagna un salario con cui acquistare, prima di morire, un pezzo di terra propria, così come per qualsiasi membro del gabinetto del presidente. [...] Tuttavia nell'insieme la nazione è forse la più informata al mondo, anche se non si può negare che il livello culturale generale sia molto inferiore a quello necessario alla sua sicurezza e virtù. Ma ignoranza di chi e di che cosa? Se un professore di un college ha una conoscenza letteraria che un proprietario di una capanna di tronchi d'albero non ha, quest'ultimo ha spesso, posso certificarlo, una conoscenza del diritto naturale, dei diritti politici, dei fatti economici, che il professore del college non possiede».

<sup>153</sup> DA 599, 713 e DA, 73: «Egli obbedisce alla società, non perché sia inferiore a quelli che la dirigono, o meno capace di un altro di governarsi da sé, ma perché l'unione coi suoi simili gli pare utile e perché sa che questa unione non può esistere senza un potere regolatore». Nelle associazioni come nella giuria gli individui maschi comprendono che cosa sia quella virtù politica che anche Montesquieu aveva individuato come principio della repubblica e l'importanza del suo continuo esercizio e affinamento, cfr. *Lo spirito delle leggi*, Vol. I, Rizzoli, Milano, 1997, p. 20 e 48.

<sup>154</sup> DA, 277, corsivi miei. L'analisi della giuria proposta da Tocqueville è stata oggetto di numerose interpretazioni, cfr. N. Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, PUF, Paris, 2007, capitolo 3 e L. Jaume, *Les sources aristocratiques de la liberté*, cit., ne hanno messo in luce la natura aristocratica. Sulla giuria come scuola in Tocqueville B. Danoff, *Educating Democracy. Alexis de Tocqueville and Leadership in America*, University of New York, Albany, 2010, soprattutto il capitolo 2 e A.W. Dzur, *Democracy's "Free School": Tocqueville and Lieber on the Value of the Jury*, in *Political Theory*, Vol. 38, 5/2010, pp. 603-630.

per se stessa: «è la società che, in tutto o in parte, agisce per scopi politici. Sono i cittadini in corpo che istituiscono le scuole, e forniscono parte del loro mantenimento, anche se molti di loro non hanno un interesse diretto e presente nella propagazione dell'educazione pubblica»<sup>155</sup>.

Il decentramento amministrativo è tale da consentire un parallelismo tra scuola e municipalità che non dipende solo dalla partecipazione del secondo alla prima, ma anche dalla simile funzione sociale che svolgono in relazione alla libertà: «nel comune risiede la forza dei popoli liberi. Le istituzioni comunali sono per la libertà quello che le scuole primarie sono per la scienza: esse le mettono alla portata del popolo e, facendogliene gustare l'uso, l'abituano a servirsene»<sup>156</sup>.

L'educazione femminile deve essere analizzata tenendo in considerazione il quadro generale appena delineato e considerando la scelta di Tocqueville di dedicare un capitolo a questo tema come il perno dell'affermazione di una differenza sessuale la cui funzione politica specifica è centrale nel discorso pubblico fino alla fine dell'Ottocento<sup>157</sup>. Il tema della virtù politica come esito dell'educazione democratica, infatti, deve essere specificato alla luce della differenza sessuale che riguarda il concetto stesso di virtù, veicolata proprio tramite l'educazione o, per meglio dire, per mezzo del limitato accesso delle donne alle istituzioni libere che educano i loro fratelli maschi alla partecipazione democratica libera. Questa scelta è anche il segno della consapevolezza del complesso dibattito sull'educazione femminile sviluppatosi già nel Settecento su entrambe le sponde dell'Atlantico, che ha portato, durante le rivoluzioni francese e americana, a mettere in discussione il limitato accesso delle donne agli ordinamenti scolastici superiori e, più in generale, la relazione tra sistemi scolastici, funzione dell'educazione e ruoli degli individui nella società<sup>158</sup>. Beaumont, invece, come si vedrà, pur muovendo da una valutazione simile dell'educazione femminile americana, vi individua l'origine del depotenziamento della differenza sessuale stessa, punto di partenza della sua critica alla democrazia americana.

## § 2.1 Addomesticamenti virili.

L'autrice che più ha contribuito a informare il dibattito in Europa e negli Stati Uniti è Mary Wollstonecraft, che, sulla scorta delle *Letters on Education* (1790) di Catherine Macaulay, mette

---

<sup>155</sup> SP, 280.

<sup>156</sup> DA 70.

<sup>157</sup> L. McMahon, *Mere Equals: The Paradox of Educated Women in the Early American Republic*, Cornell University Press, Ithaca, 2012, p. 168: «In definitiva, di fronte alla domanda fondamentale se le donne potessero essere contemporaneamente uguali e diverse dagli uomini, gli americani del XIX secolo non riuscivano a far quadrare la ricerca della mera uguaglianza con la loro assoluta convinzione della differenza sessuale».

<sup>158</sup> Olympe de Gouges è probabilmente la figura più rappresentativa del tentativo di portare a compimento le premesse rivoluzionarie dal punto di vista dell'educazione delle donne. Su questo passaggio cfr. F. Mayeur, *L'educazione delle ragazze: il modello laico*, in G. Fraisse, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Laterza, Bari, 1991, pp. 227-237.

l'educazione delle donne al centro di *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) e sviluppa la sua argomentazione in un dialogo serrato con Rousseau e il suo *Emilio*, pubblicato trent'anni prima, con gli illuministi scozzesi, Hume *in primis*, e con Burke, a cui indirizza l'altra *Vindication*, quella sui diritti dell'uomo del 1790<sup>159</sup>. Per questo alcune interpretazioni dell'esposizione di Tocqueville sull'educazione femminile muovono dal confronto con Mary Wollstonecraft, Rousseau, Catherine Beecher e Harriet Martineau, e nella maggior parte dei casi ragionano sulla duplicità dell'educazione – strumento di addomesticamento e di emancipazione – con l'intenzione di stabilire quanto Tocqueville sia progressista rispetto al contesto intellettuale del suo tempo. In questa sede si preferisce iniziare individuando gli elementi principali della lettura proposta da Tocqueville, in cui questa duplicità è riprodotta piuttosto che risolta, per procedere successivamente al confronto con altre autrici e altri autori. Per prima cosa, bisogna tenere presente che Tocqueville apre il capitolo sull'educazione delle giovani americane stabilendo una differenza tra paesi protestanti e paesi cattolici rispetto alla libertà, alla padronanza di sé che caratterizza le giovani donne, maggiore nei primi; aggiunge poi che «questa libertà è ancora più grande in quei paesi protestanti che, come l'Inghilterra, hanno conservato o acquistato il diritto di governarsi da sé», perché in essi la libertà «penetra nella famiglia» grazie alla convergenza tra «abitudini politiche» e «credenze religiose»<sup>160</sup>. Negli Stati Uniti, dove «le dottrine protestanti si combinano con una costituzione libera e uno stato sociale molto democratico, la ragazza è, più che in nessun altro paese, abbandonata [*livrée*] presto e completamente a se stessa», un abbandono che coincide con la liberazione precoce dalla tutela materna, che mette la giovane americana di fronte al «grande quadro del mondo»: libera di guardare «con occhio fermo e tranquillo» i vizi e i pericoli della società, può giudicarli e affrontarli avendo fiducia nelle sue forze<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> L. Gordon, *Vindication. A life of Mary Wollstonecraft*, Harper Collins, New York, 2005; S. Bergès, A Coffee (a cura di), *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, 2016, soprattutto i saggi di Sylvana Tomaselli e Susan James; B. Casalini, *Only the philosophical eye. La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft*, in *Filosofia politica* 2/2008. P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, cit., pp. 73-85. C. Cossutta, *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in *Cosmopolis*, XIII, 1/2016. Sull'influenza di Wollstonecraft per il dibattito americano cfr. E. H. Botting - C. Carey, *Wollstonecraft's philosophical impact in Nineteenth-century american women rights advocates*, in *American journal of political science*, vol. 48, 4/2004, pp. 707-722.

<sup>160</sup> DA 615. Su questo tema Tocqueville aveva insistito nella prima stesura di questo capitolo, come si evince dagli appunti manoscritti, contenuti nell'edizione critica inglese, curata da Eduardo Nolla: A. de Tocqueville, *Democracy in America. Historical-critical edition of De la démocratie en Amérique*, Liberty Fund, Indianapolis, 2010 (d'ora in poi *Democracy in America*), pp. 1041n-1042n. L'interconnessione tra religione, repubblica e famiglia viene affermata in più occasioni da Tocqueville in entrambi i volumi della *Democrazia*, e sarà al centro del prossimo paragrafo, dedicato alla funzione politica della donna. Tocqueville termina la trattazione dell'educazione femminile tralasciando alcuni elementi considerati centrali all'epoca, come il dettaglio delle materie insegnate e l'importanza dell'esercizio fisico - che Beaumont invece considera - concentrandosi, invece, sulla funzione politica e sociale del processo educativo delle donne. Così Beaumont al fratello Jules, il 16 settembre 1831: «Le donne, in particolare, sono estremamente magre e tutte sembrano soffrire di malattie polmonari. Non so se ciò sia dovuto al clima, che è variabile e che oscilla costantemente da un estremo all'altro, o se debba essere attribuito al modo di vivere delle donne», in G. de Beaumont, A. de Tocqueville, *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, (a cura di O. Zunz), University of Virginia Press, 2010, p. 178.

<sup>161</sup> DA 615.



Grazie a questa educazione le giovani americane sono consapevoli del mondo che le circonda e anche se prive del «candore verginale» delle europee, il desiderio di piacere agli uomini che condividono con queste è mediato dalla conoscenza del male: la purezza e la castità dei costumi americani è garantita da un modello educativo, incentrato su una *morale pratica* che si acquisisce nel confronto con la società e con i suoi mali, per mezzo del quale indipendenza e padronanza di sé coincidono con l'esercizio della moderazione, di cui la donna diventa l'emblema. Anche in questo caso, la descrizione di Tocqueville si basa sul confronto tra aristocrazia e democrazia, qui funzionale ad una critica del modello educativo europeo e soprattutto francese: il modello americano è in grado di conciliare le argomentazioni di coloro che considerano l'educazione uno strumento della soggezione delle donne e l'affermazione di una nuova forma di addomesticamento in grado di riprodurre quella soggezione a partire da nuove premesse, compatibili con l'eguaglianza. L'educazione «timida, ritirata e quasi claustrale» delle donne francesi conserva un residuo aristocratico che si scontra con una realtà i cui principi sono democratici: educate come in aristocrazia, le donne francesi si trovano abbandonate improvvisamente «in mezzo ai disordini inevitabili di una società democratica», prive dei mezzi per affrontarli<sup>162</sup>.

I cardini dell'educazione americana femminile sono l'accrescimento della fiducia in sé stesse e la precoce conoscenza della corruzione del mondo, mentre la libertà a cui vengono abbandonate assume una duplice funzione: da un lato consente di mostrare loro un'immagine della società come spazio pieno di vizi e pericoli, dall'altro di educarle alla responsabilità di difendersi, assegnando loro il compito di definire la purezza dei costumi della società intera. Il modello americano risponde alla mutevolezza di desideri ed opinioni e all'indebolimento dell'autorità maritale e paterna che caratterizzano la società americana: alla rigida e limitata educazione francese, gli americani hanno preferito l'insegnamento della moderazione e del controllo nei confronti delle proprie passioni e hanno dato alla donna gli strumenti necessari a difendere la sua virtù dalle inevitabili aggressioni di cui sarà oggetto. Difendere la donna dai pericoli democratici significa, infatti, fare delle donne un mezzo per arginare la democrazia, che ha bisogno di donne oneste piuttosto che innocenti: solo se sanno godere «di tutti i piaceri permessi senza abbandonarsi del tutto ad alcuno», esse possono essere allo stesso tempo indipendenti e padrone di loro stesse, e beneficiare di un'educazione che le libera dall'«ignoranza perpetua e completa» senza che questa libertà diventi fonte di disordine sociale, come avviene in Europa<sup>163</sup>. Tra le fonti di Tocqueville c'è Cotton Mather, pastore protestante autore di molte opere dedicate alla religione e all'educazione americana, tra cui i sette volumi della *Magnalia Christi Americana*

---

<sup>162</sup> DA 616.

<sup>163</sup> DA 616. Questo tema sarà trattato nel paragrafo 4 di questo capitolo e nelle conclusioni del capitolo 2.

(1702) di cui Tocqueville espone dettagliatamente il contenuto<sup>164</sup>. Catherine Clinton e Christine Lunardini hanno mostrato che, incoraggiando l'educazione femminile, Mather intende «evitare la selvaticità che [...] credeva fosse lo stato più naturale della donna»: non si tratta, quindi, di un'«istruzione a beneficio delle donne», ma piuttosto di «favorire idee [...] che avrebbero mobilitato l'aiuto delle donne per mantenere i vincoli [sociali]»<sup>165</sup>. La libertà concessa alle donne nella prima fase della loro vita, quindi, è del tutto piegata al perseguimento delle *duties* femminili e della virtù declinata dalla differenza sessuale; coerentemente con le principali proposte avanzate alla fine del Settecento, il dibattito sull'accesso egualitario all'istruzione, infatti, non si traduce necessariamente nella messa in discussione dei ruoli maschili e femminili, ma consente piuttosto la loro riaffermazione facendo leva sulla distinzione sessuale tra le virtù, un residuo naturale che l'educazione non può eliminare<sup>166</sup>. Tocqueville registra la persistenza dell'ideale di equilibrio che, come nota Joseph Ellis, domina nelle metafore dell'epoca, rispondendo alle necessità di ordine che attraversavano la società e che dovevano caratterizzare anche gli uomini e le donne colte, capaci di controllare le «“facoltà” conflittuali» e «le passioni subordinate alla facoltà razionale e tutte governate dal senso morale»<sup>167</sup>. Per «conciliare le tensioni sociali e psicologiche del loro tempo e [...] integrare gli ingredienti antagonisti che vedevano nella loro società, nel loro governo e nelle loro stesse personalità», gli americani devono poter contare sulla distinzione tra virtù femminili e maschili, grazie alla quale stabilire un equilibrio e una gerarchia tra sfera pubblica e domestica<sup>168</sup>. Sono i tratti principali della definizione vittoriana di virtù femminile a costituire la base della nozione repubblicana in America: la virtù non deve essere intesa come un universale, ma va riconosciuta la distinzione tra la sua declinazione maschile, che riguarda lo spazio pubblico, e quella femminile, che invece definisce lo spazio privato<sup>169</sup>. Tra le due

---

<sup>164</sup> DA 175-176.

<sup>165</sup> C. Clinton, C. Lunardini, *American Women in the Nineteenth Century*, Columbia university press, New York, 2000, p. 38-39.

<sup>166</sup> Sul tema M. Kelley, *Vindicating the quality of female intellect*, in *Prospects*, 17/1992 pp 6-13. Tra gli autori citati, Kelley si sofferma su Penuel Bowen, il cui breve commentario può essere considerato esemplificativo delle questioni principali sollevate alla fine del Diciottesimo secolo, p. 8: «Dividendo i suoi elementi in una serie di opposizioni binarie, Bowen rivendicava per le “virtù morali femminili [che] sono sicuramente tutte tue” - moderazione, prudenza, modestia, modestia, delicatezza e tranquillità. Bowen si è poi impegnato nella definizione per negazione, un approccio retoricamente potente che poneva il femminile in opposizione al maschile. “Non il valore o la forza d'animo - questo appartiene solo all'uomo”».

<sup>167</sup> J. Ellis, *Habits of Mind and an American Enlightenment*, in *American Quarterly*, Vol. 28, 2/1976, p. 164. Il tema dell'equilibrio ha le sue origini nell'illuminismo scozzese che rappresenta il principale riferimento filosofico e culturali delle colonie, e che ben si coniuga, come mostra Bonazzi, con le comunità protestanti e anglicane che le abitano sin dal settecento e con i valori della nascente borghesia urbana: le teorie dei sentimenti morali, basate sull'idea che l'uomo potesse raggiungere la salvezza eterna agendo nel riferimento «ai valori etici dell'umanitarismo e a un'attenzione costante alla scienza»; da qui la centralità dell'educazione per individuare il giusto equilibrio tra facoltà, che trova una corrispondenza nel rapporto tra individualità e collaborazione per il bene comune. Cfr. T. Bonazzi, *La rivoluzione americana*, ed. cit., p. 30.

<sup>168</sup> J. Ellis, *Habits of Mind and an American Enlightenment*, cit., p. 164.

<sup>169</sup> In *The Gendered Meanings of Virtue in Revolutionary America*, in *Signs*, Vol. 13, 1/1987), p. 38, Ruth Bloch ha mostrato che il concetto di virtù che si afferma nella prima metà dell'Ottocento si sviluppa durante la Rivoluzione e trova appoggio nel protestantesimo e nel calvinismo, come suggerisce anche Tocqueville all'inizio del capitolo in esame.

definizioni, come suggerito da Ruth Boch, esiste una connessione storica e simbolica che si può far coincidere con la transizione dall'aristocrazia alla democrazia descritta da Tocqueville. In questo capitolo, Tocqueville esplicita i presupposti dell'argomentazione repubblicana sulla libertà virtuosa della donna mostrando che le donne possono essere libere solo se caste, e padrone di sé se capaci di moderare costantemente il loro desiderio: la giovane americana è indipendente se «la sua ragione non lascia mai le redini», e i costumi sono puri se le donne sono educate a fuggire la corruzione e a difendere la loro virtù. Nel manoscritto della *Democrazia*, una nota suggerisce la rilevanza del nesso virtù-libertà: «i filosofi hanno discusso tra loro per seimila anni per determinare il punto preciso in cui finisce la virtù e comincia il vizio, ma qui c'è una ragazza che sembra averli saputi separare al primo sguardo»<sup>170</sup>. Ragione e religione hanno un ruolo di prim'ordine «per ottenere che l'indipendenza individuale si governasse da sé»<sup>171</sup>: nel caso delle donne, indipendenza e governo di sé – detto altrimenti, la virilità – non coincidono naturalmente come avviene con i figli maschi, che passano direttamente dall'infanzia alla virilità e tracciano da soli il loro cammino, ma sono l'esito di un processo educativo del tutto peculiare, in forza del quale la donna può difendere dalla corruzione morale sé stessa e la società per suo tramite<sup>172</sup>. Questa educazione che incentiva la capacità di giudizio e fornisce strumenti intellettuali non è «scevera di pericoli», perché crea donne fredde e non spose tenere e amabili; ma, dice Tocqueville, «giunti al punto in cui siamo, non possiamo più scegliere»: per garantirsi una società «tranquilla e ordinata» bisogna rassegnarsi a una vita privata povera di attrattive, esito necessario della necessaria educazione democratica che difende la donna dai costumi democratici<sup>173</sup>. Il lessico usato in questo capitolo richiama quello con cui Tocqueville descrive le associazioni e la giuria, e quindi le istituzioni che garantiscono la conservazione della libertà: il riferimento alle abitudini politiche e alle credenze religiose all'inizio del capitolo risulta chiaro se si considera l'educazione femminile come uno dei principali strumenti di affermazione di una libertà disciplinata, che permette alla democrazia di contenere i suoi effetti negativi. Educando uomini e donne in modo differenziale, le abitudini politiche penetrano nella famiglia perché la differenza sessuale, messa a valore nell'educazione, consente agli uomini e alle donne di praticare in modo corretto la libertà già dentro la famiglia. Questo significa, inoltre, che se le abitudini politiche che permettono di conservare la libertà non si affermano già nella famiglia, l'intero ordine sociale è in pericolo.

---

<sup>170</sup> *Democracy in America*, p. 1045n, ma anche *ibi*, p. 1043n: «I filosofi hanno discusso tra loro per seimila anni per determinare i limiti precisi che separano la licenziosità da una libertà innocente, ma ecco una ragazza che sembra aver scoperto da sola questo punto preciso e che vi si stabilisce».

<sup>171</sup> DA 616 e *Democracy in America*, p. 1044n.

<sup>172</sup> DA 609: «In America non esiste veramente l'adolescente: uscito dalla prima età, l'uomo si rivela e comincia a tracciarsi da sé il suo cammino».

<sup>173</sup> DA 616-617.

### § 2.1.1. Tocqueville tra Rousseau e Wollstonecraft.

La descrizione della giovane americana proposta da Tocqueville è stata oggetto di numerose interpretazioni: Eileen Hunt Botting, ad esempio, diversamente da Linda Kerber e Laura Janara, sostiene sia possibile stabilire un parallelismo tra Tocqueville e Mary Wollstonecraft, per distanziarlo da Rousseau<sup>174</sup>. Secondo Botting, la giovane americana e la donna adultera sono i due poli opposti nella costruzione di Tocqueville, due espressioni estreme della libertà, quella controllata e morale da un lato, quella priva di limiti e indecente dall'altro, la «silent submission» contro l'«indecent rebellion»<sup>175</sup>. Se, per Botting, non si può negare che Tocqueville condivida alcuni dei presupposti dell'educazione femminile proposta da Rousseau, «la ragazza americana di Tocqueville ha più cose in comune con la ragazza ideale di Wollstonecraft che con Sophie, l'eroina dell'*Emile* di Rousseau», perché entrambe ricevono un'educazione tesa a renderle eguali e addirittura superiori ai loro fratelli maschi dal punto di vista intellettuale: così la donna americana «è casta, anche se sessualmente consapevole, e non è una sottile civetta educata a soddisfare e controllare i suoi compagni maschi»<sup>176</sup>. Stando a Botting, quindi, la ragazza americana di Tocqueville sarebbe «un ideale filosofico che rappresenta la promessa dell'educazione democratica americana in contrasto con le corrotte pratiche europee di educazione femminile», quelle criticate da Wollstonecraft, e non può essere considerata, come fa Laura Janara, una «shadow figure» ferma alla «periferia della società patriarcale». La centralità assegnata alla giovane americana sarebbe, quindi, il segno di «una “somialianza familiare” con il profemminismo wollstonecraftiano, in particolare sui temi dell'autonomia e dell'educazione femminile»<sup>177</sup>; anche se Wollstonecraft «sarebbe stata in disaccordo con la sua designazione primaria della castità, piuttosto che con l'intera gamma delle virtù morali, come obiettivo dell'educazione femminile», Tocqueville condividerebbe con l'inglese la convinzione che «un'educazione femminile razionale permetterebbe alle ragazze di proteggere la propria castità»<sup>178</sup>.

Eppure, questo disaccordo non è irrilevante. La presunta superiorità intellettuale della donna trova conferma, secondo Botting, in un passaggio in cui Tocqueville paragona la destrezza

---

<sup>174</sup> Due saggi di Kerber e Janara sono contenuti in E. H. Botting, J. Locke (a cura di), *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*, cit., lo stesso volume in cui Botting esprime questa critica. Botting si riferisce anche al testo di Janara, *Democracy growing up*, cit. Ad insistere sulla vicinanza tra Tocqueville e Rousseau anche Kessler, *Tocqueville on Sexual Morality*, p. 466; Allan Bloom, *Rousseau on the Equality of the Sexes*, in *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, p. 69 e Morton, “*Sexual Equality and the Family*,” 314n.

<sup>175</sup> E. H. Botting, *A Family Resemblance. Tocqueville and Wollstonecraftian Profeminism*, in *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*, cit., p. 104.

<sup>176</sup> E. H. Botting, *A Family Resemblance*, in *Feminist Interpretations*, p. 105. La civetteria è al centro della riflessione di Beaumont, analizzata al paragrafo 2.3.

<sup>177</sup> E. H. Botting, *A Family Resemblance*, in *Feminist Interpretations*, p. 103-104. L. Janara, *Democracy growing up*, pp. 169-173.

<sup>178</sup> E. H. Botting, *A Family Resemblance*, in *Feminist Interpretations*, p. 112.

linguistica e di pensiero delle giovani americane a quelle dei filosofi<sup>179</sup>. Tuttavia, le capacità intellettuali delle giovani americane non hanno nessuna implicazione pubblica, come voleva invece Wollstonecraft, per la quale virtù pubblica e virtù privata erano inscindibili: «al fine di fare della loro virtù privata un beneficio pubblico, esse devono avere un'esistenza civile nello Stato, sposate o nubili; altrimenti vedremo continuamente donne di valore, la cui sensibilità è stata dolorosamente acuitizzata dall'immeritato disprezzo, languire come "il giglio abbattuto dal vomere"»<sup>180</sup>. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, la riflessione di Tocqueville non ha come esito la partecipazione delle donne alla gestione della cosa pubblica; al contrario, la ragione e il coraggio sono le virtù maschili che consentono alle donne di comprendere che il loro dovere è occupare lo spazio domestico. Con il grande movimento della società la donna si relaziona solo come spettatrice, una relazione che viene plasmata sin dall'infanzia, quando le si insegna a guardare il mondo con occhio fermo, come se guardasse un quadro; le si dà, nell'infanzia, anche la possibilità di affrontarlo perché solo in questo modo può imparare ad esercitare la moderazione del desiderio, di cui comprende l'importanza grazie alla ragione<sup>181</sup>. Per questo, Tocqueville descrive l'anima della giovane americana richiamando la metafora platonica dell'auriga e facendone l'emblema di una ragione tanto forte da non perdere le redini di fronte al piacere sessuale, un richiamo, questo, che spiega il parallelismo tra la donna e il filosofo a cui fa riferimento Botting. Il merito dell'educazione americana, quindi, non sta nell'aver dato alle donne capacità razionali, ma nell'essere in grado di piegare queste capacità a una disciplina del desiderio che permette alla società democratica di essere tranquilla e ordinata<sup>182</sup>. L'interesse di Tocqueville è rivolto all'addomesticamento, nel vero senso della parola, della vita sessuale della donna e all'assunzione della vita domestica come emblema della moderazione delle passioni: la virtù, quindi, non è universale, ma sessuata e per questo ha un effetto e una funzione sociale<sup>183</sup>. Botting coglie nel segno quando sostiene che Tocqueville non si limita a proporre una derivazione del modello rousseauiano di educazione della donna, impossibile alla luce del contesto sociale e delle istituzioni americane con cui si confronta; nondimeno, l'esito a cui si deve giungere con questa educazione apparentemente progressista rimane la chiusura della

---

<sup>179</sup> DA 616.

<sup>180</sup> M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Yale University Press, New Haven & London, 2014 (d'ora in poi *VRW*), p. 178, traduzione mia. Sulla virtù in Wollstonecraft cfr. C. Cossutta, *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Edizioni ETS, Pisa, 2020, pp. 97-106.

<sup>181</sup> DA 249: «anche le donne spesso prendono parte alle pubbliche assemblee e, ascoltando discorsi politici, si riposano dalle occupazioni domestiche. Per esse i "clubs" tengono quasi il posto degli spettacoli», e 615.

<sup>182</sup> Cfr. B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, Lexington Books, 2005, pp. 195-196, che mostra come la superiorità della donna per Tocqueville non coincidesse con un rapporto paritario tra i sessi.

<sup>183</sup> Cfr. M. Wollstonecraft, *VRW*, p. 59: «La dolcezza, la docilità e l'affetto di uno Spaniel sono, su questo terreno, costantemente raccomandate come le virtù cardinali del sesso; e, ignorando l'arbitraria economia della natura, uno scrittore ha dichiarato che è maschile che una donna sia malinconica. È stata creata per essere il giocattolo dell'uomo, il suo sonaglio, e deve tintinnare nelle sue orecchie ogni volta che, ignorando la ragione, sceglie di divertirsi» (sottolineatura mia) e p. 85.

donna nello spazio domestico, il solo in cui può svolgere le funzioni che le sono proprie<sup>184</sup>. Sebbene Tocqueville non dica esplicitamente, come Rousseau, che «tutta l'educazione delle donne dev'essere in funzione degli uomini», il merito dell'educazione americana è aver trovato un modo per tenere sfera pubblica e sfera privata separate, ma interconnesse, e nell'aver compreso che, con le parole di Rousseau, solo regolando «queste aspirazioni su quelle della *natura* [...] la donna avrà l'educazione che le si addice»<sup>185</sup>. Detto altrimenti, Tocqueville apprezza la capacità americana di conciliare il richiamo ai diritti naturali con il rifiuto delle loro implicazioni per quanto riguarda le donne, e quindi con il contenimento delle potenzialità del linguaggio dei diritti. Anche in questo caso siamo di fronte a una tendenza diffusa negli Stati Uniti, come nota Rosemarie Zagari: «la parità di diritti in alcuni settori della vita implicava la parità di diritti in tutti i settori. [...] Le donne, si diceva, avevano “lo stesso diritto” degli uomini all'istruzione. Eppure “quando le donne portano l'idea della loro uguaglianza con l'altro sesso al punto di insistere sul fatto che non ci dovrebbero essere differenze nella loro istruzione e nei loro obiettivi”, avvertiva Samuel Miller nel 1830, “ingannano sia il loro carattere, sia la loro dignità, sia la loro felicità”»<sup>186</sup>.

Identificando i diritti con i doveri, con le *duties*, e la libertà con la virtù, e declinando tutto in base al sesso, si è cercato di depotenziare le resistenze che andavano crescendo negli anni Trenta<sup>187</sup>. A questo serve la distinzione tra eguale possibilità di accedere all'istruzione e diversi obiettivi da perseguire per suo tramite: l'educazione americana intesa come apprendistato di cittadinanza consiste propriamente nel definire gli spazi di libertà di ogni individuo a partire dal concetto di dovere e di astratta eguaglianza. In questo modo, svolgendo i loro doveri, le donne esercitano i loro particolari e limitati diritti: la posta in gioco dell'educazione femminile, e dell'educazione in generale, è la messa in discussione dell'universalità del concetto di diritto e di dovere, ed è proprio su questo che si concentrano le prospettive critiche femminili tra gli anni Trenta e Quaranta.

---

<sup>184</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 617-620.

<sup>185</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 618, corsivi miei.

<sup>186</sup> R. Zagari, *The Rights of Man and Woman in Post-Revolutionary America*, in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 55, 2/1998, pp. 203-230, p. 218. Il testo di Miller a cui fa riferimento l'autrice è *Brief Retrospect of the Eighteenth Century* (1803).

<sup>187</sup> Particolarmente significativo l'elenco dei diritti-doveri delle donne riportato da R. Zagari, cit., p. 221: «Deve essere prerogativa delle donne brillare nel circolo domestico», scriveva, «e il suo appropriato dovere di insegnare e regolare la mente di apertura del suo piccolo gregge... Il fondamento più sicuro per assicurare il diritto della donna deve essere il governo della famiglia». [...] Elencando dodici diritti che appartenevano alle donne, egli includeva “l'indubbio diritto della donna di scegliere un marito”; “il diritto, in comune con il marito, di istruire i figli”; “il diritto di promuovere la frugalità, l'industria e l'economia”; e “il diritto... di essere ordinata e dignitosa nella sua persona e nella sua famiglia”».

## § 2.2. Educazione e interesse democratico: la prospettiva di Beaumont.

Anche Beaumont, in *Marie*, incomincia la sua analisi sulla condizione della donna descrivendo l'educazione femminile e i suoi effetti. Il primo riferimento si trova nel capitolo intitolato *Le donne*: facendo risalire in modo esplicito la differenza delle funzioni sociali dei sessi alla diversa educazione ricevuta, Beaumont mette in relazione quest'ultima con le necessità industriali che organizzano il tessuto sociale americano e, diversamente da Tocqueville, tiene in considerazione i contenuti e le nozioni insegnate<sup>188</sup>. La sintetica e chiara descrizione dell'educazione del giovane americano è affidata al solitario Ludovico, il personaggio che nel romanzo ha il compito di correggere l'immagine falsata del viaggiatore, il narratore del libro in cui si può riconoscere lo stesso Beaumont: «abbandonato [livré] agli affari dalla più tenera età [...] il primo suono che colpisce il suo orecchio è quello del denaro; la prima voce che comprende è quella dell'interesse; nascendo respira un'atmosfera industriale e tutte le sue prime impressioni lo convincono che la vita degli affari è la sola che convenga all'uomo»<sup>189</sup>. Tanto basta per indicare, come fa Tocqueville, la classe media come misura della società americana, e l'educazione come strumento di riproduzione della vita industriale maschile, che richiede l'addomesticamento letterale delle giovani donne, la cui sorte, si affretta a dire Beaumont, «non è la stessa» di quella dei loro fratelli<sup>190</sup>. L'educazione della giovane «continua fino al giorno in cui prende marito» ed è «morale», nel senso che non ha attinenza con la vita pubblica e degli affari; l'insegnamento della storia e della letteratura le consentono di vivere una «vie intellectuelle», qui sinonimo di isolamento e chiusura nell'intelletto, che, come si vedrà, è l'unico ambito di vera libertà delle donne americane. A differenza dei fratelli, la cui educazione non finisce mai perché vivono nella scuola a cielo aperto che è la società, le donne ricevono un'educazione con un termine specifico, il matrimonio: scelto un marito, l'obiettivo dell'educazione è raggiunto, e i due mondi, quello materiale e positivo e quello intellettuale si riuniscono, letteralmente, sotto lo stesso tetto<sup>191</sup>.

Anche Beaumont individua nella libertà una delle caratteristiche centrali dell'educazione americana e in una lettera del 26 ottobre 1831 indirizzata alla cognata Félicie scrive: «qui le signorine vengono educate a godere di un notevole grado di libertà. Spero che questa circostanza non mi privi della mia»<sup>192</sup>. In *Marie* la libertà è descritta con un lessico simile a quello che userà Tocqueville cinque anni dopo nella seconda *Democrazia*, e dall'assenza di libertà Beaumont fa derivare la debolezza e l'ignoranza delle donne francesi che vivono all'ombra delle loro famiglie,

---

<sup>188</sup> Come si vedrà nel prossimo paragrafo dedicato alla descrizione delle case rifugio in *Du système pénitentiaire* (1833), scritto prevalentemente da Beaumont ma corretto e condiviso da Tocqueville, i due autori condividono la distinzione tra educazione ed istruzione e la loro correlazione.

<sup>189</sup> M, 22.

<sup>190</sup> M, 22.

<sup>191</sup> Al matrimonio e alla posizione isolata della donna nell'interpretazione di Beaumont sarà dedicato il paragrafo 4.

<sup>192</sup> O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, University of Virginia Press, 2010, p. 153.

dispensate dalla necessità di riflettere<sup>193</sup>. Camminando all'avventura, «libera prima di essere adolescente», la giovane americana somiglia al comandante di una fragile barca – un richiamo alla metafora platonica analogo a quello tocquevilliano – che affronta «il mare tempestoso delle passioni della giovane età» e trova nella ragione lo strumento della sua salvezza<sup>194</sup>. Beaumont e Tocqueville condividono l'idea che l'aumento delle capacità intellettuali porti con sé la perdita del candore e dell'innocenza: si tratta di una considerazione rilevante se confrontata con l'immagine della donna emersa dall'illuminismo francese, che l'aveva descritta come un essere delicato e spirituale rispetto all'uomo, ma meno celebrato, sostituendo all'immagine del sesso pericoloso quella della debolezza e della necessaria protezione<sup>195</sup>. Agli occhi di entrambi gli autori la struttura dell'educazione americana è tale da garantire la collocazione della donna nello spazio privato, ma è anche coerente con l'ideale repubblicano che prevede l'esercizio delle libertà e dei diritti e, almeno in linea di principio, con l'idea dell'educazione come fondamento imprescindibile dell'indipendenza della donna, punto di partenza delle critiche ai modelli di stampo rousseauiano.

Pur negando l'assunto basilare del discorso illuminista che considerava la donna preda delle sue emozioni a causa della sua biologia e anatomia e la contrapponeva all'uomo razionale ed ordinato, il modello americano consente di riprodurre la differenza e la gerarchia tra uomo e donna in modo nuovo, utile alla società industriale che si sta costituendo negli Stati Uniti e, più lentamente, in Francia. La contrapposizione con l'uomo razionale, però, non scompare. Per Beaumont, la libertà precoce concessa alle donne «imprime qualche cosa di maschile al carattere», sostituisce alla sensibilità «un impero della testa e delle abitudini maschili che possono soddisfare la ragione ma non il cuore»: la capacità di discorrere di questioni di teoria politica è la dimostrazione dello sconfinamento della mente delle donne e il sintomo della confusione sessuale la cui origine va rintracciata nella centralità assunta dall'interesse e dal denaro nella società americana<sup>196</sup>. L'insistenza di Beaumont sulla perversione della femminilità non è accessoria, ma fornisce i presupposti per comprendere la differenza incarnata dalla figura di Marie, la cui funzione, come si vedrà nel prossimo capitolo, non è sottoporre a critica solo il pregiudizio razziale ma anche l'addomesticamento della donna nella società americana.

---

<sup>193</sup> M, 24.

<sup>194</sup> M, 25.

<sup>195</sup> James McMillan ha ricostruito questa sostituzione nel dettaglio in *France and women 1789–1914*, Routledge, London, 2000, pp. 3-14. Cfr. anche M. Wollstonecraft, *VRW*, p. 85: «Le donne comunemente chiamate Signore non devono essere contraddette in società e non devono mai utilizzare la forza manuale; da loro non ci si aspettano virtù, se non quelle negative – pazienza, docilità, buon umore e arrendevolezza –, virtù incompatibili con qualsiasi esercizio dell'intelletto di un certo spessore».

<sup>196</sup> M, 25. Ma anche M. 23: «le donne americane hanno un bello spirito in generale, ma poca immaginazione e più ragione che sensibilità».



Mentre Tocqueville dedica uno spazio assai limitato alle considerazioni sul carattere delle giovani americane, per Beaumont il tema è centrale, motivo per cui il solitario Ludovico, che ha il compito di raccontare la reale condizione delle donne americane decostruendo le credenze del viaggiatore, fornisce alcuni esempi particolari che confermano quanto precedentemente espresso in termini generali. Arabelle e Alice – due donne americane che Ludovic ha conosciuto prima di incontrare Marie – sono esemplificazioni della finzione e della *coquetterie* che secondo il viaggiatore non rientrano tra le caratteristiche delle giovani americane. Se il riferimento ad Arabelle serve a sostenere la capacità di mentire delle americane, per mezzo di Alice si sviluppa una questione centrale nel dibattito europeo e americano sugli effetti dell'educazione femminile sulle donne. La *coquetterie*, traducibile con civetteria, secondo Ludovico molto diffusa in America, per Beaumont rappresenta l'altra faccia della libertà e delle capacità razionali concesse alle giovani donne<sup>197</sup>. Negli Stati Uniti, la civetteria era stata considerata come problema a cui porre rimedio per mezzo dell'educazione: nello specifico, l'arte della *coquetry*, che mira a conquistare potere sugli uomini per mezzo dell'astuzia e della seduzione, e quindi a garantirsi la loro protezione, è l'opposto della pedanteria, considerata una caratteristica maschile. Ricorrendo a volumi ed articoli pubblicati tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento negli Stati Uniti, Lucia McMahan ha mostrato la rilevanza della coppia oppositiva pedanteria/civetteria nel definire i modelli educativi femminili grazie ai quali le donne devono poter acquisire una quantità di nozioni e di capacità che le liberino dalla civetteria senza renderle pedanti: non troppo sensuali, quindi, ma nemmeno eccessivamente cerebrali<sup>198</sup>. Tra gli autori citati da McMahan, Samuel Whiting unisce le riflessioni sull'obiettivo dell'educazione femminile con la questione della civetteria: a proposito delle donne, Whiting si domanda «Cosa c'è da fare per correggere le sue passioni, o per governare la sua pratica? Che cosa per orientarla nella scelta dei compagni e dei divertimenti; per proteggerla dalle follie del suo stesso sesso, e dalle nostre arti?» Come ammoniva la critica, la via della civetteria è stata spesso tracciata «da una falsa educazione, dalla follia dei genitori o dalle lusinghe di un mondo corrotto». A differenza del pedante, che si

---

<sup>197</sup> Al tema Beaumont dedica, oltre ai passaggi citati, un intero aforisma, il XXIX in M, 202: «Si trova in tutte le città d'America un gran numero di donne istruite. Alcune hanno acquisito una meritata reputazione attraverso le loro opere; ma la maggior parte di loro sono fredde e pedanti. Niente è meno poetico di queste muse d'oltremare; non cercate il punto nel fondo delle selvagge solitudini, tra i torrenti e le cataratte, o sulle cime dei monti: no, le vedrete camminare nel fango delle città, con le scarpe ai piedi e gli occhiali sul viso»; Tra le donne la cui reputazione letteraria è meritata, specifica Beaumont in una nota, c'è Miss Sedgwick, figlia di figlia di Theodore Sedgwick, con cui Beaumont e Tocqueville tentarono di fissare un incontro durante il loro viaggio, ma senza successo; è l'unico caso in cui manifestano interesse per una donna, che tuttavia deve essere ricondotto al desiderio di confrontarsi con la famiglia e soprattutto con il padre, che rimarrà a lungo un corrispondente di Tocqueville. Miss Sedgwick è una delle autrici chiave della maternità repubblicana, cfr. J. S. Hart, *The Female Prose Writers of America: with portraits, biographical notices, and specimens of their writings*, E. H. Butler & Company, 1852, pp. 17-26, J. Fetterley, "My Sister! My Sister!": *The Rhetoric of Catharine Sedgwick's Hope Leslie*, in *American Literature*, Vol. 70, 3/1998, pp. 491-516 e S. Robbins, "The Future Good and Great of Our Land": *Republican Mothers, Female Authors, and Domesticated Literacy in Antebellum New England*, in *The New England Quarterly*, Vol. 75, 4/2002, pp. 562-591.

<sup>198</sup> L. McMahan, *cit.*, p. 9-14.

preoccupava di imparare, la civettuola trascurava la sua educazione, temendo che qualsiasi sforzo eccessivo potesse interferire con la sua bellezza e il suo fascino»<sup>199</sup>. La civetteria, quindi, nelle riflessioni dell'epoca, è sintomo della mancanza di educazione, ma anche il limite estremo della femminilità, che non deve essere corrotta dalla pedanteria: le donne educate hanno tutti gli strumenti per tenere sotto controllo le loro passioni e per purificare i costumi della società, e hanno anche la responsabilità di fronte alla pubblica opinione per ogni errore commesso.

Già Mary Wollstonecraft, nella *Vindication* del 1792, mostra che frivolezza e civetteria non sono ascrivibili alla natura femminile, ma sono l'esito del processo della civiltà che, facendo del piacere agli uomini l'unica occupazione delle donne, le ha fatte «diventare solo dei graziosi animaletti domestici»<sup>200</sup>. Chiamando innocenza l'ignoranza, dice l'autrice, le donne, come i soldati, vengono private della capacità di ragionare perché «Rousseau, e la maggior parte degli scrittori uomini che hanno seguito le sue impronte, hanno caldamente predicato che l'intera essenza dell'educazione femminile dev'essere diretta [...] a renderle creature piacevoli»<sup>201</sup>. La critica di Wollstonecraft è rivolta a quello che Tocqueville e Beaumont chiamerebbero *modello europeo*: se Beaumont e Tocqueville condividono la superficie della critica di Wollstonecraft, lo stesso non si può dire per quanto riguarda l'obiettivo con cui l'autrice muove questa critica, ovvero fare dell'educazione uno degli strumenti della rivoluzione della condizione della donna, che deve accedere alla vita pubblica e parteciparvi, libera dalla gabbia della frivolezza e della sentimentalità in cui l'ha chiusa l'oppressione politica e civile e dal matrimonio come suo unico destino.

Bisogna, inoltre, rilevare un'inversione all'interno della riflessione di Beaumont: in America, il corteggiamento è nelle mani delle donne perché gli uomini, abbandonati al mondo degli affari sin da piccoli, «condannati dai costumi del loro paese a limitarsi all'utile, non si preoccupano di piacere alle donne e non sono abili nel sedurle», ma sono galanti «una sola volta nella vita, quando si tratta di sposarsi»<sup>202</sup>. Beaumont complica, quindi, la lettura proposta in apertura al capitolo, in cui l'educazione è descritta come fonte dell'autocontrollo delle donne sulle loro passioni: «la moralità delle donne americane, frutto di un'educazione seria e religiosa, è protetta da altre cause», vale a dire il lavoro e l'industria, antidoti efficaci all'aggressione sessuale degli uomini, e d'altra parte l'educazione insegna alla donna il controllo sui suoi istinti piuttosto che fornirle i

---

<sup>199</sup> L. McMahon, *cit.*, p. 12.

<sup>200</sup> M. Wollstonecraft, *VRW*, p. 71. Sul tema cfr. B. Casalini, *Only the philosophical eye*, *cit.*, pp. 200-201: «Se autori come Kames, Robertson o Hume vedevano nella mutata condizione della donna, nel fatto che essa fosse ora compagna di conversazione dell'uomo, un segno di *civilization*, del raffinamento e dell'addolcimento dei costumi moderni, per Wollstonecraft [...] la civilizzazione avrebbe dovuto porsi come obiettivo non la *politeness*, quell'attenzione alle regole della cortesia che aveva ridotto la Francia a una «nation of women», ma quella «sincerità di principi» e quella «dignitosa sincerità d'azione» che potevano nascere soltanto dall'affermazione di una morale universalistica [...]: la *politeness* non rappresenta di per sé il culmine della civilizzazione».

<sup>201</sup> M. Wollstonecraft, *VRW*, pp. 75-76. Cfr. J.-J. Rousseau, *Emilio*, in *Opere*, *cit.*, p. 612: «la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo [...] deve rendersi gradita all'uomo».

<sup>202</sup> M., 31.

mezzi di difesa che le sono necessari «non potendo impedire che la sua virtù fosse messa in pericolo», come scriverà Tocqueville<sup>203</sup>. In una nazione in cui «tutti lavorano, perché nessuno viene al mondo con grandi fortune» anche se le donne «sono pure, non c'è modo di dire se sono virtuose, perché non vengono attaccate»: non è tanto la purezza ad essere rilevante, ma il perseguimento del matrimonio come unico scopo della vita della giovane<sup>204</sup>. La morale della società si regge sull'educazione alle virtù maschili e femminili, che definisce uomini e donne in base alle necessità dell'industria: gli americani hanno trovato un modo per garantire l'equilibrio degli interessi necessario alla società America, privando le donne del loro candore, destinandole al matrimonio e abituando gli uomini alla ricerca del denaro. Riconoscendo i limiti dell'educazione americana, quindi, Beaumont si prepara a mettere in discussione il funzionamento complessivo della democrazia negli Stati Uniti.

Le letture di Beaumont e Tocqueville divergono nonostante l'accordo sul punto di partenza: gli autori colgono uno degli elementi principali del modello americano, vale a dire lo sviluppo di capacità razionali la cui funzione è il controllo dell'istinto sessuale, e condividono la rilevanza che assume nell'elevare la donna dall'ignoranza a cui è costretta in Europa. Ma stando a Beaumont, la possibilità di vivere liberamente e la capacità di controllare le proprie passioni in vista dei propri interessi si traduce nell'affinamento dell'arte della civetteria, che permette alle donne di ottenere, con il matrimonio, protezione e sostentamento economico; l'astuzia delle donne è imprescindibile e «l'obiettivo che persegue è comunque irreprensibile»: «in questa società tutta positiva, dove tutti hanno un'industria, anche le donne americane hanno la loro: trovare un marito»<sup>205</sup>. Gli uomini americani, «senza tempo né voglia da dedicare ai sentimenti e alle galanterie» devono essere attirati da un potente fascino e la civetteria delle giovani americane, «illuminata e cauta», viene esercitata entro i giusti limiti: se per le donne francesi è una passione, tesa a soddisfare il desiderio di piacere, per le americane è un calcolo preciso che non ha a che fare con la vanità, ma con la necessità di portare a termine l'industria del matrimonio, la quota di partecipazione femminile al traffico delle relazioni democratiche, fatte di calcoli, interessi,

---

<sup>203</sup> DA 616 e cfr. *Democracy in America*, p. 1058n: «Gli uomini hanno sempre il tempo di fare l'amore, ma non di corteggiare./L'uomo attacca sempre, qualunque cosa tu faccia. L'importante è che le donne si difendano bene». Una considerazione molto simile, e precedente dal punto di vista cronologico, si trova nelle note del viaggio in Inghilterra del 1833, in CV, p. 444: «I buoni costumi di un popolo dipendono quasi sempre dalle donne e non dagli uomini. Non potremmo mai impedire agli uomini di attaccare. Il punto quindi è fare in modo che si resista loro»; considerazioni simili perché relative alla stessa discussione con Lord Radnor, si trovano alle pp. 433- 438.

<sup>204</sup> M, 31-32. In una lettera inviata al padre il 16 maggio 1831, Beaumont descrive in questi termini gli effetti dell'industria sugli uomini americani: «Qui il commercio e l'industria assorbono le energie di tutti. Non c'è tempo per la malizia. Inoltre, il temperamento americano è più a sangue freddo del nostro. La gente qui trova quindi che sia nel suo interesse essere morale. La religione in cui credono glielo impone, e il loro sangue, piuttosto che ostacolarli, incoraggia questa disposizione o predilezione religiosa a comportarsi moralmente», in A. de Tocqueville, G. de Beaumont, *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, pp. 15-16. La fonte di questa considerazione è probabilmente Joel Poinsett, con cui gli autori si confrontano in più occasioni, nello specifico cfr. la trascrizione del confronto in CV, p. 131.

<sup>205</sup> M, 28.

affari. Il confronto con la Francia deve essere interpretato tenendo in considerazione il lessico dell'interesse e del denaro che caratterizza queste pagine: la libertà temporanea della giovane americana, unita alla ragione, è il segno del trasferimento della responsabilità della scelta dello sposo dai genitori alla donna, la quale, dotata di tutti gli strumenti per scegliere correttamente e privata della possibilità di sottrarsi al matrimonio, pena l'esclusione dal gioco democratico, «compie la sua missione con saggezza»<sup>206</sup>. Mentre per Tocqueville la perdita di innocenza è un elemento tra gli altri, e ad essere centrale è piuttosto la funzione sociale della giovane americana, Beaumont si concentra sugli effetti dell'educazione sul carattere e vi individua l'origine della perversione della purezza morale: le capacità razionali consentono alle donne di esercitare la civetteria e la menzogna per perseguire «il grande interesse della vita», vale a dire il matrimonio<sup>207</sup>. Dall'educazione dipende la condizione isolata e infelice della donna americana, nei confronti della quale Beaumont assume una posizione ben più critica di quella di Tocqueville.

### § 2.3. Prospettive femminili polemiche sull'educazione.

L'educazione femminile è al centro di un dibattito complesso, in cui uomini e donne si confrontano per definire o sfidare i limiti di accesso delle donne all'istruzione e il suo nesso con la posizione della donna in società. Nelle loro opere, Beaumont e Tocqueville descrivono il modello educativo americano cogliendone i caratteri principali, ma bisogna tenere presente che questo modello non si afferma senza resistenze: Clinton e Lunardini individuano due fronti, «da un lato, coloro che consideravano l'istruzione femminile come un mezzo per preservare l'ideale repubblicano della casa come trampolino di lancio per i leader della nazione, figli che alla fine sarebbero entrati nel governo e nella politica, nella legge e nella medicina, nel commercio e nell'agricoltura. Dall'altro lato, coloro che attribuivano alle donne la capacità e il diritto di perseguire l'istruzione, non necessariamente al solo scopo di migliorare la vita familiare»<sup>208</sup>. Le élites politiche ed economiche maschili di Philadelphia, ad esempio, nel 1787 fondano la *Philadelphia Young Ladies Academy* allo scopo di istruire le loro figlie con un corso di studi che comprende lettura, scrittura, composizione, geografia, aritmetica e retorica; anche se l'obiettivo principale rimane «infondere loro la “razionale, ben informata pietà” necessaria per il successo della moglie e della maternità», l'esperienza della *Young Ladies Academy* è l'unico caso di scuola in

---

<sup>206</sup> M, 28-29.

<sup>207</sup> M, 27

<sup>208</sup> C. Clinton e C. Lunardini, *American Women in the Nineteenth Century*, cit., p. 38. Tra queste, Abigail Adams, moglie del sesto presidente degli Stati Uniti - con cui Beaumont e Tocqueville hanno un lungo colloquio durante il loro viaggio in America - e soprattutto Judith Sargent Murray focalizzano il dibattito sulla rivendicazione dei diritti e sulla partecipazione politica delle donne: richiamando a Mary Wollstonecraft, sostengono «che le donne avrebbero servito meglio la loro famiglia, la comunità e la nazione se avessero avuto diritti e opportunità, non ultima la parità di istruzione», in *ibi*, p. 39.

cui alle donne viene consentito di istruirsi in modo analogo ai loro fratelli maschi<sup>209</sup>. Alcuni studi, come quelli di Mary Kelley, Lucia McMahon e Margaret Nash, hanno messo in luce i tentativi critici nei confronti dei modelli educativi femminili di molte donne americane del Diciannovesimo secolo, concretizzatisi nella nascita di scuole come Seminario femminile di Troy (1821), di Hartford (fondato da Catherine Beecher nel 1823<sup>210</sup>) e di Mount Holyoke (1837), che «offrivano alle donne l'equivalente di un'istruzione universitaria, senza però farvi esplicito riferimento» e, dando alle donne la possibilità di accedere alle carriere nel mondo dell'istruzione e dell'educazione, si contrapponevano al sospetto diffuso nell'opinione pubblica nei confronti delle pedanti donne istruite<sup>211</sup>. L'aumentato accesso delle donne all'istruzione diventa motivo di vanto per gli americani, ma le resistenze permangono insieme al riferimento alla pedanteria come misura del limite massimo di conoscenza e indipendenza a cui può aspirare una donna senza trasformarsi definitivamente in un uomo: «per oltre mezzo secolo, le donne hanno acquisito un'educazione costante, ma i potenziali usi delle loro capacità intellettuali sono rimasti vincolati dalle consuetudini, dalla legge e dai pregiudizi. [...] la letteratura prescrittiva ha continuato a definire l'educazione delle donne attraverso una serie di contraddizioni – tra capacità e utilizzo, tra apprendimento e desiderabilità, tra civetteria e pedanteria» mentre parallelamente «le donne trasformavano le rappresentazioni ristrette della femminilità in modelli più espansivi [...] rimodellando i discorsi in base alle loro esigenze e aspirazioni individuali»<sup>212</sup>.

Le proposte avanzate dalle donne nel Diciannovesimo secolo non sono omogenee, come non lo erano state durante la Rivoluzione, e negli anni Venti e Trenta permangono almeno due traiettorie, la cui distanza è segnata dal diverso modo di intendere il ruolo della donna all'interno della società e della politica e il rapporto che deve stabilirsi tra la sfera domestica e quella

---

<sup>209</sup> C. Clinton e C. Lunardini, *American Women in the Nineteenth Century*, cit., p. 39.

<sup>210</sup> Catherine Beecher è un'autrice chiave per la definizione della donna americana del Diciannovesimo secolo. Nel suo testo *A treatise on domestic economy* del 1845 esprime la sua ammirazione per Tocqueville, «scrittore che, per intelligenza, fedeltà e capacità, non è secondo a nessuno» soprattutto nella comprensione del ruolo della donna nella società americana, di cui ha colto tutte le implicazioni relative alla costituzione democratica della società americana. Beecher è una delle massime esponenti della cosiddetta *republican motherhood*, paradigma che sarà analizzato nel dettaglio nel quarto paragrafo, e che consiste nell'intendere la subordinazione della donna come necessaria al corretto funzionamento della repubblica. Sulla continuità tra Beecher e Tocqueville cfr. B. Casalini, *I rischi del 'materno'*, cit., in particolare pp. 90-103.

<sup>211</sup> Cfr. M. A. Nash (a cura di), *Women's Higher Education in the United States*, Palgrave, New York, 2018, soprattutto l'introduzione e i capitoli 1 e 2. L. McMahon, cit., p. 167 e ss. Secondo McMahon, il riferimento principale di queste riformatrici è il testo anonimo intitolato *Plan for the Emancipation of the Female Sex*, pubblicato nel 1802 e poi ripreso da Emma Willard nel 1819 nel suo *Plan for improving Female education*.

<sup>212</sup> L. McMahon, cit., p. 167. Il tema è stato affrontato anche da Barbara Welter, che ha notato come, nel Diciannovesimo secolo, «la paura delle "calze blu" (il termine di derisione maschile del XVIII secolo per le donne istruite o letterarie)» non persiste tale e quale: «de riviste presentavano dialoghi spuri in cui gli scapoli erano convinti della loro fallacia nel temere le mogli istruite. Uno di questi dialoghi si svolgeva tra un giovane uomo e sua cugina. Ernest deplora le donne colte ("Una donna è molto più amabile di un filosofo") ma Alice lo respinge con il bell'esempio della loro zia Barbara che "sebbene abbia commesso l'atroce crimine di scrivere una mezza dozzina di fogli" è ancora un modello dello "spirito della dolcezza femminile"», in *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*, in *American Quarterly*, Vol. 18, 2/1966, Part 1, pp. 151-174, cit., p. 167.

pubblica. Il riferimento a Catherine Beecher è paradigmatico: autrice chiave della tradizione della maternità repubblicana americana, scrive manuali e trattati in cui definisce materie e occupazioni a cui le donne devono essere preparate per organizzare lo spazio domestico e fornire alla prole, e soprattutto alle figlie, le nozioni principali sulla divisione sessuale su cui si deve basare la società repubblicana<sup>213</sup>. Convinta che la posizione subordinata della donna nello spazio domestico e l'affidamento all'altro sesso dei suoi interessi nelle preoccupazioni civili e politiche, e quindi l'esclusione dal voto e dall'elaborazione delle leggi, rappresenti la migliore garanzia dei privilegi accordati al sesso femminile negli Stati Uniti, Beecher pone al centro del suo ragionamento la coincidenza tra diritti e doveri sessuati sottolineata in precedenza<sup>214</sup>. L'idea che le donne debbano rimanere distanti dalla sfera pubblica, e rinunciare a parlare in pubblico, ad esempio a nome delle associazioni abolizioniste, porterà a un ricco confronto, durato circa due anni (1837-1839), tra Beecher e le sorelle Angelina e Sarah Grimké, entrambe impegnate nella American Anti-Slavery Society (AASS).

Se i termini del confronto tra Beecher e le sorelle Grimké per quanto riguarda la condizione e la posizione delle donne nella società americana saranno approfonditi più avanti, è utile anticipare le considerazioni delle sorelle Grimké e quelle di Harriet Martineau sull'educazione femminile negli Stati Uniti. Economista e giornalista inglese, Martineau si rifà esplicitamente alle due sorelle americane, di cui ammira la capacità di connettere la lotta contro la schiavitù e quella per l'emancipazione della donna; parallelamente, Catherine Beecher contrappone la correttezza della lettura toquevilliana alle intenzioni menzognere e mistificanti di Martineau<sup>215</sup>. In questa geografia polemica, che mette in luce un dialogo e confronto costante tra donne attraverso l'Atlantico, emerge che la disomogeneità delle prospettive sull'educazione delle giovani deve essere ricondotta ai diversi modi di intendere la virtù e la moralità delle donne, e Tocqueville diventa uno dei riferimenti di questo dibattito.

Nell'ottava delle *Lettere sull'eguaglianza dei sessi*, dedicata alla condizione delle donne negli Stati Uniti, Sarah Grimké dà un giudizio di segno opposto sull'educazione ricevuta come giovane americana rispetto a Tocqueville e Beaumont. Parla delle donne in mezzo a cui è stata cresciuta

---

<sup>213</sup> Cfr. E. M. Roberts, *Architecture of the Millennium: Catherine Beecher, Domestic Economy, and Social Reform*, in *Constructing the Past*, Vol. 7/2007.

<sup>214</sup> C. Beecher, *A treatise on domestic economy*, Thomas Webb, Boston, 1843 (d'ora in poi *Treatise*), pp. 25-47.

<sup>215</sup> Alcuni degli elementi principali del pensiero di Harriet Martineau (1802-1876), in particolare della fase americana, saranno approfonditi in queste pagine. L'autrice e attivista inglese rappresenta un *unicum* nella storia del pensiero politico, non solo per la mole considerevole di saggi, articoli, racconti da lui pubblicati e per la varietà di argomenti trattati, ma anche per la particolarità della sua vita, i suoi numerosi viaggi – in America, Siria, Egitto, Palestina – e la rete di rapporti di amicizia e collaborazione che ha saputo tessere. Sul suo pensiero, che meriterebbe un approfondimento, si vedano almeno D. Deiderre, *Intellectual women and victorian patriarchy*, Macmillan Press, Houndmills, 1987; S. Hoecker-Drysdale, *Harriet Martineau. First Woman Sociologist*, Berg, Oxford & New York, 1992; M. Romeo, *Ologrammi e stereotipi coloniali nell'opera di Harriet Martineau*, Tracce, Pescara, 2006 e C. Klaver, *Imperial Economics: Harriet Martineau's 'Illustrations of Political Economy' and the Narration of Empire*, in *Victorian Literature and Culture*, vol. 35, 1/2007, pp. 21-40.

come «le farfalle del mondo della moda», poco istruite, abituate a considerare il matrimonio «come l'unica cosa necessaria, l'unica via per distinguersi», il cui «business principale» è affascinare gli uomini con la loro bellezza, convinte che l'intelletto non sia in grado di attirarli<sup>216</sup>. Lungi dal consentire libertà e conoscenza del mondo, l'educazione americana stabilisce i criteri di auto-percezione della giovane e le attività a cui deve dedicarsi per potersi sposare come «[condizione] sine qua non della felicità e dell'esistenza umana» e «finalità del suo essere»<sup>217</sup>. Nella descrizione di Sarah Grimké, basata su esperienza e osservazione, la libertà e l'affinamento delle capacità razionali non trovano nessuno spazio; al contrario, gli sforzi fatti per coltivare la mente delle donne sono minimi, perché l'opinione pubblica considera il miglioramento delle loro capacità intellettuali come un'occupazione marginale, utile solo a riempire il poco tempo libero a loro disposizione e comunque scoraggiata dai mariti. Limitandosi ad alcune figure esemplari, come Ipazia e Bettisia Gozzadini, e alcune contemporanee europee, compresa Harriet Martineau, l'autrice sostiene che «le donne, anche in questa libera repubblica, non godono di tutti i vantaggi intellettuali degli uomini, anche se c'è un sensibile miglioramento negli ultimi dieci o vent'anni»<sup>218</sup>; il confronto tra europee e americane, in questo caso, va a vantaggio delle prime, perché alcune hanno saputo distinguersi per le loro capacità intellettuali e per le rivendicazioni politiche avanzate, in cui si tiene conto della partecipazione politica e sociale delle donne. «La vacuità della mente, la mancanza di cuore, la *frivolosità* [...] è il risultato necessario di questa stima falsa e svilente delle donne», dice Sarah Grimké, contrapponendo la radicale svalutazione della donna alla smisurata fiducia in sé stessa che, secondo Tocqueville, le verrebbe infusa educandola<sup>219</sup>. Il differente accesso alle possibilità di migliorare le proprie conoscenze intellettuali tra uomini e donne è funzionale alla chiusura di queste nello spazio domestico e, viceversa, il matrimonio è ciò che consente di circoscrivere le possibilità di miglioramento delle donne. Sarah Grimké aggiunge un ulteriore elemento, che riguarda i differenti compensi che tutrici e tutori domiciliari possono pretendere in base al loro sesso: la svalutazione in termini economici, oltre

---

<sup>216</sup> S. Grimké, *Letters on the equality of sexes and the condition of woman*, Boston, 1838, pp. 46-47 (d'ora in poi *Letters*). Una traduzione parziale delle lettere è stata pubblicata da Thomas Casadei e Ingrid Heindorf con il titolo *Poco meno degli angeli* per Castelvechi, Roma, 2016 e sarà citata ove possibile tra parentesi. Le opere delle sorelle Grimké sono state oggetto di numerosi studi a partire dagli anni Sessanta del Novecento. Il principale riferimento rimane il testo di Gerda Lerner, *The Grimké Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, cit. Cfr. anche: K. K. Sklar e J. B. Stewart, *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, Yale University, 2007, soprattutto il capitolo 11.

<sup>217</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 48 e 47. È un'educazione che «consiste quasi esclusivamente in operazioni culinarie e altre operazioni manuali», basata sulla convinzione che «abbastanza chimica per mantenere la pentola in ebollizione, e la geografia quanto basta per conoscere la posizione delle diverse stanze della sua casa, è un apprendimento sufficiente per una donna», quindi estremamente limitato ed interrotto dal matrimonio, effetto dell'opinione condivisa secondo la quale «daddove esiste una superiorità mentale, una donna è generalmente evitata e considerata come un'uscita dalla sua sfera appropriata», *ibi*, pp. 47 e 61. Sul tema G. Lerner, *The Grimké Sisters*, pp. 4-30. Sulla critica di Grimké all'educazione che addestra la donna ad essere una creatura inferiore cfr. P. Rudan, *Donna*, cit., pp. 90-91.

<sup>218</sup> S. Grimké, *Letters*, pp. 62 -65. (trad. It. pp. 43-46) .

<sup>219</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 49, corsivi miei.

che sociali, del lavoro svolto dalle donne è un tema ricorrente nei testi delle sorelle Grimké e assente nelle riflessioni di Tocqueville e Beaumont, i quali, come si vedrà, nel definire che cosa sia o debba essere una donna fanno esplicitamente astrazione delle diverse condizioni sociali<sup>220</sup>. Anche Harriet Martineau restituisce un'immagine diversa dell'educazione femminile rispetto a Tocqueville e Beaumont. Secondo l'autrice di *Society in America*, le «incessanti violazioni» nei confronti delle donne originano «dal potere, dal costume e dall'educazione»<sup>221</sup>. Martineau insiste sulla vacuità e vuotezza della mente delle americane, dettate «dai metodi di insegnamento, dal suo contenuto e dalla disciplina delle circostanze», ovvero dal fatto che «poiché le donne non possiedono nessuno scopo nella vita che richieda un'istruzione, questa non viene contemplata»<sup>222</sup>. Come in Inghilterra, alle donne vengono insegnate poche nozioni, utili a «riempire il tempo, a occupare in modo innocuo l'attenzione, a perfezionare la conversazione, a mettere le donne in grado di tenere compagnia ai mariti e a insegnare qualcosa ai figli», mentre la «sana attività intellettuale [...] è repressa [...] considerata pericolosa o inadeguata»<sup>223</sup>. Nel discutere il modello americano di educazione femminile, Martineau stabilisce una stretta correlazione tra le nozioni e le discipline insegnate, l'impossibilità di riconoscere e rivendicare i diritti naturali negati e la collocazione delle donne: «il nucleo dell'istruzione per le donne, in America come in Inghilterra, è quello di abituarle a considerare il matrimonio l'unico scopo della loro esistenza, senza altre pretese»<sup>224</sup>. Martineau fornisce una definizione di pedanteria del tutto specifica, per mezzo della quale sottopone a critica l'opposizione con la civetteria su cui si basa la definizione dei modelli educativi e pedagogici dell'epoca: «nei casi in cui l'intelligenza è libera di esprimersi non esiste la pedanteria né tra gli uomini né tra le donne. Essa è il risultato di un'intelligenza che non può rimanere completamente passiva ma che, per esprimersi, si serve dello strumento di

---

<sup>220</sup> Il motivo per cui Sarah Grimké fa presente la disincentivazione del lavoro svolto dalle donne, in particolare nel campo dell'istruzione, è che essa si oppone alla progressiva nascita di scuole femminili e all'avanzamento delle donne nella carriera accademica ricordata in precedenza nel tentativo di scoraggiare la frequenza dei corsi di istruzione superiore e di avviamento alle carriere legate all'insegnamento. Cfr. *Letters*, p. 50: «c'è un altro modo in cui si manifesta l'opinione generale che le donne sono inferiori agli uomini, che incide in modo tremendo sulla classe lavoratrice e su coloro che sono obbligati a guadagnarsi da vivere, sia con lo sforzo mentale che fisico - alludo al valore sproporzionato del tempo e del lavoro degli uomini e delle donne. Un uomo che è impegnato nell'insegnamento può sempre, credo, comandare un prezzo più alto rispetto alla donna - anche quando insegna le stesse materie e non le è in alcun modo superiore».

<sup>221</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 235 (trad.it. p. 242). Il suo giudizio sulla complessità della condizione femminile negli Stati Uniti è stato oggetto di dure critiche non solo da parte di Catherine Beecher, ma anche di coloro che hanno recensito il suo volume in America, che l'accusano di restituire un'immagine fallace della società americana a causa delle sue idee malthusiane, della sua personalità indipendente e della sua esperienza di donna senza figli e senza incombenze domestiche, che la spingono ad «aumentare la sua sfera di azione oltre le mura della sua casa», cosa per cui nessun'altra donna in America provava interesse, cfr. *Miss Martineau in America*, in *The American Quarterly Review*, Settembre-Dicembre 1837, vol. XXII, Adam Waldie, Philadelphia, pp. 21-53, citato in G. C. Odorisi, *Il viaggio in America di Miss Harriet Martineau*, prefazione a H. Martineau, *La società in America*, pp. 28-30.

<sup>222</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 227 (trad.it. p. 238).

<sup>223</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 228 (trad.it. p. 239).

<sup>224</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 229 (trad.it. p. 239).



una rigida moralità»<sup>225</sup>. La compressione dell'intelletto e della morale della donna, la disincentivazione a fare della filosofia e della letteratura degli strumenti di partecipazione politica e non solo meri passatempi, sono le principali cause della pedanteria femminile<sup>226</sup>. L'educazione che secondo Tocqueville rende le donne moralmente pure conduce, secondo Martineau, all'annientamento della morale, all'esclusione dal «privilegio che è assolutamente universale» vale a dire «la scoperta e l'adozione del principio della legge e del dovere», che richiede l'esercizio indipendente e libero della ragione e della coscienza «virtualmente proibito agli individui che, come le donne americane, hanno a malapena uno scopo nella vita»<sup>227</sup>. Tanto le sorelle Grimké quanto Harriet Martineau fanno dell'analisi sull'educazione femminile il punto di partenza per la messa in discussione della presunta moralità delle donne e dell'idea di purezza dei costumi; in questo modo sottopongono a critica il concetto di morale su cui si basa la distinzione tra sfera privata e pubblica che trova nell'educazione differenziale della donna il primo strumento di interiorizzazione e di riproduzione di una specifica gerarchia di possibilità e aspirazioni.

Il confronto serrato tra Catherine Beecher e Angelina Grimké è esemplare da questo punto di vista. In *An essay on slavery and abolitionism, with reference to the duty of american females* (1837), Beecher analizza il testo in cui Angelina Grimké sollecita le donne degli stati del Sud a prendere una posizione netta contro la schiavitù e ad abbracciare il progetto di abolizione immediata sostenuta dalla American Anti-Slavery Society<sup>228</sup>. Tra i nodi centrali della critica di Beecher c'è il nesso tra educazione e partecipazione attiva delle donne ai dibattiti politici: elogiando il sistema scolastico americano, Beecher sostiene la necessaria distinzione tra l'insegnamento superiore nei college, affidato agli uomini, e l'educazione dell'infanzia, svolta dalle madri. Una distinzione che, facendo leva sull'importanza sempre maggiore riconosciuta all'educazione, permetterebbe alle donne di essere «sempre più fornite di quei vantaggi intellettuali di cui hanno bisogno per svolgere tali compiti» e distinguerebbe l'America dal resto del mondo «per le donne ben istruite, e per

---

<sup>225</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 227 (trad.it. p. 238), corsivi miei.

<sup>226</sup> Sull'importanza della letteratura per l'educazione femminile cfr. M. Kelley, *Vindicating the quality of female intellect*, cit., pp. 4-5. Anche l'insegnamento religioso si rivela estremamente problematico, perché vanifica l'essenza della religione, che viene intesa come uno scopo e non come «atmosfera morale nella quale gli esseri umani devono vivere e agire» quale invece è: mancano le condizioni perché le donne studino teologia, come mancano gli strumenti culturali che permetterebbe loro di distinguerla dalla religione, che viene considerata come un'occupazione. Cfr. H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 228 (trad.it. p. 239). Il tema della religione è centrale nel dibattito dell'epoca: molte donne, come ad esempio le sorelle Grimké, si dedicavano a una raffinata lettura dei testi biblici per mezzo della quale mettevano in discussione la condizione delle donne e quella degli schiavi delle piantagioni, mostrando l'immoralità e la scarsa conoscenza delle scritture e del volere di Dio di chi si dichiarava antiabolizionista e si opponeva alla partecipazione delle donne nelle associazioni caritatevoli. Alcune ricerche recenti hanno mostrato che la religione e l'impegno nella cura del prossimo vennero usate da molte donne per attraversare e sfidare i confini tra sfera privata e pubblica su cui si basava l'ideale della maternità repubblicana. Oltre alle sorelle Grimké, l'esempio di Elizabeth Cady Stanton, autrice di *The Woman's Bible* (1895-98). Sul tema, C. de Groot *Recovering Nineteenth-Century Women Interpreters of the Bible*, Society of Biblical Literature, 2007.

<sup>227</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 230 (trad.it. p. 239).

<sup>228</sup> A. Grimké, *An Appeal to the Christian Women of the South* (1836).

l'influenza che eserciteranno sugli interessi generali della società»<sup>229</sup>. Nella prospettiva di Beecher, però, questi vantaggi intellettuali non devono tradursi nella rivendicazione di prerogative maschili, perché altrimenti «l'educazione si rivelerà una benedizione dubbia e pericolosa»; essi devono far «apprezzare la saggezza di quella legge che le ha assegnato un posto subordinato» e la «sottomissione aggraziata e dignitosa che esso comporta»<sup>230</sup>. La lettura di questo testo spiega l'apprezzamento di Beecher per l'opera di Tocqueville, di cui cita interi paragrafi nel suo *Treatise on domestic economy* (1840): operando una curiosa inversione di intelligenza e ignoranza, Beecher sostiene che i vantaggi intellettuali si rivelano tali nel momento in cui la donna è in grado di comprendere e di accettare la distinzione sessuale tra doveri e possibilità come parte integrante della legge divina che ordina il creato, mentre «un'ignorante, una donna di vedute ristrette o una donna stupida non può sentire né capire la razionalità, la correttezza o la bellezza di questo rapporto» e tende a interferire «in questioni che sono fuori dalla sua sfera, e che non può comprendere»<sup>231</sup>. Per Angelina Grimké, al contrario, la dottrina che distingue diritti e responsabilità in base al sesso recide il legame fondativo tra l'essere morale dei singoli e i loro diritti naturali: nella risposta a Beecher, contenuta in *In reply to An essay on slavery and abolitionism*, fa notare che se uomini e donne vengono considerati esseri morali, il sesso, che è una semplice circostanza, «non dà all'uomo ha maggiori diritti e responsabilità rispetto alla donna» e «invece di essere in trono ad amministrare su diritti e responsabilità, sprofonda nell'insignificanza e nel nulla»<sup>232</sup>. Se questo non accade, significa che la morale è assunta a punto di partenza per una regolazione sessuata del dovere da cui scaturisce un «multiforme intreccio di mali»<sup>233</sup>: non basta che la donna sia «coltivata e raffinata nell'intelletto» se questo intelletto viene limitato nel suo esercizio in modo da slegare l'esercizio delle virtù dalla rivendicazione dei diritti<sup>234</sup>. Per dare

---

<sup>229</sup> C. Beecher, *An essay on slavery and abolitionism, with reference to the duty of american females*, 1837, d'ora in poi (*An essay*), p. 107, corsivo mio.

<sup>230</sup> C. Beecher, *An essay*, p. 108.

<sup>231</sup> C. Beecher, *An essay*, p. 108. Dio ha stabilito, dice Beecher, un ordine gerarchico che non può essere messo in discussione: allievi e maestri, padri e figli, donne e uomini devono rimanere ai posti loro assegnati da Dio, perché è «la grande caratteristica dell'economia divina, [...] ed è impossibile annientare questa legge benefica e immutabile. [...] Per quanto incompetente sia l'insegnante, o superiore l'allievo, nessuna alterazione di posizione può essere tollerata», *An essay*, p. 98.

<sup>232</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, Boston, 1838, p. 115. Sul sesso come semplice circostanza anche S. Grimké, *Letters*, p. 117 (trad. it. p. 103): «la costituzione fisica è il mero *strumento* della natura *morale*; il sesso è un puro *accidente* di questa costituzione, una condizione necessaria a questa *forma* di esistenza; il suo *unico* compito, non è dare, né togliere, né modificare in alcun modo o persino *toccare* i diritti o le responsabilità in qualsiasi senso, salve le maggiori o le minori *opportunità* e abilità per l'esercizio dei diritti, e l'adempimento delle responsabilità, offerte dai doveri peculiari di ogni sesso, ma semplicemente di continuare a allargare l'ambito umano del governo di Dio».

<sup>233</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, cit., p. 115. Le posizioni critiche nei confronti del modello pedagogico repubblicano mettono in discussione questa distinzione di doveri a partire dal concetto di morale universale: anche in questo caso è possibile riconoscere uno dei temi di Mary Wollstonecraft, ovvero la necessità di distinguere *manners* e *morality*: «maniere e morale sono talmente alleate che spesso sono state confuse; ma, anche se le prime dovrebbero essere solo il riflesso naturale della seconda, tuttavia, se varie cause hanno prodotto maniere faziose e corrotte [...] la moralità diventa un nome vuoto», M. Wollstonecraft, *V/RW*, p. 22.

<sup>234</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, cit., p. 107.

sostanza alla morale, per riportarla al suo concetto, bisogna «dimostrare che il modo comune di concepire il carattere sessuale ha sovvertito la morale» e educare le donne non alle maniere, ma alla morale<sup>235</sup>.

#### § 2.4. La casa rifugio: educare alla società democratica.

Un ultimo elemento permette di approfondire il legame tra famiglia e educazione, vale a dire l'analisi della casa-rifugio in America. I due autori si occupano della questione in *Du système pénitentiaire*, che contiene un progetto di riforma delle istituzioni penitenziarie francesi alla luce dei modelli di detenzione e punizione adottati negli Stati Uniti<sup>236</sup>. L'analisi della casa rifugio conclude il corpo dell'opera, completata da una serie di appendici, compresa quella sull'istruzione negli Stati Uniti: gli autori esaminano tre modelli di casa rifugio in tre città, Boston, Philadelphia e New York, in cui sono presenti anche i tre maggiori istituti penitenziari, oggetto principale della loro inchiesta. Le case rifugio hanno uno statuto del tutto peculiare: nate come istituzioni di carità sulla spinta di pochi, preoccupati per la sorte dei giovani delinquenti chiusi nelle prigioni, sono diventate «le migliori istituzioni penitenziarie che sono state progettate dal genio dell'uomo e istituite dalla sua benevolenza» e un l'esempio della forza dell'associazionismo americano, perché «hanno ricevuto la sanzione dell'autorità pubblica: tutti gli individui che vi si trovano sono legalmente detenuti; ma nell'approvare le case di rifugio, la legge non interferisce in alcun modo con la loro gestione e supervisione, che lascia ai privati che ne sono i fondatori»<sup>237</sup>. La peculiarità della casa rifugio sta nel suo statuto, coerente con l'obiettivo per cui è istituita, ovvero ospitare i giovani «dei due sessi di meno di vent'anni» già condannati, oppure potenziali delinquenti che devono essere reclusi in via preventiva. Giovani delinquenti sono coloro che «si trovano in una posizione allarmante per la società e per se stessi: orfani che la miseria ha portato al vagabondaggio o all'accattonaggio; bambini che i genitori hanno abbandonato [...]; tutti coloro che, per colpa loro o dei loro genitori, o solo della sorte, sono caduti in uno stato così vicino al crimine che sarebbero diventati colpevoli se avessero conservato la loro libertà»<sup>238</sup>. La casa rifugio, quindi, si rivolge principalmente ai giovani appartenenti alle fasce di popolazione povere

---

<sup>235</sup> M. Wollstonecraft, *VRW*, p. 22.

<sup>236</sup> La caratteristica principale della struttura penitenziaria americana è l'amministrazione decentrata, grazie alla quale è possibile localizzare gli interessi, controllare l'esborso di risorse economiche e far partecipare i cittadini all'organizzazione delle istituzioni sociali. Gli altri vantaggi del sistema americano consistono nell'architettura del penitenziario e nella morale che lo sostiene, basata su severità inflessibile, istruzione religiosa, eguaglianza delle pene, lavoro, isolamento e silenzio. Tra i numeri studi dedicate al *Du système pénitentiaire* si ricorda S. Drescher, *Dilemmas of Democracy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1968; R. Boesche, *The Prison: Tocqueville's Model for Despotism*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 33, 4/1980, pp. 550-563; M. Perrot, *Alexis de Tocqueville e le prigioni, ovvero: il cattivo odore del liberalismo*, in *Aut-Aut*, Vol. 193, 1983, pp. 119-132; R. Avramenko, R. Gingerich, *Democratic Dystopia: Tocqueville and the American Penitentiary System*, in *Polity*, Vol. 46, 1/2014 e F. Gallino, *Tocqueville, il carcere e la democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2020.

<sup>237</sup> SP, 204-205. La definizione è del governatore Clinton.

<sup>238</sup> SP, 206.

e dedite ai vizi – a cui i due autori dedicano il capitolo sul pauperismo negli Stati Uniti. Non si tratta di una classe vera e propria come in Europa, perché non rappresenta un pericolo per i principi del lavoro e della proprietà e per la morale pubblica, ma di individui poveri, alcuni dei quali inabili al lavoro, altri impiegati nelle work-houses sul modello inglese<sup>239</sup>. Il disordine sessuale dei genitori è la principale causa di avvicinamento al crimine dei e delle giovani: nello specifico, secondo i calcoli dei due autori, «su 513 figli, 135 avevano perso il padre, 40 la madre, 67 erano orfani, 51 erano stati spinti al crimine dalla notoria cattiva condotta o dalla mancanza di cure dei genitori; la madre di 47 di loro si era risposata»<sup>240</sup>. Un resoconto statistico il cui obiettivo inequivocabile è mostrare che, nel momento in cui le *duties* non vengono riconosciute e rispettate dai genitori, questi devono essere privati del loro potere parentale, che viene trasferito dal potere giudiziario ad un soggetto terzo, il direttore della casa rifugio. Il carattere preventivo della casa rifugio la colloca a metà strada tra istituzione penitenziaria e educativa, «tra la scuola e il carcere»<sup>241</sup>: per questo motivo l'educazione viene intesa come disciplinamento degli istinti e ortopedia morale per mezzo della quale i e le giovani delinquenti imparano ad esercitare la libertà coerentemente con l'organizzazione sociale e politica della società in cui torneranno a vivere. Il ricorso al lessico del dovere indica il compito specifico della casa rifugio, per mezzo della quale i delinquenti devono trasformarsi in giovani cittadini laboriosi e in giovani donne dedite all'amministrazione domestica; non si tratta, quindi, di applicare una sanzione per riparare a un delitto secondo i tempi e i modi definiti dai codici, ma di correggere e riformare le tendenze viziose di bambini e bambine – quindi di un percorso privo di limiti temporali – e di ripristinare l'articolazione dei doveri che consente alla società di funzionare ordinatamente<sup>242</sup>. I magistrati che inviano i bambini nelle case rifugio acquisiscono su di loro un *diritto di tutela*, che viene meno al compimento del ventesimo anno d'età, ed è compito dei direttori degli stabilimenti giudicare i progressi dei giovani delinquenti e identificare «coloro a cui la libertà può essere concessa senza pericolo» anche prima dei vent'anni: si tratta di una libertà momentanea, il cui esercizio viene costantemente sorvegliato in nome del *patronage* conservato dai direttori<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> SP, 286 e ss. Jeremy Bentham dedica a queste istituzioni gli *Essays on the Subject of the Poor Laws* (1796), in Idem, *Writings on the Poor Laws*, ed. by M. Quinn, Oxford, Clarendon Press, 2001, vol. I, pp. 8-64, p. 32). *Pauper Systems Compared, or a Comparative View of the Several Systems Establishable as well as Established in Relation to the Poor* (1797), in *ibi*, pp. 141-216. Sull'istituzione delle *workhouses* e sulle loro trasformazioni nel contesto inglese, con riferimento in particolare a Bentham si veda P. M. Stokes, *Bentham, Dickens, and the Uses of the Workhouse*, in *Studies in English Literature*, Vol. 41, 4/2001, pp. 711-727.

<sup>240</sup> SP, 206n.

<sup>241</sup> SP, 207.

<sup>242</sup> SP, 207 e 219.

<sup>243</sup> SP, 208, sulla legittimità di questo potere sono state sollevate alcune obiezioni, messe da parte nel momento in cui è stata riconosciuta la possibilità per il o la giovane e per i suoi genitori, qualora presenti, di appellarsi alla decisione del giudice.

Le regole che ordinano i rapporti tra giovani delinquenti e tutori sono due, *non mentire e fare il meglio che si può*, e richiamano i principi morali e religiosi che devono essere insegnati per correggere le predisposizioni viziose<sup>244</sup>. La casa-rifugio è una piccola società a cui si accede solo se accettati come suoi membri da chi ne fa già parte: ogni giovane, infatti, è un candidato che può essere ammesso o respinto a maggioranza alla fine del tempo di prova e di ciascuno si stila un profilo che viene costantemente aggiornato e che si somma al quaderno di auto-giudizio che ciascuno deve compilare a fine giornata<sup>245</sup>. Una volta parte della società di rifugio, ogni detenuto viene assegnato, in base alla sua moralità e alla sua età, a una delle classi, la buona e la cattiva, definite dalle condotte dei detenuti, differenziate e caratterizzate da privilegi e privazioni: coerentemente con i principi della costituzione sociale democratica, le classi non sono stabili, ma si può passare dall'una all'altra a seconda del comportamento tenuto<sup>246</sup>.

Il regime della casa rifugio non deve essere né tutto materiale, come accade nelle prigioni, né tutto intellettuale, come nelle scuole. A New York e Philadelphia si basa su due principi: l'isolamento cellulare notturno, previsto anche nei rispettivi istituti penitenziari per garantire la purezza dei costumi, anche in questo caso definita dalla condotta sessuale, e la sorveglianza durante il giorno, per garantire lo sviluppo delle capacità intellettuali<sup>247</sup>. A Boston, dove l'isolamento notturno non è previsto, gli inconvenienti morali vengono contenuti con una sorveglianza particolarmente zelante. La mediazione tra materia e intelletto trova realizzazione nelle attività svolte nella casa rifugio, che si dividono tra un'istruzione basilare e l'esercizio di un mestiere: «il lavoro intellettuale dà all'istituto l'aspetto di una scuola primaria, e il lavoro nell'atelier è lo stesso che in una prigione»<sup>248</sup>. Il rapporto con il lavoro è puramente disciplinare, non destinato alla funzione economica che acquisisce nelle prigioni, dove i prodotti dei detenuti possono essere venduti: poiché il giovane delinquente può essere messo in libertà solo nel momento in cui è il suo lavoro diventa produttivo, il lavoro diventa la misura dell'adattamento alla libertà, mai definitivo e sempre esposto alla valutazione del tutore assegnato al o alla giovane<sup>249</sup>. Nelle ore scolastiche si insegna a scrivere, leggere, contare e si forniscono alcune nozioni di storia e geografia, seguendo i principi del metodo del mutuo insegnamento del pedagogista quacchero Joseph Lancaster<sup>250</sup>; a Boston il tempo dedicato all'istruzione è maggiore

---

<sup>244</sup> SP, 209.

<sup>245</sup> La definizione di famiglia come piccola società si trova in DA 630. Nell'espressione di Tocqueville risuona quella usata da Rousseau nell'*Emilio*, cit., p. 616. quando definisce la famiglia una piccola patria. La definizione della casa rifugio come piccola società si trova invece in SP, 211.

<sup>246</sup> SP, 210.

<sup>247</sup> SP, 209-210.

<sup>248</sup> SP, 210.

<sup>249</sup> SP, 213 e 218.

<sup>250</sup> Joseph Lancaster (1778 –1838), pedagogista inglese poi trasferitosi negli Stati Uniti, è autore di due volumi che hanno influenzato i modelli educativi inglesi ed americani fino agli anni Quaranta dell'Ottocento: *Improvements in*

rispetto a New York e Philadelphia, e le ore di lavoro sono limitate a cinque, a cui si aggiunge un'ora dedicata all'educazione religiosa e due alla ricreazione, durante le quali il sovrintendente è sempre presente e vigile<sup>251</sup>. A questo si aggiunge l'azione della religione sui cuori dei giovani, a cui è riservato un intervallo di tempo anche negli istituti penitenziari, necessario «a inculcare in essi principi di moralità religiosa»<sup>252</sup>.

Il sistema della casa rifugio esemplifica alcuni dei meccanismi basilari della democrazia americana, perché in esso le funzioni minime della famiglia relative all'educazione al lavoro e al rispetto della proprietà si mostrano determinanti per la comprensione del funzionamento dei rapporti sociali e politici democratici. Alla sorveglianza continua, anche nelle ore di divertimento, si aggiunge la standardizzazione del cibo e dei vestiti, che insegna ad intendere l'eguaglianza delle condizioni come punto di partenza che deve essere sostenuto dall'impegno e da una condotta controllata per essere effettivo; allo stesso tempo, sono i principi della rappresentanza politica e della partecipazione del popolo al governo e al giudizio a definire le relazioni tra i membri della casa rifugio e le loro posizioni all'interno di essa. Un preciso sistema di punizioni e ricompense definisce il criterio ascensionale dei detenuti nelle classi, coerentemente con il modello lancasteriano, che si basa sulla possibilità di ciascuno di modificare il proprio ruolo, avanzando o retrocedendo nella scala pedagogica. L'obbligo di autovalutazione dei singoli sulla base del criterio della moralità è funzionale all'interiorizzazione del nesso azione-sanzione che consente l'interiorizzazione al massimo grado della disciplina morale, che coincide con la produttività e la partecipazione alla società. I giovani, quindi, si abituano ad essere sottoposti a giudizio e imparano a comportarsi in modo tale da evitare la sanzione, fino ad interiorizzare una classificazione delle infrazioni a cui corrisponde il valore morale dei soggetti. Questo avviene grazie al gioco della giuria, in cui i bambini, a maggioranza, eleggono i giurati tra coloro che sono degni di essere eletti, perché hanno conservato, grazie al loro comportamento, il privilegio dell'eleggibilità. Il giudizio degli altri per mezzo di modalità elettive si unisce all'auto-giudizio, e insieme al lavoro e all'istruzione mostra ai giovani delinquenti cosa significhi essere dei cittadini. La frontiera della socializzazione, quindi, è presente in tutta la sua mobilità grazie ai meccanismi di giudizio e di responsabilità: i bambini giudicati negativamente perdono diritto ad eleggere ed essere eletti, mentre il voto dei buoni conta per due; questi ultimi, inoltre, guadagnano il diritto alle chiavi degli edifici, da cui possono quindi uscire liberamente. Il gioco della giuria permette

---

*education as it respects the industrious classes of the community* (1803) e *The british system of education* (1816). Sul metodo lancasteriano della *monitorial school* cfr. D. Hogan, *The Market Revolution and Disciplinary Power: Joseph Lancaster and the Psychology of the Early Classroom System*, in *History of Education Quarterly*, Vol. 29, 3/1989, pp. 381-417; sul rapporto tra ideali repubblicani e modello educativo lancasteriano cfr. D. Upton, *Lancasterian Schools, Republican Citizenship, and the Spatial Imagination in Early Nineteenth-Century America*, in *The Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 55, 3/1996, pp. 238-253.

<sup>251</sup> SP, 211- 212.

<sup>252</sup> SP, 210.

l'esperienza controllata delle libertà e dei diritti direttamente connessi alla morale e alla condotta, e agisce contemporaneamente su due piani: disciplina i potenziali delinquenti all'esercizio dei diritti, e ne fa dei giovani cittadini edotti sui meccanismi e le regole su cui si organizza la società, dando loro il desiderio di farne parte<sup>253</sup>.

La sorveglianza e la tutela del sovrintendente definiscono lo spazio dell'autorità del potere: chi si comporta male perde momentaneamente la possibilità di confrontarsi con il sovrintendente, simbolo ed esempio della buona condotta e delle possibilità che ne derivano, a cui è affidata la decisione del rientro nella grande società. Il bambino, infatti, rimane proprietà dell'istituto, che si dedica al suo *apprentissage* e conserva su di lui un diritto di tutela coerente con l'impianto descritto: nella figura del tutore, che ai detenuti si dedica come a dei figli, «per felice dovere», il ruolo di consigliere del padre democratico si somma a quello del potere che sanziona<sup>254</sup>. Il desiderio di partecipazione alla società viene infuso nei e nelle giovani delinquenti facendo leva sul rispetto della virtù intesa come adesione alle *duties* maschili e femminili che ordinano la società. Per questo anche nella casa rifugio i sessi sono differenziati sulla base dei compiti che vengono educati a svolgere: alle giovani donne, infatti, viene affidato il lavoro di riproduzione della forza lavoro maschile dentro la casa rifugio: in questo modo si affidando loro servizi i cui costi sarebbero altrimenti a carico dell'amministrazione della casa rifugio e le si disciplina al ruolo che dovranno svolgere una volta rientrate in società, evitando la strada della prostituzione e destinandole, invece, al matrimonio e ai lavori domestici. Ragazzi e ragazze, infatti, sono insieme sotto lo stesso tetto. Se il rischio della promiscuità è arginato dall'isolamento notturno o dalla sorveglianza, che consentono di correggere l'abitudine alla prostituzione delle giovani donne ineducate alla regolazione delle pulsioni sessuali, è la divisione sessuale dei compiti ad essere determinante: riflettendo le divisioni sessuali presenti nella famiglia vera e propria, la casa rifugio non supplisce solo ai doveri parentali non onorati dalla famiglia di origine, ma educa *alla* famiglia perché mostra quali gerarchie la devono strutturare e i comportamenti corretti di uomini e donne al suo interno; così la casa rifugio riassume le traiettorie educative presenti in famiglia e in società, garantendo che i criteri di reintroduzione nella seconda siano rispettati<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> SP, 215-216.

<sup>254</sup> SP, 219.

<sup>255</sup> SP, 210. Francis Lieber (1798? - 1872), giurista tedesco emigrato negli Stati Uniti e corrispondente di Tocqueville, oltre che traduttore dell'opera sul Sistema penitenziario, introducendo l'opera mette in discussione alcuni elementi dell'interpretazione di Beaumont e Tocqueville sulla presenza nelle case rifugio delle donne, cfr. *On the Penitentiary System in the United States*, a cura di F. Lieber, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia, 1833: p. XVI «Ho pensato di aver trovato in queste argomentazioni anche le ragioni per cui, in tutti i paesi, le ragazze, nelle case di rifugio per minori, sono molto più difficili da recuperare rispetto ai ragazzi; e che è quasi impossibile recuperarle, se sono state prostitute, come il lettore troverà in una nota aggiunta al capitolo sulle case di rifugio» e la nota a pp. 123-124.

### § 3. «A woman is a nobody. A wife is everything»<sup>256</sup>.

La donna è tale, per Tocqueville, nel momento in cui si sposa: l'esame delle implicazioni dell'educazione femminile ha mostrato che questa serve principalmente ad educare la giovane a concepire il matrimonio come il vero scopo della sua vita e a porre le basi per la definizione della donna e delle sue funzioni all'interno del matrimonio<sup>257</sup>. Donna è, quindi, la moglie e la madre, ovvero colei che ha scelto, con coraggio e ragione, di sacrificare la libertà in cui è stata educata per chiudersi nel *foyer domestique*. Tocqueville esplicita questa continuità nel decimo capitolo della terza parte della *Democrazia, Come si ritrova la fanciulla sotto i tratti della sposa*, dove insiste sulla natura contrattuale del matrimonio e sui suoi effetti e, così facendo, aderisce alla tradizione moderna che individua nel contratto la fonte di ogni società e la garanzia di realizzazione dell'eguaglianza e della libertà degli individui che la compongono. Timothy Walker, avvocato e giudice laureato ad Harvard e fondatore della Cincinnati Law School, – con cui Tocqueville e Beaumont hanno un incontro il 2 dicembre 1831 – analizza gli effetti del contratto di matrimonio sulla donna in *An introduction to american law* (1837), uno dei manuali di diritto più diffusi tra gli studenti americani degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, esprimendo una posizione ben diversa da quella tocquevilliana<sup>258</sup>. Il matrimonio, dice Walker, dissolve la capacità legale della donna per mezzo del principio della *coverture* descritto da William Blackstone nel capitolo del primo libro dei *Commentaries on the law of England* (1769) intitolato *Of husband and wife*, in cui riassume le basi del patriarcato moderno codificate nella *common law*: il matrimonio, unendo uomo e donna in un'unica persona giuridica, incorpora l'esistenza della seconda nel primo, che diventa il suo unico rappresentante e padrone, coerentemente con la separazione tra sfera pubblica e privata stabilita dal contratto sociale. Con Blackstone, il matrimonio viene considerato tale se è l'esito di un contratto civile, sottoscritto da due individui su base consensuale, secondo il principio romano per cui «Consensus, non concubitus, facit nuptias». Ciononostante, ha fatto notare Amy Stanley con riferimento al *Secondo trattato sul governo* di John Locke, quello matrimoniale non è un contratto qualsiasi e non deve essere confuso con quello lavorativo o di vendita: «sia il puritanesimo che la teoria liberale classica riconoscevano distinzioni cruciali tra un contratto di vendita e un contratto di matrimonio – non ultimo il fatto che il commercio presumeva un affare

---

<sup>256</sup> Si tratta di una citazione tratta da un articolo del 1850 apparso su *The Public Ledger of Philadelphia*, citato in G. Lerner, *cit.*, p. 4, che a sua volta lo riprende da A. Calhoun, *A Social History of the American Family*, Barnes & Noble, New York 1945, vol. II, p. 84.

<sup>257</sup> Per quanto riguarda Beaumont, le considerazioni dell'autore sono molto simili, ma devono essere inserite in un quadro più complesso, che tenga conto tanto del modello familiare e matrimoniale dominante, quello che riguarda la comunità bianca e prevede specifiche modalità di socializzazione delle donne bianche, e il caso specifico di Marie, che introduce una rottura sia rispetto alla condizione della donna, che rispetto al matrimonio come vincolo.

<sup>258</sup> T. Walker, *An introduction to American law*, Bradley, Cincinnati, 1846, pp. 220-235. Il colloquio con Walker, focalizzato in particolare sul funzionamento del sistema giudiziario americano, è riportato in CV, pp. 106-107 e 324-325 ed è commentato da G. W. Pierson, *Tocqueville in America*, The Johns Hopkins University press, Batimora, 1996, pp. 554-559.



tra pari, mentre il matrimonio stabiliva il dominio degli uomini e la dipendenza degli altri membri della famiglia. Il “padrone di una famiglia”, come scriveva Locke, era un uomo “con tutti questi rapporti di subordinazione di moglie, figli, servitori e schiavi” sotto il suo “dominio domestico”<sup>259</sup>. La definizione liberale di matrimonio ricorre all’artificio del contratto e fa della sottomissione della donna l’esito di una scelta libera e cosciente, come accade nel caso del contratto lavoro tra padrone e servo, ma la gerarchia stabilita dal contratto di matrimonio è legittimata *prima* del contratto, in nome della differenza sessuale, considerata naturale, che non è tanto l’esito quanto il presupposto del contratto matrimoniale<sup>260</sup>.

Nel contesto americano questa differenza viene declinata nel lessico delle *duties* sessuate, sancite dai contratti matrimoniali come obblighi legali delle mogli; si tratta delle obbligazioni codificate dalla *common law*, in simbiosi con le pratiche sociali, che possono essere riassunte seguendo la proposta di Sara Zeigler: «secondo la common law, la moglie cedeva il controllo della sua persona e dei suoi beni al marito; era inoltre obbligata a prendersi cura della sua casa, a fornirgli l’accesso esclusivo al suo corpo, a partorire e ad allevare i loro figli, e in genere gli serviva come “aiuto”»<sup>261</sup>. In Tocqueville, questa differenza naturale diventa la paradossale conferma dell’eguaglianza delle condizioni e legittima la subordinazione della donna: il matrimonio è l’atto tramite il quale la donna propriamente detta si afferma, perché solo per mezzo di esso le è possibile accedere alla sua funzione sociale.

### § 3.1. La dottrina delle sfere separate e la maternità repubblicana.

Il nodo centrale del ragionamento di Tocqueville sul matrimonio riguarda il rapporto tra la funzione che la donna svolge nella famiglia e la sua influenza sociale: si tratta, nello specifico, del legame tra la donna – moglie e madre, garante dell’ordine dentro la casa –, la produttività degli interessi nella sfera pubblica e la purezza dei costumi americani, un rapporto che per essere tale richiede la distinzione tra spazio pubblico e privato formalizzata dal matrimonio. Una dinamica sintetizzata da Tocqueville in una lettera a Basil Hall, su cui si tornerà in seguito: le famiglie in America «sono luoghi di grande ordine e purezza, e [...] questa è una condizione essenziale di ordine e tranquillità nella stessa società politica» e il carattere che le donne portano al matrimonio è ciò che permette di esercitare «una notevole *influenza indiretta sulla politica*»<sup>262</sup>. Quello dell’*influence* delle donne sulla società è uno dei temi cardine delle società europee e di quella americana di

---

<sup>259</sup> A. D. Stanley, *From bondage to contract*, Cambridge University Press, New York, 1998, p. 8. Cfr. anche S. L. Zeigler, *Wifely Duties: Marriage, Labor, and the Common Law in Nineteenth-Century America*, in *Social Science History*, Vol. 20, 1/1996, pp. 63-96.

<sup>260</sup> Il testo chiave sul tema rimane il già citato *Il Contratto sessuale* di Carole Pateman, nello specifico sulla natura del contratto moderno il capitolo 3.

<sup>261</sup> S. L. Zeigler, *Wifely Duties: Marriage, Labor, and the Common Law in Nineteenth-Century America*, cit., p. 65.

<sup>262</sup> Tocqueville al Capitano Basil Hall, 19 giugno 1836, in A. de Tocqueville, G. de Beaumont, *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, pp. 570-571, corsivi miei.

inizio Ottocento e deve essere riferito al quadro più ampio della teoria delle sfere separate e della maternità repubblicana, a cui si è fatto più volte cenno e che è ora opportuno analizzare nel dettaglio.

Le analisi critiche che hanno delineato il paradigma della madre repubblica, soprattutto dopo la pubblicazione di *The republican mother* (1976) di Linda Kerber, sono accomunate dalla constatazione che la contraddizione tra eguaglianza tra sessi e influenza della donna su cui si basa questo paradigma abbia rappresentato lo spazio della sua possibile contestazione. Kerber ha dato un contributo fondamentale alla definizione dell'ideale di maternità repubblicana mettendo in luce l'ampiezza di queste contestazioni e mostrando l'origine rivoluzionaria dell'immagine della madre repubblicana: «l'ideologia repubblicana è stata una creazione della generazione rivoluzionaria e, nella sua formazione, possiamo discernere i modi sottili in cui ha rispecchiato le dinamiche di genere della generazione che l'ha creata»<sup>263</sup>. La società americana, durante e dopo la guerra di Indipendenza, deve fare i conti con le diverse modalità di partecipazione delle donne alla Rivoluzione e impegnarsi «in una rinegoziazione delle relazioni di genere, [...] tale da sottolineare e talvolta ridefinire il significato di mascolinità»<sup>264</sup>. La donna repubblicana, quindi, viene definita a partire dall'idea repubblicana di uomo sviluppatasi durante la fase costituzionale e riassunta dagli scritti di Thomas Paine, che fa dell'ideale della virilità americana uno degli elementi cardine dell'indipendenza dalla madrepatria: «l'ideologia repubblicana immaginava che il singolo individuo maschile, in piedi in modo indipendente contro le invasioni del potere reale, si unisse come individuo con altri uomini per formare una comunità politica intenzionale. Più i repubblicani ragionavano in questo modo, più la loro ideologia diventava specifica di genere anche quando non lo dicevano esplicitamente»<sup>265</sup>. L'indipendenza dall'Inghilterra della comunità maschile americana – che ha il compito di dare alla nazione una costituzione – si definisce per negazione, nel confronto con chi indipendente non è perché non possiede la proprietà: in questo modo, il nesso tra potere e proprietà e il permanere della *coverture* garantisce agli uomini l'esercizio esclusivo del potere politico, e le donne, identificate con la casa ma nella maggior parte dei casi private della proprietà di essa, sono escluse dalla *virile indipendenza americana* a cui hanno contribuito con petizioni e assemblee e prendendosi cura della società in guerra. Secondo l'interpretazione di Kerber, la dipendenza delle donne non è percepita come contraddittoria rispetto all'ideale repubblicano di indipendenza proprio perché quest'ultimo nasce sessuato, come la definizione di cittadinanza, basata sulle qualità, le virtù e i doveri maschili; se «l'ideologia

---

<sup>263</sup> L. K. Kerber, *I Have Done . . . much to Carry on the War!': Women and the Shaping of Republican Ideology After the American Revolution*, in *Journal of Women's History*, Volume 1, 3/1990, pp. 231–243, citazione da p. 234.

<sup>264</sup> L. K. Kerber, *I Have Don.*, cit., p. 235.

<sup>265</sup> L. K. Kerber, *I Have Don.*, cit., p. 236; l'autrice fa riferimento a T. Paine, *Il senso comune*, in *I diritti dell'uomo*, cit., p. 96-97.

repubblicana era antipatriarcale nel senso che esprimeva [...] la pretesa degli uomini adulti di essere liberati dal controllo dei governatori maschi che si erano definiti governanti e “padri” politici», essa rimane patriarcale nel senso moderno e liberale del termine perché fondata sulla definizione sessuata del cittadino autonomo<sup>266</sup>. Mentre Abigail Adams denuncia la violenza domestica come effetto della separazione tra sfere, inizia a diffondersi una letteratura popolare che a questa violenza cerca di rispondere invitando all’amicizia e al rispetto tra mariti e mogli e ritraendo «un mondo in cui la virtù era femminile e doveva sempre stare in guardia contro l’inganno e la seduzione»<sup>267</sup>. La dottrina delle sfere separate, legittimata dalla logica di costituzione del potere politico e di società di stampo contrattualista, è strettamente legata alla guerra rivoluzionaria contro l’Inghilterra e alla necessità di affermare uno specifico concetto di indipendenza e virilità delle colonie, per il quale l’esercizio del potere è propriamente maschile, dentro e fuori dalle mura di casa; la subordinazione delle donne ai mariti e agli uomini in generale, quindi, è necessaria al funzionamento del meccanismo sociale americano. Come si vedrà a breve, questo rimane il presupposto delle teoriche della *republican motherhood*, che però individuano nella casa il luogo di interazione e di intervento delle donne nella sfera pubblica<sup>268</sup>.

Nella società americana degli anni Trenta, le trasformazioni economiche hanno marginalizzato l’economia di sussistenza, imponendo la dissociazione tra spazio domestico e spazio produttivo e spingendo gli uomini ad impiegarsi nei settori nascenti del mercato del lavoro; queste trasformazioni – che intervengono anche sul concetto di libertà, il cui focus passa dal possesso della piccola proprietà al lavoro come strumento di accesso ad essa – trovano nel culto della *true*

---

<sup>266</sup> L. K. Kerber, *I Have Don.*, p. 238. Dentro questa dinamica vanno lette anche le ultime pagine della *Democrazia*, in cui Tocqueville mostra il rischio di dispotismo intrinseco alla democrazia non solo come costituzione del potere ma anche come forma sociale basata sugli scambi e il possesso di piccole proprietà instabili; cfr. DA 667-678e tutta la parte quarta del secondo volume. Sulla questione si tornerà nelle Conclusioni.

<sup>267</sup> A. Smith Adams - J. Adams, *The letters of John and Abigail Adams* (a cura di F. Shuffelton), Penguin Books, London, 2004, lettera del 31 marzo 1776: «Non mettere un tale potere illimitato nelle mani dei mariti. Ricordate, tutti gli uomini sarebbero tiranni se potessero. Se non si presta particolare cura e attenzione alle signore, siamo determinate a fomentare una ribellione e non ci riteniamo vincolate da leggi in cui non abbiamo voce o rappresentanza. Che il vostro sesso sia naturalmente tirannico è una verità talmente fondata da non ammettere alcuna disputa».

L. K. Kerber, *I Have Don.*, p. 238.

<sup>268</sup> Va comunque rilevato uno scarto tra l’ideologia delle sfere separate e la *republican motherhood*. Alla base dell’ideologia delle sfere separate ci sono il culto della “vera femminilità” e quello della “domesticità” che ne deriva: si tratta un insieme di indicazioni normative sul modo in cui le donne devono vivere e relazionarsi con la società per essere definite a tutti gli effetti donne. Un contributo fondamentale sul culto della femminilità in America è quello di B. Welter, *The cult of true womanhood*, cit. Proprio richiamando Barbara Welter, Nancy Cott ha descritto così la *true womanhood* degli anni Trenta: «nel quadro di questo “culto” (si potrebbe quasi definire un’etica sociale), la madre, il padre e i figli, raggruppati nella casa privata, governavano la trasmissione della cultura, il mantenimento della stabilità sociale e la ricerca della felicità; l’influenza della famiglia raggiungeva l’esterno, il successo o il fallimento di fondo nella chiesa e nello stato, e l’interno, creando un carattere individuale. [...] l’enfasi posta e le funzioni attribuite all’unità familiare erano nuove, e l’importanza data al ruolo delle donne come mogli, madri e amanti delle famiglie era senza precedenti. [...] il “culto” osservava e prescriveva un comportamento specifico per le donne nella messa in atto della vita domestica», in *The Bonds of Womanhood. Woman’s Sphere in New England, 1780-1835*, Yale University Press, New Haven/London, 1997, p. 1-2.

*womanhood* vittoriano un punto di appoggio<sup>269</sup>. L'ideale borghese di famiglia, infatti, si basa sulla distinzione tra un *free labor* – inteso non semplicemente come lavoro salariato, ma anche come lavoro che si è liberi di abbandonare – maschile e riprodotto come tale per mezzo della limitazione dei settori del mercato del lavoro riservati alle donne e dai bassi salari, e un *domestic labor* svolto dalle donne, dentro e fuori dalla propria casa. Per gli uomini della classe media, fa notare Eric Foner, «la possibilità di mantenere una casa in cui le donne si votavano alla famiglia divenne una caratteristica determinante dello status di borghesi»<sup>270</sup>: l'idea del salario familiare maschile, ad esempio, ben si adatta ad una società che invisibilizza e svaluta la realtà storica del lavoro delle donne, salariato e non, dentro e fuori casa, su cui si fonda spesso e volentieri la ricchezza della classe media nascente. A quest'ultima, referente delle opere degli autori, la separazione delle sfere garantisce l'affermazione di un insieme di abitudini e costumi e le consente di costituirsi come unità valoriale. Si aggiunge il fatto che la separazione della casa dalle sue funzioni produttive e la sua progressiva identificazione con uno spazio in cui regnano ordine e sentimento implicano anche l'idea che in essa l'uomo può affermarsi secondo ideali non commerciali, come l'amicizia e il rispetto reciproco; la denuncia, non isolata, di Abigail Adams sulla violenza domestica, però, mostra che quest'immagine amorevole della famiglia non corrisponde alla realtà, e serve piuttosto a indicare nella porta di casa il limite dell'intervento dello Stato<sup>271</sup>.

Bisogna considerare almeno altri due elementi che concorrono alla diffusione della maternità repubblicana. L'introduzione del suffragio universale maschile sotto la prima presidenza Jackson, infatti, amplifica la contraddizione tra gli ideali liberali di eguaglianza e la realtà di subordinazione ed esclusione delle donne dallo spazio politico, e teoriche e teorici della maternità repubblicana cercano di motivare questa contraddizione ricorrendo all'ideale repubblicano di cura dell'interesse generale. Inoltre, come fa notare Paula Baker, nel momento in cui i criteri di censo vengono eliminati, appare chiaro che il principale elemento di esclusione dalla partecipazione politica è il sesso – e ovviamente la razza; il suffragio universale maschile e l'affermazione del bipartitismo, quindi, fanno della partigianeria l'elemento principale dell'inclusione politica maschile<sup>272</sup>. Un ulteriore elemento è rappresentato dal Secondo Grande Risveglio protestante, che aggiunge «un fondamento religioso alla celebrazione della propria capacità di miglioramento» e, quindi, a quell'insieme di virtù funzionali alla partecipazione alla nuova cultura di mercato,

---

<sup>269</sup> Sulla complessità del concetto americano di libertà in questa fase cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 88 e ss.

<sup>270</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 108.

<sup>271</sup> A denunciare la violenza domestica e la violenza sessuale come strumento di esercizio del dominio maschile sulle donne bianche, soprattutto delle *lower classes*, e nere, soprattutto se schiave, è Sarah Grimké in *Letters*, cit., p. 88 (ed.it. pp. 70-71) e in *Marriage*, ed.cit., pp. 107 e ss.

<sup>272</sup> P. Baker, *The domestication of politics: women and american political society, 1780-1920*, in *The American Historical Review*, Vol 89, 3/1984, pp. 620-647.

come l'autodisciplina e l'autoaffermazione<sup>273</sup>. Durante il Secondo Grande Risveglio, «ministri e pastori religiosi [...] trovarono nelle donne delle interlocutrici privilegiate per combattere i vizi di una società attraversata da rapidi mutamenti e toccata da una crescente diffusione del benessere»<sup>274</sup>: in questo modo, le donne vengono investite di un compito morale da esercitare dentro e, almeno parzialmente e sempre entro limiti ben precisi, fuori dalla cerchia domestica. Al contempo, la religione protestante ha contribuito a ridefinire i rapporti tra i sessi, indicando nella sfera privata il luogo di principale di formazione morale dell'individuo: con il Secondo Grande Risveglio, le indicazioni sulla funzione della famiglia e quelle sull'autoaffermazione e la libera volontà del singolo contribuiscono a rafforzare la separazione tra sfera privata e pubblica in modo congeniale alla Rivoluzione del mercato e alla nascita dell'habitus della classe media<sup>275</sup>. Il nucleo centrale dell'ideologia della *republican motherhood* è l'idea della donna come *tutrice* dei futuri cittadini repubblicani: è il mondo frenetico degli scambi commerciali a richiedere che quello domestico diventi una scuola di moralità, che deve essere praticata poi all'esterno per limitare e correggere i vizi e gli eccessi della società di mercato, alcolismo e prostituzione in testa. Poiché dalle donne dipende la salute e la sicurezza dell'intera comunità, esse devono essere dotate di tutti gli strumenti necessari a svolgere al meglio, secondo virtù, il compito di madri e mogli, di riproduttrici non solo naturali ma anche culturali dei figli. L'ampliamento dell'accesso all'istruzione e la diffusione di manuali e periodici, spesso scritti da donne, che forniscono precise indicazioni sull'allevamento dei figli, la gestione della casa, l'alimentazione e le faccende domestiche, sono quindi funzionali all'affermazione di questa immagine della donna. La famiglia è l'elemento stabilizzatore delle tensioni che attraversano la società americana, e la divisione sessuale dei compiti ha una funzione sociale perché estende allo spazio domestico il «moderno principio della divisione del lavoro giustificato da una crescente complessità sociale»<sup>276</sup>. A legittimare la subordinazione delle donne agli uomini è l'utilità sociale della maternità, basata sulla distinzione di doveri e virtù tra i due sessi. Per questo Catherine Beecher, che della maternità repubblicana è considerata l'emblema, per spiegare i termini della relazione tra sessi li paragona ad operai che lavorano ad un'impresa comune, in questo caso la purificazione della nazione

---

<sup>273</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 85. Sul tema cfr. anche B. Reeves-Ellington, K. K. Sklar, C. A. Shemo (a cura di), *Competing Kingdoms. Women, Mission, Nation, and the American Protestant Empire, 1812–1960*, Duke University Press, Durham/London, 2010, pp. 3-5.

<sup>274</sup> B. Casalini, *Recensione a Raffaella Baritono (a c. di), Il sentimento della libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino, La Rosa editrice, 2001, disponibile su <https://bfp.sp.unipi.it/rec/baritono.htm>

<sup>275</sup> C. McDannell, *The Christian Home in Victorian America, 1840-1900*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p. 4. Ma per ricostruire l'influenza della religione protestante - in particolare del calvinismo metodista - sulla società americana dalle sue origini, rimane imprescindibile il riferimento a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904) di Max Weber.

<sup>276</sup> B. Casalini, *Recensione a Il sentimento delle libertà*, cit.

repubblicana, e li pone su un piano di parità: «i costruttori di un tempio hanno eguale importanza, sia che lavorino alle fondamenta, sia che lavorino alla cupola»<sup>277</sup>.

Al netto dei limiti, su cui si tornerà a breve, il linguaggio della maternità repubblicana ha permesso a molte donne della classe media bianca di attraversare il confine virtuale tra pubblico e privato: le madri repubblicane trovano modi inediti per intervenire e plasmare lo spazio pubblico senza entrare in contraddizione con la loro posizione domestica<sup>278</sup>. Come sottolineato da Raffaella Baritono, affermando il «ruolo politico della “madre” nella socializzazione politica dell'individuo, cosa che aveva in ultima analisi il risultato di proiettare la donna nella comunità politica maschile», l'ideologia della *republican motherhood* fornisce una terza via tra l'esaltazione del *cult of true womanhood* e il parallelo discorso imperniato sui diritti portato avanti, tra le altre, dalle sorelle Grimké e dalle donne che danno vita alla Convention di Seneca Falls nel 1848<sup>279</sup>. Dal momento che il loro essere incluse nello spazio della repubblica dipende dal fatto di essere madri virtuose che contribuiscono al bene pubblico, le donne si dedicano alla cura della comunità rivendicando il nesso tra le virtù femminili e l'ordine sociale e la partecipazione e l'organizzazione di attività assistenziali e filantropiche diventa lo strumento di affermazione della domesticità fuori da se stessa. Se la sfera pubblica parla il linguaggio degli affari e degli interessi privati maschili, il vocabolario della casa è quello della virtù: in questo modo, la cura dei figli della patria e la correzione di coloro che non hanno avuto madri adeguate a svolgere il loro compito sono strumentali all'affermazione della libertà e dell'indipendenza maschili nello spazio politico, ma questa dinamica di parziale ma costante ampliamento della domesticità produce la «dicotomizzazione della sfera pubblica americana» con la compresenza di due diversi linguaggi, uno parlato nella sfera del sociale, l'altro in quella del politico, il primo femminile, il secondo maschile<sup>280</sup>. Una distinzione tra virtù e diritti che permette di mettere in discussione l'idea che le donne fossero completamente escluse dalla sfera pubblica, ma che, allo stesso tempo, si basa sulla negazione della legittimità di altre rivendicazioni. Catherine Beecher è esemplare in questo senso: a lei si deve la formulazione più completa dell'ideologia della maternità repubblicana, e anche una delle più strenue opposizioni ai movimenti suffragisti e alla partecipazione delle donne ad associazioni in cui l'espressione pubblica delle donne su questioni sociali e politiche era considerata la condizione per l'emancipazione.

---

<sup>277</sup> C. Beecher, *Treatise*, p. 37.

<sup>278</sup> A questo proposito, Paula Baker ha parlato di *domestication of politics*: facendo leva sull'impegno morale e religioso, sulla filosofia comunale, centrale anche nell'analisi tocquevilliana della democrazia americana, che vede uomini e donne come attori della comunità, e sull'altruismo intesa come dedizione agli altri e alla repubblica come virtù prettamente femminile, le donne si impegnano in associazioni che si occupano di temperanza e prostituzione. cfr. Eadem, *The domestication of politics*, cit., p. 627-631.

<sup>279</sup> R. Baritono, *Il sentimento della libertà. La dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, La Rosa, Torino, 2001, p. XXVII.

<sup>280</sup> R. Baritono, *Il sentimento della libertà*, cit., p. XL, corsivo mio.

Se si intende identificare i limiti dell'ideologia della maternità repubblicana, o almeno portare alla luce un'altra prospettiva di intervento delle donne nella sfera pubblica che sia utile anche alla contestualizzazione delle riflessioni di Tocqueville, le sorelle Grimké sono un riferimento particolarmente calzante. Si è già fatto riferimento al confronto tra Angelina Grimké e Catherine Beecher sull'educazione delle donne, ma l'oggetto del contendere tra le due è la diversa concezione della posizione sociale della donna, e quindi il concetto di donna in quanto tale. In *An essay on slavery and abolitionism with reference to the duty of american females*, Beecher espone le molte e diverse ragioni per cui ha deciso di non diffondere il suo appello fatto da Angelina Grimké alle donne per formare sezioni della American Anti-Slavery Society<sup>281</sup>. La separazione tra ordine morale e disordine politico su cui si basa l'ideologia della maternità repubblicana è il *trait d'union* del mancato appoggio di Beecher alla causa dell'AASS: le ragioni di opposizione al progetto abolizionista, in particolare le considerazioni sull'inopportuna partecipazione delle donne all'associazione dipendono dalla dicotomia tra morale e politica<sup>282</sup>. La subordinazione della donna è ciò che le consente di «acquisire influenza e di esercitare un potere [...] del tutto diverso e peculiare»: mentre l'uomo «può agire sulla società attraverso la collisione dell'intelletto, nel dibattito pubblico [...] con la paura e con l'interesse personale [...] la donna deve conquistare ogni cosa con la pace e l'amore; [...] tutto questo deve essere realizzato nell'ambito domestico e sociale», perché «qualsiasi cosa, in qualsiasi misura, getta una donna nell'atteggiamento di un combattente, [...] qualsiasi cosa la obblighi in qualsiasi modo ad esercitare influenze coercitive, la getta fuori dalla sua sfera appropriata»<sup>283</sup>.

Nell'undicesima lettera a Catherine Beecher, Angelina Grimké discute dettagliatamente le posizioni dell'autrice del *Treatise on domestic economy* e le critica seguendo le indicazioni del suo dizionario, la Bibbia, con un argomento semplice ma potente<sup>284</sup>: non si trova traccia, nella Bibbia,

---

<sup>281</sup> Le prime ragioni indicate da Beecher riguardano le proposte e il tipo di azione politica intrapresa dall'AASS, come ad esempio l'idea di emancipazione immediata, la dura critica all'azione della Colonization society e la scelta di agire con misure e metodi non riconducibili alla tradizione della filantropia e dell'assistenza di natura cristiana, provvedimenti non sono né pacifici né di tendenza cristiana, ma «riconducibili quelli che tendono a generare spirito di partito, denuncia, recriminazione e passioni rabbiose», C. Beecher, *An essay*, p. 98. Si tratta dell'American Colonisation Society, fondata nel 1816 da Robert Finley. L'obiettivo dell'Associazione era risolvere il dissidio razziale degli Stati Uniti trasferendo i neri sulle coste dell'Africa, in uno stabilimento chiamato Liberia. Fu oggetto di dure critiche da parte dell'Antislavery American society, che sono ben sintetizzate in *Appeal to the women of the nominally free states* (1837), scritto probabilmente da Angelina Grimké, che funge da resoconto dell'Anti-slavery convention of american women di quello stesso anno. Tocqueville discute il progetto della società per la Colonizzazione in DA 354-355, esprimendo riserve sull'efficacia di un progetto che non sarebbe stato in grado di trasferire un numero di neri pari a quello dei nuovi nati annuali. Si esprime in modo simili anche Beaumont in M 253-254. Sul tema si veda R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. XIII-XIV.

<sup>282</sup> Beecher scrive che bisogna guardare «al luogo che la donna è indicata a riempire con le dispense del cielo» per comprendere la natura di queste obiezioni, perché donne come le sorelle Grimké e associazioni come l'AASS indicano che «c'è bisogno di indagare sui giusti limiti dell'influenza femminile e sui tempi, i luoghi e i modi in cui essa può essere esercitata in modo appropriato», *An essay*, p. 98.

<sup>283</sup> C. Beecher, *An essay*, p. 102.

<sup>284</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, cit p. 11: «Non mi interessa che significato danno all'emancipazione i dizionari o gli scrittori. Il mio dizionario è la Bibbia».

di indicazioni di questo tipo, ma piuttosto vi si trovano le storie di donne chiamate a riempire lo spazio pubblico tra la chiesa e lo stato, a pregare e parlare nelle assemblee del popolo, «non nella cerchia domestica»<sup>285</sup>: l'idea che uomini e donne abbiano compiti appropriati al loro sesso non trova nessuna giustificazione divina, come vorrebbe Beecher, ma anzi si oppone al progetto divino per cui tutti gli individui sono esseri morali: non è per opera di Dio che la donna è subordinata all'uomo, ma per scelta di quest'ultimo. Anche Sarah Grimké fa esplicito riferimento a Catherine Beecher e alla dottrina dell'*influence* nelle sue *Letters on the equality of the sexes*: fintanto che la donna si concepirà eguale ma differente dall'uomo, scrive, applicherà quella «separazione neppure accennata dalla Bibbia» e fissata sulla «linea immaginaria che separa i sessi e divide i doveri degli uomini e delle donne in due classi distinte»<sup>286</sup>. Lungi dall'essere utile al buon funzionamento della nazione americana, la dottrina delle sfere separate e «la tradizione degli uomini» che ha insistito sull'esistenza di virtù maschili e femminili hanno impedito alle donne di comprendere quali siano i loro veri doveri e le ha rese insufficienti nell'adempimento dei loro obblighi<sup>287</sup>: l'attacco di Sarah Grimké è precisamente rivolto al «sistema di attività filantropiche e religiose» in cui le donne svolgono «un'importante parte in subordine agli uomini che guidano le nostre opere e sono spesso i destinatari di questi benefici»<sup>288</sup>.

È utile indicare un ulteriore elemento critico dell'ideologia della maternità repubblicana, presente anche in Tocqueville: Kathryn Kish Sklar ha mostrato che, definendo «l'identità di genere come più importante dell'identità di classe, dell'identità regionale e religiosa, e ignorando totalmente gli elementi imponderabili delle divisioni razziali americane, essa [Catherine Beecher] promuoveva l'opinione secondo la quale l'unica divisione fondamentale era quella tra uomini e donne»<sup>289</sup>. Si tratta di una questione rilevante: l'ideologia della maternità repubblicana è accolta soprattutto dalle donne della classe media, che possono identificarsi nell'ideale della madre della repubblica perché le loro condizioni economiche non le obbligano al lavoro a basso costo fuori casa e il fatto di non essere schiave permette loro di essere parte di una famiglia. La pretesa universalizzante del linguaggio della sfera domestica, quindi, è coerente con l'idea della famiglia

---

<sup>285</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, cit., p. 106.

<sup>286</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 116 (trad.it. p. 102).

<sup>287</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 16 (trad.it. pp.31-32).

<sup>288</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 119 (trad.it. p. 105). Un attacco – vale la pena ricordarlo – che porta il segno della lotta combattuta anche dalle sorelle Grimké all'interno dell'AASS, i cui principali momenti sono ricostruiti da Martineau nel saggio *The Martyr Age of the United States of America* (1839). Questo è accaduto perché la sfera di influenza della donna è stata per anni delimitata all'educazione e alla cura degli uomini, gli stessi che, dice Sarah Grimké, sono, secondo Beecher, pieni impulsi generosi e cortesi e romantici, ma non intendono fondare «società per educare le loro sorelle [...] e per qualificarci a essere un "aiuto pari" a loro», *ibi*, p. 120 (trad.it. p. 107). Non è un caso che, come si vedrà, le sorelle Grimké e Harriet Martineau leghino i loro discorsi sui diritti alla critica al matrimonio, declinata in modo tale da tenere in considerazione le diverse condizioni sociali delle donne in America. Sul tema cfr. K. K. Sklar, J. Brewer Stewart (a cura di), *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, Yale University Press, New Haven & London, 2007.

<sup>289</sup> K. K. Sklar, *Catharine Beecher. A study in American Domesticity*, W. W. Norton & Company, New York-London 1976, p. 158.



come spazio di affermazione di valori e abitudini in realtà parziali, una parzialità che anche Tocqueville impone come modello e strumento di contenimento del disordine *democratico* che le donne creano se lo rifiutano.

### § 3.2. Tocqueville: il matrimonio come sacrificio.

L'analisi di Tocqueville gravita intorno alla costellazione concettuale classica del pensiero politico moderno: per fare del matrimonio la prova del valore morale delle donne e della società americana tutta, egli chiama in causa consenso, libertà, eguaglianza e soggezione. Il punto di partenza è la perdita dell'indipendenza maturata durante l'educazione: nell'incipit del capitolo su *come si ritrova la fanciulla sotto i tratti della sposa*, Tocqueville recupera il significato di indipendenza come assenza di controllo e possibilità di confrontarsi con il mondo, ma rivela immediatamente la necessità di declinarla in base al sesso. Se l'indipendenza è per gli uomini la principale caratteristica e il massimo obiettivo, e coincide con l'essere proprietari prima di tutto della propria persona e con la capacità di partecipare agli scambi e alle relazioni lavorative e politiche che strutturano la società, nel caso della donna l'indipendenza si ottiene con la maturazione di abitudini e virtù, per mezzo delle quali essa identifica l'abbandono dell'indipendenza come realizzazione della libertà<sup>290</sup>. Si tratta, quindi, di un'indipendenza limitata e funzionale alla sua stessa cancellazione, a fronte dell'indipendenza maschile che deve trovare costante conferma nel suo esercizio.

È la dialettica dell'indipendenza a segnare la cesura tra fanciulla e sposa: «l'indipendenza della donna si perde definitivamente con il matrimonio. Se la fanciulla è più libera che altrove, la sposa si sottomette a obblighi più stretti. [...] si può dire che sia nell'uso dell'indipendenza che attinge il coraggio per subire il sacrificio senza mormorare, quando è venuto il momento di imporselo»<sup>291</sup>. Coraggio e ragione, quindi, sono le abitudini virili che rendono efficace la dialettica dell'indipendenza: il ragionamento di Tocqueville è stringente, si sviluppa su più piani e può essere analizzato tenendo in considerazione i fondamenti di quello che, con Carole Pateman, si può definire *patriarcato moderno*, e la sua declinazione americana<sup>292</sup>. La ragione coincide con la capacità di comprendere il limite di esercizio dell'indipendenza e segna lo scarto con il mondo aristocratico perché è l'esito dell'educazione democratica. Il coraggio, invece, sostiene la ragione

---

<sup>290</sup> A questo proposito è utile il riferimento a Eric Foner, che ha fatto notare come, nell'America degli anni Trenta, «l'ideologia delle sfere separate ebbe profonde implicazioni per il concetto di libertà americana perché limitò fortemente il conseguimento degli ideali egualitari e democratici della nazione. La libertà in ambito privato non implicava in nessun modo la libertà nel privato», in *Storia della libertà americana*, cit., p. 106.

<sup>291</sup> DA 619.

<sup>292</sup> C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit. Si tratta della tesi principale del volume di Pateman. Cfr. in particolare Cfr. *ibi*, p. 179: «Quando i fratelli stringono il patto originario, scindono le due dimensioni del diritto politico che erano unite nella figura del padre patriarcale. Essi creano una nuova forma di diritto civile per sostituire il diritto paterno, e trasformano l'eredità del diritto sessuale nel patriarcato moderno, che include il contratto di matrimonio».

nel suo esercizio: il matrimonio si configura come un sacrificio necessario al funzionamento ordinato e puro della società industriale americana ed è un atto eroico oltre che razionale<sup>293</sup>. L'acquisizione di capacità intellettuali simili a quelle maschili è l'indice dell'eguaglianza tra i due soggetti che stipulano il contratto matrimoniale e legittima il contratto, perché indica la libera scelta «di obbligarsi o no»; si può parlare di *consenso*, quindi, perché gli americani riconoscono nel matrimonio «un contratto spesso oneroso ma di cui, tuttavia, bisogna eseguire tutte le clausole, perché si possono conoscere tutte in precedenza e perché i contraenti erano pienamente liberi di obbligarsi o no»<sup>294</sup>. La trasformazione dell'autorità paterna, e la diversa organizzazione dei rapporti familiari che ne deriva, è la base delle premesse del contratto grazie al quale il sentimento e la ragione prendono il posto degli accordi prematrimoniali: non sono i padri ad accordarsi tra loro trasferendo, insieme alla proprietà delle figlie, i loro beni ed onori, ma sono le donne ad essere messe nella condizione di scegliere un marito grazie all'educazione ricevuta. Appare chiaro, come scrive Wollstonecraft, che le femmine «sono rese donne già da bambine», nella misura in cui il confronto con il mondo è segnato dalla definizione dalla posizione che dovranno assumere per essere definite donne: per questo Tocqueville può dire che «la fanciulla si ritrova sotto i tratti della sposa»<sup>295</sup>.

Una lettura attenta di questo capitolo e del successivo, *Come l'eguaglianza delle condizioni contribuisce a mantenere in America i buoni costumi*, suggerisce che questo l'esercizio della ragione femminile è limitato internamente dalla volontà ed esternamente dalla pubblica opinione, ed è quest'ultima a garantire lo “spirito matrimoniale” negli Stati Uniti. Religione e industria, infatti, concorrono a organizzare l'esistenza sociale della donna e a orientare la sua scelta tanto quanto se non più della sua volontà. La fanciulla americana, «alla sua entrata nel mondo», impara prima di tutto a conoscere il suo rapporto con le regole della nazione puritana e commerciante in cui vive: perché

---

<sup>293</sup> Ben diversa la descrizione fornita nel corso del viaggio alle sue corrispondenti donne, cfr. O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, lettera del 9 giugno 1831, pp. 36-37: «Quando una donna si sposa, è come se entrasse in un convento, a parte il fatto che nessuno vede il problema di avere figli, anzi, molti figli. Per il resto, conduce la vita di una suora: niente balli e praticamente niente società, un marito tanto rispettabile quanto freddo per tutti gli ospiti, e così rimane fino a quando non va alla sua eterna ricompensa. L'altro giorno mi sono azzardato a chiedere a una di queste recluse come una donna in America possa trascorrere le sue giornate. Con grande *aplomb* ha risposto: “Nell'ammirazione per suo marito”» e 28 novembre 1831, p. 174: «Confesso che da un certo punto di vista questo Paese è l'El Dorado degli uomini sposati, e che qui si può quasi certamente trovare la felicità perfetta se non si ha un'immaginazione romantica e non si chiede nulla alla propria moglie se non di fare il tè e di crescere i propri figli, che, come tutti sanno, è il più fondamentale dei doveri del matrimonio. Sotto questi due aspetti, le donne americane eccellono. Sono persone ragionevoli che si attengono alle basi, come si dice, che si limitano alle teiere e non lasciano mai la loro casa una volta pronunciato il famoso "si". Eppure, nonostante questo incontestabile vantaggio, che concedo liberamente, mi trovo spesso a chiedermi se alla fine - nota che dico alla fine - non abbiano una prodigiosa somiglianza con le donne europee».

<sup>294</sup> DA 624.

<sup>295</sup> M. Wollstonecraft, *VRW*, p. 143. Cfr. Anche S. Grimké, *Letters*, p. 22 (trad. it. p. 39), che individua nel termine donna la definizione divina, in femmina quella dell'uomo: «niente, credo, ha contribuito a distruggere la vera dignità della donna più del fatto che essa è avvicinata all'uomo in quanto femmina». Cfr. Il commento in nota di Thomas Casadei nell'edizione italiana, p. 39. L'espressione si trova nel titolo del capitolo decimo della terza parte del secondo volume di DA, a pagina 619, e nella frase che lo conclude, p. 621.

i costumi siano puri e il guadagno dei mariti assicurato, le donne devono chiudersi nella cerchia domestica e organizzare la vita familiare in modo regolare e tranquillo.

L'educazione agisce in modo pervasivo, indicando alla donna la strada che può percorrere, definita da «nozioni fermamente stabilite» sulla sua funzione sociale, e fornendole la ragione e il coraggio necessari a sacrificare l'indipendenza acquisita alle esigenze sociali<sup>296</sup>. La libera scelta, quindi, non riguarda il matrimonio, ma piuttosto il marito: se l'americana «non cade mai nei legami matrimoniali come in una rete tessa alla sua semplicità e alla sua ignoranza», allo stesso tempo, istruita sull'impossibilità di rifiutare il matrimonio, «si sottopone spontaneamente e liberamente al giogo e sopporta la sua nuova condizione perché l'ha scelta»<sup>297</sup>. Inoltre, se la scelta del marito è libera e razionale, non c'è spazio per il tradimento: l'opinione pubblica, «inesorabile nei confronti delle sue mancanze», è la migliore garanzia del rispetto dello spirito matrimoniale, perché condensa l'insieme di regole e abitudini a cui la donna aderisce sposandosi e proietta la funzione che spettava al padre nel tribunale domestico dell'antica Roma, il giudizio sulla condotta della donna, sulla dimensione pubblica<sup>298</sup>. La stessa opinione pubblica che assicura l'eguaglianza tra cittadini lavoratori diventa garanzia della differenza tra i sessi e delle conseguenze che derivano dalla sua contestazione perché socializza il controllo dei costumi<sup>299</sup>. Si tratta, quindi, di forme di spontaneità e libertà quantomeno peculiari, possibili sono se esercitate nei limiti dell'obbligatorietà del matrimonio: il fondamento del patriarcato moderno, vale a dire la sua natura contrattuale, trova conferma in Tocqueville perché la libertà della donna si realizza solo nella stipulazione del contratto matrimoniale, che implica l'accettazione dei limiti di esercizio della libertà. La donna americana vive un'esistenza sociale segnata dalla contraddizione: sceglie un marito perché libera di farlo, ma non di sottrarsi alla scelta stessa, e la libertà è funzionale alla riproduzione di un ordine gerarchico. Come anticipato, quest'ultimo, a differenza di quanto accade nei contratti lavorativi, non è reversibile e temporaneo, ma richiede una dedizione completa e una subordinazione senza appello che contrasta con i principi della libertà repubblicana per come si concretizzano negli altri contratti.

Da questo punto di vista, il richiamo alla volontà come limite interno della libertà è centrale. L'opinione pubblica, infatti, non è l'unica forza coercitiva che porta la donna ad imporsi la sottomissione al marito e la chiusura nello spazio domestico: la forza di volontà interviene come veicolo dell'opinione. Ragione, coraggio, volontà consentono alla donna di individuare nel

---

<sup>296</sup> DA 620.

<sup>297</sup> DA 621, corsivi miei. Ben diverso il resoconto inviato alla cognata Emilie dall'America, nella lettera del 28 novembre 1831: «Le giovani donne sono perfettamente libere di scegliere, eppure la loro scelta cade sempre sull'uomo che il notaio di famiglia avrebbe scelto se fosse stato consultato».

<sup>298</sup> Cfr. A. Murat, *cit.*, pp. 371-372.

<sup>299</sup> È possibile rintracciare qui un riferimento a Rousseau, per il quale la condotta della donna era tale nel momento in cui era sottoposta, e quindi definita, dal giudizio pubblico; cfr. *Emilio*, *cit.*, p. 617. Sul tema cfr. L. Rustighi, *Il governo della madre*, *cit.*, p. 210.

matrimonio la condizione della sua felicità in quanto donna, una felicità che consiste, esplicitamente, nella negazione dell'indipendenza della fanciulla e nell'accettazione della propria condizione: «quando è giunto il tempo di scegliersi uno sposo, quella fredda e austera ragione, rischiarata e rafforzata dalla libera visione del mondo, insegna all'americana che uno spirito leggero e indipendente nel matrimonio è un fonte di turbamento continuo, non di piacere; che i divertimenti della fanciulla non possono diventare i passatempi della sposa e che per la donna le fonti della felicità sono nella dimora coniugale. Vedendo in precedenza e con chiarezza la sola via che può condurre alla felicità domestica, vi entra fin dai primi passi seguendola poi fino alla fine senza cercare di tornare indietro»<sup>300</sup>.

L'idea tocquevilliana di felicità domestica merita di essere approfondita, anche perché è stata oggetto di critica già prima della pubblicazione della seconda *Democrazia*: il già citato ufficiale della marina inglese Basil Hall – autore di un diario in cui racconta il suo viaggio in America tra il 1827 e il 1828 – scrive a Tocqueville esprimendo il suo disaccordo sul ritratto della felicità domestica americana proposto nella prima *Democrazia*. Nel secondo dei tre volumi di *Travels in North America*, Basil Hall descrive così la condizione delle americane: «il risultato delle mie osservazioni e delle mie indagini è che le donne non godono di quella posizione nella società che è stata loro assegnata altrove; e di conseguenza molto di quell'importante e abituale influenza che, per la peculiarità della loro natura, solo loro esercitano sulla società in comunità più fortunate, sembra essersi perduta»<sup>301</sup>. Nel 1836, Tocqueville, che aveva tradotto insieme a Beaumont una parte dei *Travels* di Hall durante il viaggio verso gli Stati Uniti, risponde così al capitano scozzese: «non ho sostenuto che le famiglie americane siano luoghi governati da una grande tenerezza di sentimenti. Quello che volevo dire è che sono luoghi di grande ordine e purezza, e che questa è una condizione essenziale di ordine e tranquillità nella stessa società politica. Sentivo che ciò era dovuto in parte ai principi e al carattere che le donne americane portavano al matrimonio, [...] Negli Stati Uniti, più che in qualsiasi altro paese che conosco, mi è sembrato che si fosse convenuto per consenso universale che una donna, una volta sposata, doveva tutto a suo marito e ai suoi figli. Per questo motivo ho detto che non esisteva da nessuna parte un ideale più alto o più giusto di felicità coniugale. L'estrema purezza della morale nel matrimonio mi è sembrata, in ultima analisi, la condizione primaria, anche se non l'unica, di tale felicità, e da questo punto di vista l'America mi sembra avere il vantaggio anche

---

<sup>300</sup> DA 620.

<sup>301</sup> B. Hall, *Travels in North America, in the years 1827 and 1828*, Robert Cadell, Edinburgh/ Simpkin And Marshall, London, 1830, p. 153. Del confronto con Basil Hall si trova traccia anche nelle note manoscritte della *Democrazia*, cfr. *Democracy in America*, p. 1053n: «in Inghilterra, stesse credenze, ma non la stessa morale. Ricordo a questo proposito l'osservazione che feci in una lettera a Basil Hall in cui dicevo che, senza permettermi di giudicare da solo la morale delle donne americane e delle donne inglesi, ero comunque portato a credere le prime superiori alle seconde».

sull'Inghilterra»<sup>302</sup>. Questa considerazione sulla felicità domestica chiarisce il legame tra felicità e doveri stabilito nelle pagine della prima *Democrazia*, quando Tocqueville scrive che «l'America è certo il paese del mondo in cui il legame matrimoniale è più rispettato e in cui concepisce nel modo più elevato e più giusto la felicità coniugale», ma mostra anche che questa convinzione si conserva tra la prima e la seconda *Democrazia*. Proprio il legame tra felicità e doveri definisce la specificità della condizione delle mogli americane, che solo in nome di questa morale felicità possono influenzare positivamente la società<sup>303</sup>.

La forza di volontà «manifestata dalle giovani spose americane nel piegarsi improvvisamente e senza lamenti agli austeri doveri della loro nuova condizione» coincide con l'assenza di resistenza al destino coniugale e ai doveri ad esso connessi conferma l'adesione razionale e libera alle *duties* femminili. L'interpretazione di Tocqueville deve essere riferita al contesto rivoluzionario: l'idea che raziocinio e indipendenza diano alla donna la possibilità di testimoniare e di contrarre libere obbligazioni civili (non politiche) è al centro della codificazione giuridica della Rivoluzione Francese. Con l'articolo 7 del titolo secondo della Costituzione del 1791, il matrimonio viene definitivamente slegato dalla sua connotazione religiosa per essere considerato nient'altro che un contratto civile, rendendo possibile il divorzio, regolato dalle leggi del settembre 1792; contemporaneamente, la tutela parentale è equamente attribuita al padre e alla madre<sup>304</sup>. Nella prima delle *Lettere sulla pace regicida* (1796), Edmund Burke condanna il disordine dei costumi e il sovvertimento dei principi civili causato da questi provvedimenti: mentre la religione cristiana e i precedenti legislatori si erano dedicati a rendere indissolubile il rapporto matrimoniale per diffondere «la pace, la felicità, lo sviluppo e la civiltà del mondo», nell'Assemblea Costituente del 1789 – «Sinagoga dell'Anticristo» –, e ancora di più in quelle successive, si dichiarava «che il matrimonio non era altro che un comune contratto civile»<sup>305</sup>. Pochi anni dopo, nel 1801, il Consiglio di Stato francese dà il via a un processo lungo quindici anni, durante il quale le libertà

---

<sup>302</sup> Tocqueville al Capitano Basil Hall, 19 giugno 1836, in A. de Tocqueville, G. de Beaumont, *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, pp. 570-571. Al confronto con l'Inghilterra Tocqueville aveva dedicato alcuni passaggi nel primo manoscritto della *Democrazia*, cfr. *Democracy in America*, pp. 1053n e 1064n.

<sup>303</sup> DA 294. Tocqueville al Capitano Basil Hall, 19 giugno 1836, *cit.*, p. 570: «Poiché è molto importante per me chiarire questa delicata questione, sulla quale sarò costretto a ritornare nei miei ultimi due volumi, spero che mi permetterete di offrire alcune osservazioni».

<sup>304</sup> Si tratta sicuramente della concessione di diritti civili, ma non va dimenticato che un anno dopo, il 3 settembre 1793, Olympe de Gouges, autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) veniva ghigliottinata perché, secondo Robespierre e Pierre-Gaspard Chaumette, membro della comune e, non a caso, amico e corrispondente di Edmund Burke, aveva dimenticato i doveri che il suo sesso le prescriveva. Il 1793 è anche l'anno dei provvedimenti per lo scioglimento dei clubs rivoluzionari femminili e della definitiva esclusione delle donne dal diritto di voto. Sul tema cfr. O. Blanc, *Marie-Olympe de Gouges, une humaniste à la fin du 18e siècle*, Editions Viénet, Luzech, 2003 e P. Rudan, *Donna*, *cit.*, pp. 73-74.

<sup>305</sup> E. Burke, *Letters on a regicide peace*, in *Select works of Edmund Burke*, vol. 3, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, pp. 127-128. Nelle *Letters*, Sarah Grimké indica nella natura civile del contratto matrimoniale una delle fonti della subordinazione femminile, producendo un'inversione significativa del discorso di Burke: è proprio la codificazione giuridica del vincolo tra i sessi ad aver reso legittima la subordinazione giuridica delle donne con l'istituzione della *coverture*; in ead., *cit.*, p. 84 (trad. it. P. 67).

civili ottenute dalle donne nella fase rivoluzionaria vengono cancellate una per una: il codice napoleonico ripristina la patria potestà, cancella definitivamente la possibilità per la donna di dichiarare la paternità del figlio e inasprisce il potere coniugale del marito sulla moglie. Il processo si conclude con la legge sul divorzio del 1816, voluta da de Bonald, nel tentativo di riportare all'ordine le *furie infernali* della Rivoluzione francese<sup>306</sup>. Per questo, anche nella seconda *Democrazia* il registro sessuato del dovere è prevalente, e compensa e anticipa gli effetti della codificazione civile del matrimonio: abnegazione, sacrificio e rinuncia sono necessari alla corretta esistenza della donna, la cui natura sociale risiede nel rapporto che intrattiene con il mondo degli affari e delle fortune, particolarmente instabili negli Stati Uniti dove accade che «uno stesso uomo salga e ridiscenda tutti i gradini che conducono dall'opulenza alla povertà»<sup>307</sup>. Compito della donna è compensare gli effetti della bancarotta per mezzo della forza di volontà, non solo sopportandoli, ma limitando e ordinando i propri desideri e mettendosi a servizio di una nuova impresa. Richiamando il mito delle mogli dei pionieri che sopportano «con energia tranquilla e indomabile [...] i pericoli e le privazioni innumerevoli» che hanno accompagnato l'espansione degli Stati Uniti verso l'Ovest, Tocqueville sottolinea il principale tratto della maternità repubblicana, l'idea che la madre sia il principale modello dei futuri figli della nazione, e ne fa la *conditio sine qua non* della libertà, effettiva e astratta, su cui gli Stati Uniti hanno costruito la loro storia<sup>308</sup>. La funzione sociale del matrimonio, quindi, è storica perché il modo americano di intendere il matrimonio e la donna come fonte di ordine e di moderazione che esso implica e impone, ha permesso alle colonie di perseguire la politica di conquista delle terre dei nativi, mettendo a disposizione proprietà e lavoro, due dei presupposti della libertà americana. Ciò consente alla mobilità sociale americana di riprodursi, perché mette ogni uomo nella condizione di fallire per poi trovare nuove fonti di ricchezza e di affermazione dell'interesse personale: l'armonia domestica è essenziale per il successo negli affari e la ricerca del benessere, e quello che Tocqueville descrive è «un matrimonio armonioso tra l'industria (maschile) e il commercio, da un lato, e la morale

---

<sup>306</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *Select works of Edmund Burke*, vol. 2, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, pp. 85-86.

<sup>307</sup> DA 620.

<sup>308</sup> DA 620. Alle donne e alla vita familiare dei pionieri è dedicata una lunga nota, in DA 750-751, in cui Tocqueville esprime estrema ammirazione per il sacrificio della madre: «Al lato opposto della stanza è seduta una donna che culla un bambino sulle sue ginocchia; [...] i suoi tratti sono stanchi, il suo occhio è dolce e grave; si vede sparsa su tutta la sua fisionomia una rassegnazione religiosa, una pace profonda delle passioni e una fermezza naturale e tranquilla che affronta tutti i mali della vita senza paventarli né sfidarli. I suoi figli le si serrano intorno, pieni di salute, di vivacità e di energia: sono dei veri figli del deserto; la madre getta di tanto in tanto su di essi sguardi pieni di malinconia e di gioia; a vedere la loro forza e la sua debolezza si direbbe che lei si sia sposata nel dare loro la vita e che non rimpiangia ciò che essi le sono costati».

(femminile) nelle relazioni domestiche, dall'altro, che insieme producono un ordine sociale stabile»<sup>309</sup>.

L'educazione dei e delle giovani, infatti, non produce due individui uguali, ma ordina i loro rapporti definendo capacità simili, ma immediatamente differenziate dalle indicazioni sociali fissate dai costumi e dalla pubblica opinione secondo il criterio sessuale. Una volta sciolto il contratto matrimoniale – possibilità che tra l'altro Tocqueville non prende in esame, tralasciando così il divorzio, previsto da alcune legislazioni statali degli Stati Uniti e questione ampiamente dibattuta all'epoca<sup>310</sup> – uomo e donna non sono due cittadini liberi ed eguali: a differenza di quanto accade tra padrone e lavoratore, che al di fuori del luogo di lavoro si relazionano come due pari, quantomeno astrattamente, non c'è, per la donna, un *fuori* dalla relazione matrimoniale. Solo nella casa la donna può vivere un'esistenza che la rende propriamente donna, mentre il marito attraversa i confini della sfera privata per vivere quella pubblica, in cui realizza la sua indipendenza partecipando e contribuendo alla rete di scambi e di interessi che la struttura.

Come nel caso della libertà, che risulta doppiamente limitata dall'interiorizzazione del sacrificio al destino matrimoniale e dall'opinione pubblica, anche l'eguaglianza viene messa in forma dal matrimonio. Nella teoria politica moderna il problema dell'eguaglianza si pone prima e durante il contratto, come sua premessa e come sua garanzia. Se, nel caso dei rapporti tra servi e padroni, ma in generale, nei contratti lavorativi, l'eguaglianza dei due individui è la condizione di possibilità della stipulazione del contratto – perché l'appello a questa eguaglianza rende possibile il rovesciamento della gerarchia stabilita dal contratto – questo non vale, invece, per l'unione di uomini e donne in matrimonio. Come ha notato Lisa Pace Vetter commentando queste pagine di Tocqueville, «a differenza del padrone e del servo, i cui ruoli, almeno in linea di principio,

---

<sup>309</sup> L. Janara, *Democracy growing up*, cit., p. 112. Di «monopolio maschile della politica», con riferimento a queste pagine e alla necessità di guardare alla differenza che fa funzionare il lavoro sociale l'esito della comprensione razionale delle necessità sociali globali in accordo con la natura, parla Nestor Capdevila in *Tocqueville et les frontières de la démocratie* cit., pp. 107-109.

<sup>310</sup> Una sintesi del dibattito sul divorzio e la sua legislazione si trova in T. Walker, *cit.*, p. 227 e ss. Il tema viene cancellato dalla trattazione di Tocqueville, che vi fa riferimento nei quaderni di viaggio, nello specifico nel terzo *Cahier portatif*, in CV, p. 167: «s'occuper du divorce»; si tratta, evidentemente, di un'esortazione che Tocqueville rivolge a sé stesso senza portarla a termine. Il medesimo proposito si trova espresso nelle note manoscritte della DA, cfr. *Democracy in America*, p. 1064n: «Schierarsi da qualche parte contro il divorzio e dire quello che ho sentito ripetere negli Stati Uniti, che ha fatto nascere più mali di quanti ne abbia curati». Un altro riferimento si trova nelle note di commento ai *Commentaries on American Law* (1826-1830) dell'avvocato James Kent, al cui studio Tocqueville si dedica nel dicembre 1831 e che si occupa di matrimonio e divorzio nelle lezioni 26 e 27 del secondo dei quattro volumi del testo: Le note di Tocqueville al testo di Kent si trovano in CV, pp. 247-252, quelle su divorzio e matrimonio alle pp. 249-250: «Il matrimonio è un contratto civile [J. Kent, *Commentaries*, vol. II, p. 73] In molti stati non è richiesta alcuna forma speciale. È la volontà delle parti che fa la sostanza»; «Sul divorzio. “Le corti del Massachusetts sono autorizzate ad accordare il divorzio *causa impotentiae* [J. Kent, *Commentaries*, vol. II, p. 81]”. Rimarchiamo una grande varietà delle cause di divorzio e nelle maniere in cui viene ottenuto nei differenti stati. Molti stati hanno la tendenza a ridurre il numero dei divorzi. Kent sembra dubitare dell'utilità del divorzio, [perché] dice: “ho avuto l'occasione di assicurarmi, dedicandomi all'esame di molti casi di divorzio, che il peccato di adulterio era spesso commesso dal marito precisamente per ottenere il divorzio” [J. Kent, *Commentaries*, vol. II, p. 88]»; «oltre al divorzio esiste la separazione [J. Kent, *Commentaries*, vol. II, p. 106]».

potrebbero essere scambiati e il cui accordo contrattuale è temporaneo, uomini e donne non si scambiano mai i ruoli coniugali, e il loro accordo nuziale in linea di principio dura in perpetuo»<sup>311</sup>. Per questo motivo, secondo Vetter, il consenso deve essere inteso come uno strumento patriarcale, che legittima la perpetua subordinazione sociale della donna; si è espressa in modo simile anche Barbara Allen, che richiama la centralità della volontà nella trattazione di Tocqueville e fa notare che numerosi «strati di obbligazioni» minano la libertà e il consenso delle donne<sup>312</sup>. Carole Pateman ha fatto notare che alcuni contrattualisti, e Locke in particolare, parlano di *individui* intendendoli già come differenziati in base al sesso, ma senza specificare questa differenza: le donne sono subordinate già nello stato di natura, e la differenza sessuale viene così abilmente intesa come naturale e non sociale. Prima di specificare la natura della società tra uomo e donna, Locke stabilisce che il potere paterno deve essere condiviso ed attribuito ad entrambi genitori, ed esclude in questo modo il problema della dichiarazione della paternità posto da Hobbes, per il quale il dominio sui figli è materno nello stato di natura, ma nel momento in cui la donna viene assoggettata al marito, questo potere gli viene trasferito<sup>313</sup>. La condivisione del potere paterno, d'altronde, non esclude ma anzi richiede l'attribuzione del governo della famiglia all'uomo sulla base di una differenza naturale: «il marito e la moglie [...] avendo un diverso intelletto, inevitabilmente avranno talvolta anche diverse volontà. Essendo quindi necessario che la decisione ultima (ovvero il governo) sia posto da qualche parte, spetta naturalmente all'uomo in quanto parte più capace e più forte»<sup>314</sup>. Per giustificare la subordinazione della donna e specificarne la natura nella differenza con la subordinazione dei sudditi, Locke si rifà a due passi della Genesi (I, 28 e III, 16): «inoltre, (Genesi III, 16) Dio non diede alcun potere politico a Adamo su sua moglie e sui suoi figli; assoggettò Eva a Adamo solo come punizione, o si limitò a prevedere la soggezione del sesso più debole nella sistemazione

<sup>311</sup> L. P. Vetter, *Sympathy, equality and consent*, in *Feminist interpretation*, p. 158

<sup>312</sup> L. P. Vetter, *Sympathy, equality and consent*, in *Feminist interpretation*, p. 162: «Il consenso viene qui utilizzato per legittimare la perpetua subordinazione sociale delle donne agli uomini e per privarle di una voce diretta con cui protestare». B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, cit., p. 202.

<sup>313</sup> Si tratta di una questione analizzata nel dettaglio da Carole Pateman nel terzo capitolo de *Il contratto sessuale*, cit. Tra i contrattualisti, è Thomas Hobbes a descrivere la subordinazione della donna all'uomo come esito di una guerra; cfr. T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2019, pp. 159 e ss: «Se la madre è cittadina di uno stato, chi ha il potere supremo su quello stato sarà signore dei figli che nasceranno. Perché è signore della madre, che in tutto gli deve obbedienza. In quarto luogo, se una donna si unisce in una società di vita con un uomo, a condizione che il potere spetti all'uomo, la loro prole sarà del padre, per il potere che ha sulla madre [...]. In generale, se la società di maschio e femmina diviene un'unione, così che l'uno sia sottoposto al potere dell'altro, i figli sono di chi ha il potere». E poi, in *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2020, p. 212-213: «alcuni hanno attribuito il dominio all'uomo solamente, in quanto di sesso più eccellente; in questo calcolano male, poiché non c'è sempre una differenza di forza o di prudenza tra l'uomo e la donna, tale da che il diritto possa essere determinato senza guerra». Sul tema cfr. P. Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, «Filosofia Politica», 2011, n. 3, pp. 365-383. Il problema principale di Hobbes e dei contrattualisti, ma anche di Tocqueville, è privare le donne del potere sui figli che appartiene loro e che si esplicita nella capacità di indicare la paternità e di allevare o meno la prole.

<sup>314</sup> J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, cit. § 82. Per un'analisi delle interpretazioni del patriarcalismo di Locke cfr. l'introduzione di B. Casalini ai *Due trattati in ibi*, pp. 30 - 37.



delle faccende comuni delle famiglie, ma non diede a Adamo, in quanto marito, quel potere di vita e di morte che necessariamente appartiene al magistrato»<sup>315</sup>.

Tocqueville riprende la logica lockiana ma la inserisce nella realtà americana, in cui l'eguaglianza costituisce il centro della mutazione di tutte le relazioni umane. Nel breve paragrafo in cui introduce la questione, Tocqueville sintetizza i termini del rapporto tra sessi facendo ricorso al binomio natura/società e riprendendo alcuni dei ragionamenti relativi a padri e figli e a servi e padroni. Il movimento democratico ha dimostrato di essere in grado di distruggere vincoli e gerarchie, «disuguaglianze» le definisce Tocqueville, che sono il prodotto della società e non della natura, ma che ne è di «quella grande diseguaglianza tra uomo e donna, che fino ai nostri giorni sembrò avere un fondamento eterno nella natura?». Può «il movimento sociale che pone allo stesso livello il figlio e il padre, il servitore e il padrone e, in genere, l'inferiore e il superiore», riguardare, in qualche misura, anche la donna e l'uomo? Detto altrimenti, Tocqueville si domanda retoricamente se l'azione livellatrice si traduca, come negli altri casi, nell'emersione della naturale eguaglianza oppure se – ed è questo il caso – la natura giochi il suo ruolo come conferma di una differenza che si pone a garanzia dell'eguaglianza. Nel caso di uomo e donna, infatti, il movimento non livella, ma *eleva* la donna per «farla divenire sempre più eguale all'uomo»<sup>316</sup>. Si tratta dell'adeguamento allo standard maschile piuttosto che di eguaglianza vera e propria, e il ricorso alla semantica della virilità presente già nel capitolo sull'educazione è decisivo in questo senso; per questo il tema dell'influenza dell'eguaglianza, tanto rilevante da costituire il punto di partenza di tutti i capitoli relativi ai rapporti tra le figure maschili dentro e fuori la famiglia, viene affrontato solo secondariamente con riferimento alle donne, una volta poste le condizioni della loro subordinazione. In America, Tocqueville trova una perfetta combinazione tra indipendenza della donna e rispetto del vincolo matrimoniale<sup>317</sup>. Se l'instaurarsi di un modello pedagogico nuovo, improntato alla libertà e all'acquisizione della maschia ragione è un sintomo del cammino

---

<sup>315</sup> J. Locke, *Primo trattato sul governo*, cit. §67; ma si veda anche §49, «Abbiamo così esaminato i due luoghi della scrittura che sono tutto ciò a cui il nostro A. si riferisce per provare la sovranità di Adamo, [...] cioè Genesi I, 28 e Genesi III, 16, dei quali l'uno non significa altro che la soggezione delle creature inferiori all'umanità, e l'altro la soggezione che è dovuta a un marito da parte della moglie, entrambe ben lontane da quella che i Sudditi devono ai governanti delle società politiche». Questi stessi passi della genesi sono reinterpretati da alcune autrici donne, tra cui Sarah Grimké, come una profezia e un avvertimento divino, in *Letters.*, p. 7 (trad.it. p. 24): «il Signore disse alla donna, “Tu sarai soggetta a tuo marito e lui ti dominerà”. È chiaro che non allude alla soggezione della donna all'uomo [...]. La verità è che la cosiddetta maledizione di Jehovah sulle donne è una semplice profezia».

<sup>316</sup> DA 629.

<sup>317</sup> La riflessione sulla Francia e sul diritto di dichiarare la paternità sarà svolta nel terzo capitolo; basti ricordare a questa altezza che il Codice civile di Napoleone del 1804, con l'articolo 340, aveva escluso la possibilità per le donne di rivendicare la paternità. Nella sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, all'articolo XI, Olympe de Gouges aveva posto questo diritto come cardine della partecipazione femminile allo spazio politico: «La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi delle donne, poiché questa libertà garantisce la legittimità dei padri nei confronti dei loro figli. Ogni cittadina può quindi dire liberamente: “Sono la madre di un bambino che ti appartiene”, senza alcun pregiudizio barbarico che la costringa a nascondere la verità; a meno che non sia responsabile dell'abuso di questa libertà nei casi stabiliti dalla legge», in Ead., *Femme, réveille-toi!*, Gallimard, Paris, 2014, p. 37.

del movimento sociale livellatore, il segno principale dell'eguaglianza tra uomo e donna negli Stati Uniti risiede, ancora una volta, nell'educazione al riconoscimento delle *duties*: un riconoscimento che riguarda entrambi i sessi, ma che è efficace solo se orientato dalla e alla differenza sessuale tra virtù, che vengono ricomposte e armonizzate per mezzo del contratto matrimoniale.

È questa differenza naturale ad essere affermata nel matrimonio e a costituire il punto di origine della versione americana dell'eguaglianza tra uomo e donna: gli americani non hanno inteso l'eguaglianza come gli europei, non hanno stabilito tra i sessi la confusione e il disordine che deriva dall'attribuire ad entrambi «le stesse funzioni, [...] gli stessi lavori, [...] *gli stessi diritti*», perché hanno saputo riconoscere la «così grande differenza fra la costituzione fisica e morale dell'uomo e della donna» stabilita dalla natura come strumento di ordine sociale e di eguaglianza<sup>318</sup>. Uomini e donne sono uguali nel momento in cui si dà «un impiego diverso alle loro differenti facoltà» così che «ognuno di essi disimpieghi il meglio possibile il suo compito»<sup>319</sup>. L'eguaglianza tra uomo e donna, quindi, risponde all'idea di eguaglianza delle condizioni perché li mette nella *condizione* di poter esprimere la loro differenza al meglio: «l'America è il paese del mondo in cui si è avuta cura più continua di tracciare ai due sessi linee di azione nettamente separate e in cui si è voluto che entrambi camminassero con passo eguale, ma per strade sempre diverse»; questo è possibile solo all'interno del matrimonio, per mezzo del quale la donna accetta di vivere assecondando il compito che la natura le ha assegnato all'interno dello spazio in cui quel compito deve essere svolto, vale a dire la casa<sup>320</sup>. Nell'eroismo della donna, quindi, risuona la dinamica dell'onore di stampo aristocratico, sostenuto dall'idea che servi e padroni fossero ordinati gerarchicamente in base alla nascita intesa come un residuo naturale. Qualcosa di simile accade nel caso della donna, che sopporta il giogo che ha scelto sottoscrivendo il contratto matrimoniale, che riafferma la differenza naturale che lo precede. Con la sanzione giuridica della differenza naturale, che la donna accetta coraggiosamente insieme alla funzione sociale che ne deriva, si riproduce un'attitudine simile all'onore servile, la cui funzione era la conservazione della gerarchia tra famiglie. Non è possibile, quindi, pensare la donna al di fuori del matrimonio: solo sottoscrivendo il contratto matrimoniale essa trova conferma tanto della sua eguaglianza rispetto al marito quanto della differenza naturale che li separa e, contemporaneamente, li

---

<sup>318</sup> DA 629, corsivi miei. Cfr. anche *Democracy in America*, cit., p. 1063n: «In America nessuno ha mai immaginato di unire i sessi nelle stesse carriere o di farli contribuire allo stesso modo al benessere sociale, e nessuno che io conosca ha ancora trovato che la conseguenza finale delle istituzioni e dei principi democratici fosse quella di rendere la donna indipendente dall'uomo e di trasformarla in giurista, giudice o guerriero». È possibile ravvisare un richiamo all'*Emilio* di Rousseau, cit., p. 611- 612: «la sola cosa che sappiamo con certezza è che tutto quanto essi hanno in comune riguarda la specie, tutti quello che hanno di diverso riguarda il sesso. Sotto questo doppio punto di vista troviamo tra loro tanti rapporti e tante opposizioni, che è forse una delle meraviglie della natura l'aver potuto fare due esseri così simili costituendoli così diversi».

<sup>319</sup> DA 629.

<sup>320</sup> DA 630.

unisce. Si tratta di un'eguaglianza che non può essere pensata fuori dalla differenza perché da quest'ultima dipende la sua realizzazione. Uomo e donna sono uguali nella misura in cui il matrimonio è la condizione di possibilità dell'espressione delle diverse funzioni che devono svolgere per rispettare le loro naturali costituzioni morali e per consentire al «lavoro sociale» di realizzarsi al meglio<sup>321</sup>.

La differenza, quindi, diventa prioritaria, ed è opportuno individuare alcuni elementi della sua definizione relativamente al contesto in cui Tocqueville opera e scrive<sup>322</sup>. Pierre Rosanvallon, descrivendo le diverse modalità di intendere l'eguaglianza e la similarità nel Diciannovesimo secolo, ha messo in luce la rilevanza assunta dalle virtù e dai talenti – le cosiddette diseguaglianze secondarie – nella definizione del concetto di eguaglianza tra Francia e Stati Uniti: «la virtù e il talento: il comportamento degli individui da una parte, e i dati della natura dall'altra. L'ideologia liberal-conservatrice nel corso del Diciannovesimo secolo si fonderà su un'estrema espansione dell'interpretazione di queste nozioni» e sulla progressiva «naturalizzazione delle diseguaglianze»<sup>323</sup>. Prima che nell'articolo VI della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, la funzione che il talento, inteso come elemento dell'ordine naturale, riveste dal punto di vista della costituzione del corpo politico è affermata anche nell'Enciclopedia e poi assunta da Thomas Paine «come una categoria esplicativa e giustificativa delle differenze»<sup>324</sup>. In Francia in particolare si afferma l'impossibilità di fare del talento il punto di partenza della differenza sociale; questo vale, però, solo per coloro che appartengono alla sfera della cittadinanza, vale a dire gli uomini. Senza giungere alle conclusioni di Charles Dunoyer che, sulla base della naturale differenza tra individui, sostiene la necessità della miseria come motore delle trasformazioni industriali, la convergenza tra natura e differenza viene ripresa da Tocqueville come punto di partenza per la definizione delle diverse funzioni che gli e le appartenenti ai due sessi devono svolgere nella società<sup>325</sup>. Il fondamento eterno nella natura, quindi, non viene meno ma cambia la sua funzione: non è più l'elemento in base a cui uomini e donne vengono intesi come diseguali, ma è ciò che permette di intenderli allo stesso tempo come eguali e differenti; la differenza, in questo modo, non è un prodotto sociale, come accadeva con le diseguaglianze che organizzavano la società aristocratica e che la democrazia ha spazzato via, ma è il fondamento

---

<sup>321</sup> DA 629. Il tema della distinzione tra funzioni e del lavoro sociale sarà approfondito nel paragrafo 4. Anche in questo passaggio risuonano le parole di Rousseau, *Emilio*, cit., p. 612: «Nell'unione dei sessi ciascuno concorre all'oggetto comune, ma non nella stessa maniera».

<sup>322</sup> In conclusione al capitolo due si analizza il senso della differenza sessuale all'interno del discorso liberale su eguaglianza e similarità.

<sup>323</sup> P. Rosanvallon, *La società dell'eguaglianza*, cit., p. 98.

<sup>324</sup> P. Rosanvallon, *La società dell'eguaglianza*, cit., p. 105. T. Paine, *I diritti dell'uomo*, in *I diritti dell'uomo*, pp. 207 e ss. L'articolo VI della *Dichiarazione* recita: «Tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammessi a ogni carica, posto e impiego pubblico, secondo la loro capacità e senza altra distinzione se non quella delle loro virtù e dei loro talenti»; gli occhi a cui si fa riferimento sono quelli della legge.

<sup>325</sup> C. Dunoyer, *Des objections qu'on a soulevées ces derniers temps contre le régime de la concurrence*, Parigi, 1841, p. 38.

naturale dell'unica eguaglianza possibile tra uomini e donne, un'eguaglianza che – lo si vedrà a breve – coniuga differenza naturale e funzione sociale facendole coincidere.

La duplicità della condizione femminile è individuata dalla *virilità*, che porta a sintesi differenza ed eguaglianza seguendo il percorso del movimento livellatore: le donne possono affrontare il loro compito solo se virili – solo se sono in grado di mediare la virilità dello spirito e del cuore che sviluppano come fanciulle con la delicatezza che le fa restare «donne nelle maniere»<sup>326</sup>. Come l'educazione americana è in grado, secondo Tocqueville, di dare alla donna capacità intellettuali considerate maschili senza farne un uomo pedante, ma conferendole gli strumenti che sanno limitare la civetteria, allo stesso modo la virilità non è schiacciante, ma sempre mitigata dalla femminilità che la virilità stessa permette di riconoscere ed esaltare. Per questo la virilità delle donne si traduce, come nel caso degli *helpers*, nell'accettazione dell'obbedienza e della gerarchia, le «abitudini virili che l'indipendenza e l'eguaglianza fanno nascere», e così il contratto, anche quello matrimoniale, torna ad essere simbolo dell'eguaglianza e della libertà<sup>327</sup>. La donna, quindi, è tale se costituisce il primo modello di obbedienza virile che i figli osservano: il rapporto tra genitori esemplifica la complessità dell'eguaglianza delle condizioni mentre veicola la subordinazione della donna come esempio del rispetto della natura e della morale che le corrisponde. È, di fatto, la dimostrazione che eguaglianza e differenza possono – devono – coesistere, senza che si creda «che l'uomo e la donna abbiano il diritto e il dovere di fare le stesse cose»; che il coraggio e la ragione della donna abbiano valore come quelli dell'uomo e senza dare «al coraggio della donna la stessa forma né lo stesso impiego di quello dell'uomo», considerandoli, dunque, «esseri di eguale valore, benché con missioni diverse»<sup>328</sup>.

Per questo, negli Stati Uniti, l'eguaglianza tra uomo e donna non mette in discussione l'autorità del marito sulla moglie, anch'essa legittimata dalla natura: «gli americani non hanno mai immaginato che la conseguenza dei principi democratici fosse quella di rovesciare la potestà maritale [*puissance maritale*] e introdurre nelle famiglie la confusione delle autorità [*autorités*]. Essi hanno pensato che ogni associazione, per essere efficace, debba avere un capo e che nell'associazione coniugale il capo naturale [*chef naturel*] sia l'uomo. Pertanto, non negano a questo il diritto di dirigere [*diriger*] la sua compagna»<sup>329</sup>. Il matrimonio, come tutti i contratti, dà luogo a una relazione di potere che, a differenza delle altre, trova conferma in una differenza naturale, che, come tale, non può essere messa in discussione<sup>330</sup>. Mentre costituisce la sfera privata e

---

<sup>326</sup> DA 630.

<sup>327</sup> DA 598.

<sup>328</sup> DA 631.

<sup>329</sup> DA 630.

<sup>330</sup> Evidente il richiamo a J. Locke, *Secondo Trattato*, § 82: «Il marito e la moglie, tuttavia, sebbene abbiano una sola comune preoccupazione, avendo un diverso intelletto, inevitabilmente avranno talvolta anche diverse volontà. Essendo quindi necessario che la decisione ultima (ovvero il governo) sia posto da qualche parte, spetta naturalmente all'uomo in quanto parte più capace e più forte».

assegna all'uomo il potere su di essa, il matrimonio gli permette di esercitare potere anche all'esterno, di prendere parte alla vita politica tramite il meccanismo rappresentativo e a quella sociale lavorando e acquisendo proprietà; grazie al contratto matrimoniale, l'esercizio del potere maschile unisce sfera pubblica e sfera privata in «un unico insieme sociale»<sup>331</sup>. L'analisi di questo passaggio della *Democrazia* mette in luce la complessità dei rapporti familiari. La dittatura domestica del padre sui figli è l'esito di una differenza naturale ascritta alla mancanza di virilità, che viene progressivamente acquisita, dando luogo a una relazione orizzontale tra individui virili; tutto questo non sarebbe possibile se i rapporti tra i genitori non fossero organizzati verticalmente e se questa verticalità non fosse il modello dei rapporti tra sessi dentro e fuori dalla sfera privata e, in generale, dei diversi modi di intendere la virilità e l'indipendenza. Non è un caso che Tocqueville inserisca nell'analisi dell'autorità coniugale una rilevante considerazione sulla natura democratica del potere, stabilendo un parallelismo tra società coniugale e società politica: analizzando i rapporti di potere che le strutturano emerge che «l'oggetto della democrazia» è di «regolare e legittimare i poteri necessari e non di distruggerli tutti»<sup>332</sup>. Una considerazione problematica, visto che il *legittimo* potere della donna democratica nell'amministrazione della casa e della vita familiare la condanna, a detta dello stesso Tocqueville, a «sussistere nell'inferiorità sociale»<sup>333</sup>: all'interno di queste coordinate, che la mettono nella posizione di controbilanciare i fallimenti e le bancarotte del marito, la donna è necessaria alla società americana. La regolazione democratica dei poteri si traduce nella limitazione dell'indipendenza della donna, resa possibile dalla declinazione sessuata dell'eguaglianza e della libertà, che si rivela essere uno dei fondamenti della democrazia stessa. Regolando le relazioni tra sessi e quelle familiari, la democrazia bilancia gli effetti della rivoluzione del mercato che sta trasformando la società americana: l'educazione democratica deve «difendere la donna dai pericoli di cui la circondano le istituzioni e i costumi democratici», insegnandole a piegare gli istinti alla ragione, e la democrazia in quanto tale fa della donna uno strumento di conservazione dell'indipendenza di coloro che hanno il compito di fare lo Stato, vale a dire gli uomini<sup>334</sup>.

### § 3.3. Donne democratiche.

Nei nove mesi trascorsi in America, la purezza dei costumi è uno degli elementi che colpisce maggiormente Tocqueville e Beaumont: a testimoniare questo stupore non sono solo le opere

---

<sup>331</sup> C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit. pp. 179-180.

<sup>332</sup> DA 630.

<sup>333</sup> DA 632.

<sup>334</sup> DA 617. Tra gli elementi cardinali del patriarcato moderno, c'è l'idea che a fare lo stato siano i padri: già Hobbes si esprime così in *De cive*, cit. p. 164: «se in uno Stato un maschio e una femmina stringono un contratto di coabitazione, i loro figli sono del padre, perché in tutti gli stati, che appunto sono costituiti dai padri e non dalle madri di famiglia, il potere domestico spetta all'uomo».

pubblicate, ma anche i diari di viaggio di Tocqueville, pubblicati nella loro completezza nel 1991 da André Jardin per Gallimard, e le lettere che entrambi spediscono dall'America, conservate presso gli archivi dell'Università di Yale e raccolte in *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, curato da Olivier Zunz nel 2010. L'influenza della donna sulla purezza dei costumi americani, intesi non solo come «abitudini del cuore» ma comprendenti le nozioni, le opinioni e le idee che «formano le abitudini dello spirito» è una costante nella riflessione di Tocqueville, ma bisogna rilevare alcune differenze nella descrizione di questa influenza tra i due volumi della *Democrazia* e i quaderni di viaggio, che rivelano la natura normativa del modello descritto nella prima<sup>335</sup>. Per prima cosa, come si vedrà nel prossimo capitolo, nei quaderni di viaggio Tocqueville stabilisce un parallelismo tra la moralità delle donne bianche e l'immoralità delle donne nere, tanto che la prima risulta essere una reazione alla seconda<sup>336</sup>: l'elemento razziale è tanto rilevante che Tocqueville parla di «razza delle donne americane» e sostiene che «l'unico legame tra le due è prodotto dall'immoralità», dai legami passeggeri e extraconiugali tra uomini bianchi e donne nere<sup>337</sup>. Altrettanto rilevanti sono le distinzioni tra campagna e città e tra classi sociali. Nei diari, Tocqueville riporta la conversazione con Albert Gallatin, legislatore della Pennsylvania poi eletto al Congresso e segretario del tesoro per Thomas Jefferson, che descrive così i diversi effetti della libertà concessa alle giovani americane: «la fedeltà coniugale è osservata in modo ammirevole; ma non vale lo stesso per la virtù prima del matrimonio. Capita spesso che nelle campagne (non nelle città) l'estrema libertà di cui godono i giovani dei due sessi abbia degli inconvenienti»<sup>338</sup>. Queste distinzioni non vengono esplicitate nella *Democrazia* e in alcuni casi vengono apertamente negate: da questo punto di vista, Tocqueville riproduce la tendenza universalizzante del linguaggio della maternità repubblicana che ben si adatta alla classe media intesa come unità valoriale.

Per Tocqueville, il nesso tra donna e società dipende dal rapporto della prima con la religione e con i costumi: l'assunto del ragionamento, in entrambi i volumi, è che «è la donna che fa i costumi» e, più nello specifico, che dall'educazione e dalla considerazione che la donna e la società hanno del matrimonio dipende la qualità morale dei popoli: per questo l'interesse per

---

<sup>335</sup> DA 290.

<sup>336</sup> CV, p. 85-86 e 173.

<sup>337</sup> Si tratta del tema centrale del prossimo capitolo, in cui rapporti tra sessi e razze saranno analizzati con riferimenti al romanzo di Beaumont *Marie* e allo scritto sul sistema penitenziario, tanto che l'idea che le donne americane costituiscano una razza ricorre anche nel romanzo di Beaumont.

CV, p. 133 e 180.

<sup>338</sup> CV, pp. 34 e 69. Anche Francis Lieber sottolinea che la purezza dei costumi non è omogenea, ma riguarda solo le classi illuminate della società americana. Altrettanto rilevante è la conversazione con Joel Poinsett, in *ibi*, pp. 130-131, di cui ci si occuperà più avanti. Il tema delle donne delle *basses classes* è centrale nella discussione sui costumi delle donne francesi e soprattutto inglesi, che sarà al centro del terzo capitolo, alla luce delle considerazioni presenti nei quaderni del primo viaggio in Inghilterra del 1833, soprattutto nella conversazione con Lord Radnor, e poi nei quattro *Rapports sugli enfants trouvés* (1843-1847).

tutto ciò che definisce la condizione femminile è specificamente «politico»<sup>339</sup>. I costumi delle donne e quelli della società, quindi, si influenzano reciprocamente ed è necessario ragionare in termini duplici, guardando al modo in cui la società influisce sulla donna e, di converso, all'influenza che essa esercita sulla società; la duplicità e l'interconnessione tra donne e società è indice della duplicità della purezza, che deve determinare la condotta privata delle donne e organizzare la totalità delle relazioni tra individui. Come rilevato da Jocelyn Boryczka, per Tocqueville i costumi «rappresentano il bene comune che trascende la realtà materiale della vita di ogni individuo per unirli in un sistema di credenze che forma lo spirito democratico. Le donne americane si assumono il doppio fardello della responsabilità morale per la vita privata, dove plasmano i costumi necessari per mantenere l'ordine pubblico e il bene comune dell'intera nazione. [...] In quanto tale, il doppio fardello pone le donne nella posizione precaria di assumersi la responsabilità di una nazione sulla base della loro esclusione da essa»<sup>340</sup>.

È opportuno iniziare elencando i fattori che influiscono sui costumi delle donne e sul modo di intendere la vita matrimoniale e sessuale, alcuni dei quali sono già emersi analizzando l'educazione e il matrimonio. Tocqueville pone ripetutamente l'accento sulla natura industriale degli Stati Uniti: «la generale mediocrità delle fortune, [...] il desiderio universale del benessere e i costanti sforzi che ciascuno fa per procurarselo» fanno nascere nell'uomo il gusto dell'utile<sup>341</sup>. Desiderio, disponibilità al rischio e mobilità sociale spingono gli americani verso le professioni industriali: grazie a queste, l'amore del benessere, sintomo di una nazione «democratica, civilizzata e libera», diventa il gusto nazionale e dominante, in grado di trainare tutte le passioni e le attività umane<sup>342</sup>. Il desiderio di conservare le mediocri e instabili fortune della classe media impone agli uomini l'adozione di abitudini molto regolari: così la passione è più viva «tanto più sono regolari le abitudini e uniformi gli atti. Si può dire che sia la violenza stessa dei desideri ciò che rende così metodici gli americani»<sup>343</sup>. Tocqueville insiste già nella prima *Memoria sul pauperismo* (1835) sul rapporto tra civilizzazione e progressiva differenziazione del desiderio di benessere,

---

<sup>339</sup> DA 294 e 615. In *How to observe morals and manners* (1838), Harriet Martineau individua alcuni indicatori specifici del “grado di civiltà” delle nazioni e sviluppa un'aspra critica della falsa connessione tra matrimonio, uguaglianza e libertà e civiltà: il primo e più certo è «la condizione di quella metà della società sulla quale l'altra metà ha potere dall'esercizio del diritto del più forte». L'analisi della vita domestica è la condizione di ogni studio delle società, perché consente di definirne lo stato morale: anche nei paesi che si definiscono civilizzati, come gli Stati Uniti, il «patto matrimoniale» è caratterizzato da «infelicità coniugale», con «la donna trattata come la parte inferiore in un patto in cui entrambe le parti hanno un uguale interesse».

<sup>340</sup> J. M. Boryczka, *The separate spheres paradox*, in *Feminist interpretations*, cit., p. 294.

<sup>341</sup> DA, 463, 569.

<sup>342</sup> DA, 460 e DA, 544. Sul tema L. Jaume, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008, pp. 115-127 e J. Hurtado, *L'inégalité au temps de l'égalité: démocratie, industrialisation et paupérisme chez Alexis de Tocqueville*, in *Cahiers d'économie Politique*, 2010/2 (n° 59), pp. 98-99.

<sup>343</sup> DA, 646, corsivi miei. Su questo tema cfr. Cfr. l'introduzione di J.L. Benoît E. Keslassy ai *Textes Économiques. Anthologie critique*, 2009, reperibile online <http://classiques.uqac.ca/>; E. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, Paris, l'Harmattan, 2000 e M. Drolet, *Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T.R. Malthus*, in *History of European Ideas* 29/2003, pp. 159-181.

reso possibile dall'affermazione della scienza industriale, che si rivela però problematico tanto in Europa quanto in America<sup>344</sup>. L'affermazione della cosiddetta aristocrazia industriale, classe padronale dotata di un potere economico tale da ridurre il margine di contrattazione degli operai sui salari, unita alla scienza industriale e alla divisione del lavoro, che portano alla progressiva separazione dell'operaio dall'uomo, rischiano di ostacolare il ciclo espansivo del desiderio democratico: nel momento in cui la classe operaia si costituisce come entità stabile, la mobilità sociale americana viene meno, e con essa la funzione del lavoro come strumento di conquista della libertà<sup>345</sup>. C'è un altro effetto della rivoluzione del mercato, meno visibile ma relativo alla struttura familiare e alla considerazione della donna: la riduzione dei salari e la difficoltà nel conservare e tramandare le proprietà obbligano le donne ad entrare nel mondo del lavoro. È una realtà che Tocqueville nega esplicitamente, ma è possibile ravvisare nell'ideologia della maternità repubblicana, e nell'adesione di Tocqueville ad essa, un tentativo di resistenza agli effetti del capitale industriale, che obbliga la donna ad uscire dalla sua sfera di influenza. Per trarre tutti i vantaggi e ridurre i rischi della rivoluzione del mercato, bisogna poter contare su abitudini regolari, che funzionano come correttivo morale, e individuare modelli di dedizione e sacrificio e figure in grado di reagire ai disastri finanziari che agitano la vita economica americana. Questo è il quadro in cui va collocata la convinzione tocquevilliana che siano le credenze, le abitudini, le necessità della società americana, sedimentate e riprodotte nell'opinione pubblica, a «esigere dalla donna una abnegazione e un continuo sacrificio dei suoi piaceri ai suoi obblighi» e a chiuderla «nella piccola cerchia degli interessi e dei doveri domestici»<sup>346</sup>.

È la natura al contempo puritana e commerciale della nazione a convincere gli americani che «la regolarità di vita di una donna» garantisce la «purezza dei suoi costumi [...] e vedono in essa il guadagno assicurato dell'ordine e della prosperità della casa»<sup>347</sup>. L'influenza della pubblica opinione sulle scelte di vita della donna è coercitiva e normativa e determina l'unica esistenza della donna che sia sociale, vale a dire adeguata al funzionamento della società: il senso di sacrificio, la prontezza nel gestire la vita familiare in caso di bancarotta del marito definiscono l'esistenza sociale della donna. È l'influenza della società sulla donna a rendere possibile e a caratterizzare l'influenza della donna sulla società, e la dimensione sociale dell'opinione pubblica, la sua funzione di tribunale dei costumi della donna, rappresenta uno dei principali veicoli del legame tra donne e società. Il riferimento non dichiarato di Tocqueville – oltre a Montesquieu –

---

<sup>344</sup> Si veda A. de Tocqueville, *Prima memoria sul pauperismo*, in *Pauperismo*, a cura di M. Tesini, Edizioni del Lavoro, Roma, 1998, d'ora in poi *Pauperismo* e numero di pagina.

<sup>345</sup> Sull'aristocrazia industriale, la dinamica di contrazione dei salari e la progressiva scissione dell'uomo dall'operaio si veda DA 561-652, 569-576, 605-608.

<sup>346</sup> DA 619. Sull'affermarsi di questo modello americano, influenzato dal puritanesimo e dall'ideale di castità, cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, La Découverte, Paris, 2009, p. 204 ess.

<sup>347</sup> DA 619.



è probabilmente Rousseau, che nel suo *Emilio* aveva stabilito la connessione tra la subordinazione della donna e la purezza dei costumi della nazione. Nell'analisi di Tocqueville sono richiamati gli elementi principali del quinto capitolo dell'*Emilio*, dove Rousseau afferma che la funzione della donna è di essere madre, e stabilisce un rapporto di dipendenza ineliminabile tra i sessi: «la donna e l'uomo sono fatti l'uno per l'altro, ma la loro reciproca dipendenza non è uguale: gli uomini dipendono dalle donne per i loro desideri; le donne dipendono dagli uomini sia per i loro desideri che per i loro bisogni; potremmo vivere meglio noi senza di loro che non loro senza di noi»<sup>348</sup>. Anche il legame tra madre e costumi della nazione viene articolato in termini simili: «la buona complessione fisica dei figli dipende innanzi tutto da quella delle madri; la prima educazione degli uomini dipende dalle cure che le donne prodigano loro; dalle donne infine dipendono i loro costumi, le loro passioni, i loro gusti, i loro piaceri, la loro stessa felicità»<sup>349</sup>. Questo legame tra donne e costumi, tra madri e nazione, in Rousseau come in Tocqueville, viene garantito tramite la reclusione nel *foyer domestique*: con le parole di Rousseau, «la vera madre di famiglia anziché essere una donna del gran mondo non sta meno tappata in casa di una monaca nel suo chiostro»<sup>350</sup>.

L'elenco dei fattori che contribuiscono alla moralità della donna si trova, significativamente, nel capitolo intitolato *Come l'eguaglianza delle condizioni contribuisce a mantenere in America i buoni costumi*<sup>351</sup>. La valutazione qualitativa dei costumi di una nazione risiede, secondo Tocqueville, nelle «passioni che nascono dall'attrazione sessuale»<sup>352</sup>: per spiegare il nesso tra eguaglianza e buoni costumi bisogna considerare che questi dipendono da cause mutevoli che devono essere distinte in generali e particolari, escludendone alcune, come la distanza con i tropici, addotte da filosofi e storici negli anni, ma che non sono altro che «un mezzo comodo per cavarsi d'impiccio»<sup>353</sup>. Tra le cause generali che contribuiscono alla severità dei costumi americani ci sono il paese, la razza e la religione, ma sono quelle particolari, quelle propriamente americane, ad essere determinanti: «l'eguaglianza e le istituzioni che ne derivano»<sup>354</sup>. L'influenza

<sup>348</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 617. Il principale tramite dei concetti di Rousseau nell'Ottocento francese è Louis-Aimé Martin (1782-1847) che inizia il suo *De l'éducation des mères de famille* (1834) mostrando l'influenza di Descartes e la missione di Rousseau. Il testo di Martin sarà approfondito nel capitolo 4.

<sup>349</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 617.

<sup>350</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 637.

<sup>351</sup> Tra le argomentazioni a favore della subordinazione della donna, Catherine Beecher ricorda che in una società democratica, caratterizzata da una sempre maggiore incertezza e mobilità e attraversata da tensioni, sono necessari rapporti di dipendenza stabili a garanzia dell'ordine: la subordinazione della donna nella famiglia e nella società risponde a questa necessità non solo perché le assegna il ruolo di educatrice dei figli della nazione, ma anche perché contiene l'eguaglianza entro limiti precisi.

<sup>352</sup> DA 623.

<sup>353</sup> DA 623. L'elenco delle cause generali e particolari è una sintesi delle conversazioni avute in America con Francis Lieber (CV p. 68-70) e Henry Clay (CV, p. 241-242).

<sup>354</sup> DA 624. Tocqueville si oppone alle teorie che all'epoca fanno dipendere il temperamento dal clima. Sul tema cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race*, cit., pp. 199-200: «Nel XVIII secolo, l'attenzione si è concentrata sulla questione delle variazioni dei "temperamenti nazionali" non nello spazio, ma precisamente nel tempo. Come spiegare le variazioni

dell'eguaglianza sui costumi, riconosciuta già nei *Cahiers* e tema centrale di tutto il secondo volume della *Democrazia*, viene stabilita, anche relativamente alle donne, nel confronto con i paesi aristocratici: in democrazia non ci sono impedimenti economici e di status all'unione tra due persone, la cui presenza in aristocrazia fa sorgere «moltissime unioni passeggere e clandestine»<sup>355</sup>. La libertà di sposare chi si vuole influisce sul comportamento dei coniugi, e soprattutto delle donne, e rende inesorabile l'azione dell'opinione pubblica nei confronti di quelle che violano i vincoli matrimoniali: per questo la fedeltà è allo stesso tempo «più obbligatoria» e «più facile»<sup>356</sup>. Insieme alla mediocrità dei patrimoni, il fatto che la maggior parte degli uomini democratici lavori obbliga «la donna a rinchiudersi ogni giorno nell'interno della casa per curare essa stessa da vicino tutti i particolari dell'amministrazione domestica»<sup>357</sup>. Questi «lavori diversi e forzati sono altrettante barriere naturali che, dividendo i sessi, rendono le sollecitazioni più rare»: chiudere la donna nella cerchia domestica significa garantire il rispetto del vincolo matrimoniale, e se l'azione purificante dell'eguaglianza non può «riuscire a rendere l'uomo casto» in sé e per sé, essa riduce le occasioni di attaccare le virtù<sup>358</sup>.

Qui Tocqueville accenna alla prostituzione, fenomeno che secondo alcuni interpreti lui e Beaumont hanno sottovaluto nonostante le informazioni fornite loro da Henry Clay a riguardo, a cui Tocqueville dice, nel diario di viaggio, di non voler dare credito<sup>359</sup>. Il grande numero di “donne pubbliche” presenti in America non può competere con la «moltitudine di donne oneste» perché la loro presenza è il sintomo di miserie individuali che non intaccano l'ordine della società, la stabilità dei legami familiari e l'integrità dei costumi nazionali<sup>360</sup>. Inoltre, dice Tocqueville, «agli occhi del legislatore la prostituzione è molto meno temibile della galanteria»: un'affermazione problematica, visto che gli sforzi delle associazioni caritatevoli, soprattutto femminili, dell'epoca

---

dei temperamenti nazionali, i cambiamenti dei caratteri responsabili dei “geni dei popoli”, quando il clima è per definizione immutabile o, comunque, incapace di rivoluzione? Nel 1748, nel suo saggio su *I caratteri nazionali*, David Hume criticò l'antica tesi, ripresa da Montesquieu, che i diversi caratteri dei popoli dipendono in gran parte dal clima. Egli fornisce una contro-argomentazione metodica e decisiva, considerando che “ci sono poche questioni più curiose di questa, o che sorgono così spesso nelle nostre indagini sugli affari, che è opportuno esaminarle in modo esaustivo”. Hume nega che le cause fisiche abbiano qualche effetto sulle cose umane e sulla mente»; la citazione di David Hume è tratta da *Les caractères nationaux*, in *Essais moraux, politiques et littéraires*, Puf, Paris, 2011, p. 415

<sup>355</sup> DA 624. Cfr. anche CV, p. 173 e ss e 241-242.

<sup>356</sup> DA 624.

<sup>357</sup> DA 626. Tocqueville sembra qui suggerire che le ridotte disponibilità economiche delle famiglie democratiche obbligano le donne ad occuparsi delle mansioni prima assegnate ai servitori domestici, che infatti sono presenti in numero ridotto.

<sup>358</sup> DA 626. Questa stessa considerazione si trova anche in CV, p. 131.

<sup>359</sup> CV, p. 242: «M. Clay [...] ha detto che a Boston si contano circa duemila donne pubbliche. (Stento a crederci). Sono reclutate tra le giovani di campagna che, dopo essere state sedotte, sono obbligate a fuggire dai loro paesi e dalle loro famiglie e si trovano senza risorse». Cfr. la nota n. 2 a p. 1135 di *Oeuvres*, cit., in cui si fa riferimento anche al commento di A. Jardin e G. W. Pierson alla questione nell'edizione francese delle lettere americane.

<sup>360</sup> DA 626.

erano tesi a ridurre la prostituzione<sup>361</sup>. L'eguaglianza democratica condiziona le abitudini degli uomini e li allontana dal disordine sessuale che invece caratterizza gli europei: «gli uomini che vivono in tempi democratici contraggono più o meno le abitudini intellettuali delle classi industriali e commerciali; il loro spirito prende un andamento serio, calcolatore e positivo» che impedisce loro di abbandonarsi ad emozioni violente. A ciò contribuiscono anche le leggi sullo stupro e l'adulterio redatte in epoca coloniale, che non si limitano a difendere l'onore della donna, ma servono a «mantenere l'ordine sociale e i buoni costumi»: lo stupro è l'unico crimine la cui pena corrispondente non è stata mitigata per disincentivare gli attacchi all'indipendenza delle giovani americane<sup>362</sup>. Da ciò dipende anche la diversa modalità di espressione della valutazione pubblica sul mancato rispetto del vincolo da parte dei due coniugi: in una società come quella americana, in cui la libera scelta dello sposo e l'assenza di criteri economici che presiedono al matrimonio rende l'opinione pubblica inesorabile, il rapporto tra diritti e doveri deve essere declinato anche in termini di responsabilità.

Per comprendere l'influenza della donna sui costumi e il suo ruolo di tutrice dell'ordine bisogna guardare alle pagine della prima *Democrazia* in cui Tocqueville indica nell'anima religiosa della donna l'anello che unisce la Repubblica alla famiglia. L'argomentazione di Tocqueville riprende i principali elementi dell'idea di maternità repubblicana, ma ne rifiuta altri. Il primo riguarda il nesso tra religione e femminilità, calato nella complessa relazione tra mondo politico e morale: la principale fonte orale per questi passaggi del testo è la conversazione del gennaio 1832 con Joel Roberts Poinsett (1779 - 1851), ex-ambasciatore che collabora con Andrew Jackson nella gestione della crisi della nullificazione<sup>363</sup>. Dopo un iniziale appunto sulla differenza tra moralità delle *basses classes* e il resto della società, Poinsett spiega perché gli americani sono un popolo virtuoso: l'assenza di uomini pigri che «non hanno il tempo né i mezzi di attaccare le virtù delle

---

<sup>361</sup> È considerata più attendibile la testimonianza fornita da Jacques-Gérard Milbert nel suo *Itinéraire pittoresque du Fleuve Hudson* (1829), che riporta i regolamenti di polizia che stabilivano limiti molto stretti all'esercizio della prostituzione perché «non offenda gli sguardi a causa del suo aspetto indecente», in J.G. Milbert, *Itinéraire pittoresque du Fleuve Hudson et des parties latérales de L'Amérique du Nord*, Tomo secondo, Paris, 1829, p. 228-229. Sulla prostituzione, Beaumont si esprime così in M, 22: «In America non c'è punizione più severa che altrove per i disordini e persino per le depravazioni del celibato: molti giovani vi si incontrano, la cui morale dissoluta è nota, e la cui reputazione non è in alcun modo danneggiata da essi; ma i loro eccessi, per essere perdonati, devono essere commessi al di fuori della famiglia. Indulgente per i piaceri richiesti alle prostitute, la società condanna senza pietà chi li otterrebbe a spese della fede coniugale; è altrettanto inflessibile per l'uomo che provoca la colpa, e per la donna che la commette. Entrambi sono banditi dal suo seno; e per incorrere in questa punizione non è necessario essere stati colpevoli, è sufficiente aver suscitato sospetti. La casa domestica è un santuario inviolabile che nessun respiro impuro deve contaminare».

<sup>362</sup> DA 627.

<sup>363</sup> Quella del rapporto tra religione è stato è una questione fondamentale, tanto che ne *La questione ebraica* (1844) Karl Marx si riferisce a Tocqueville, Thomas Hamilton e soprattutto a Beaumont per descrivere il nesso tra religiosità ed emancipazione politica negli Stati Uniti: K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 54-55. Sul tema cfr. anche A. H. Nimtz, *Marx, Tocqueville, and race in America: the "absolute democracy" or "defined republic"*, Lexington, Oxford, 2003, pp. 8-17. Le conversazioni con Poinsett in realtà sono molteplici e ripetute durante il soggiorno statunitense dei due autori e durano alcuni giorni; in questo caso il riferimento è alla conversazione del 12-17 gennaio 1832, trascritta nei *Cahiers non alphabétiques 2 e 3*, in CV, pp. 130-131.

donne» – tema ripreso soprattutto da Beaumont –, una non specificata superiorità della «razza delle donne in America» sugli uomini e, infine, il rapporto tra spirito religioso e passioni politiche<sup>364</sup>. Nel registrare la relazione tra la superiorità delle donne, lo stato dei costumi e, con le parole di Tocqueville «lo stato politico della società», Poinsett indica nelle abitudini d'ordine il freno delle passioni politiche, e nella religione il fattore in grado di intervenire direttamente su queste passioni e indirettamente sui costumi. È sulla scia di queste considerazioni che Tocqueville stabilisce il rapporto tra donne, morale, religione e spazio politico.

L'assenza di una religione di Stato negli Stati Uniti e l'esistenza di sette diverse non ha impedito la costituzione di un modello comune di rapporto con la religione, perché queste diverse sette hanno riconosciuto, al di là delle differenze, che «la morale del cristianesimo è ovunque la stessa», e ciascuna ha provveduto affinché l'individuo professasse una religione<sup>365</sup>. La religione insegna «l'arte di essere liberi» non influenzando direttamente le leggi o le opinioni politiche dei fedeli, ma indirettamente, dirigendo «i costumi e, regolando la famiglia, lavora a regolare lo stato»: si registra, qui, uno scarto con la testimonianza di Poinsett, che permette a Tocqueville di specificare la funzione della famiglia nella società e di approfondire il complesso rapporto tra leggi e costumi<sup>366</sup>. Ancora una volta, leggi e costumi sono plasmati da forze e influenze diverse, e ai secondi, la cui qualità dipende da una specifica organizzazione familiare, viene riconosciuta la capacità di modificare le leggi. In questo capitolo della prima *Democrazia*, Tocqueville parla della «severità di costumi» e, ricercandone le cause, riconosce alla religione un'azione differenziata sui due sessi: essa non è in grado di «trattenere l'uomo in mezzo alle tentazioni innumerevoli offertegli dalla fortuna; [...] non riesce a moderare in lui il desiderio di ricchezza che lo sprona poderosamente, ma regna incontrastata nell'anima femminile ed è la donna che fa i costumi»<sup>367</sup>. Oltre a dare ulteriore conferma del fatto che, come nel caso della vita sessuale, alla donna si affida il compito di ridurre le tentazioni con l'esercizio della padronanza di sé e di coercizione del proprio desiderio, in questo passaggio, confrontando Stati Uniti e Europa, Tocqueville specifica gli elementi che devono coesistere nella società americana affinché sia il più possibile stabile; si tratta delle pagine in cui il nesso tra ordine domestico e ordine sociale

---

<sup>364</sup> CV, p. 131.

<sup>365</sup> DA 293.

<sup>366</sup> DA 293. Cfr. anche *Democracy in America*, p. 1042n: «Perché è sempre nel cerchio della famiglia e degli affari domestici che la religione esercita il maggior dominio» e 1044n: «In America il credo religioso è diventato da molto tempo un'opinione pubblica. Regna dispoticamente sulla mente [v: intelligenza] della maggioranza e usa la democrazia stessa per limitare gli errori della libertà democratica nel mondo morale. Gli americani hanno fatto sforzi incredibili per far sì che l'indipendenza individuale si regolasse da sola e solo quando sono arrivati ai limiti più estremi della forza umana hanno finalmente chiamato la religione in loro aiuto e si sono fatti sostenere nelle sue braccia». Un'analisi puntuale di questi passaggi della *Democrazia* è stata svolta da Nicola Matteucci nella sua introduzione agli scritti di Tocqueville sulla rivoluzione, in A. de Tocqueville, *La rivoluzione democratica in Francia*, UTET, Roma, 2018, pp. 38-40.

<sup>367</sup> DA 293.

viene formulato in modo più stringente e chiaro, indicando una necessità normativa che deve essere riprodotta anche nella Francia della Monarchia di luglio. In Europa, il talamo è un luogo di disordine perché in esso si coltiva il «disprezzo dei legami naturali e dei piaceri permessi» e non si impara a sottomettersi volentieri «ai poteri dello stato», come avviene invece in America, un disordine che viene portato nella società nel tentativo di sfuggire «ai guai domestici»<sup>368</sup>. Il richiamo ai «legami naturali» è particolarmente rilevante: come nel caso del capitolo su padri e figli e delle considerazioni sulle barriere naturali che uniscono e separano uomini e donne, rendendoli differenti ed eguali, la naturalità definisce il sistema gerarchico in base al quale la società deve essere organizzata per evitare il disordine.

All'agitazione del mondo politico fa da contraltare «in seno alla famiglia [...] l'immagine dell'ordine e della pace» che insegna agli uomini quell'andamento «serio, calcolatore e positivo», quelle abitudini intellettuali necessarie allo svolgimento delle professioni industriali; il tutto viene conseguito grazie al comportamento della donna modellato dalla religione, la cui principale caratteristica è la regolazione del desiderio a partire dalle necessità familiari le cui ricadute sono immediatamente sociali<sup>369</sup>. La funzione della donna nella famiglia è religiosa perché contiene il desiderio incoercibile di ricchezza dell'uomo moderando il suo proprio desiderio e modellandolo sulle possibilità effettive della piccola società che ha il dovere di amministrare e ordinare. Non solo, quindi, la donna ha il compito materiale di organizzare la casa e di reagire alle frequenti bancarotte originate dalla fragilità delle fortune, ma deve anche rappresentare l'elemento di mediazione del materialismo americano, «il prototipo di quell'individuo autodiretto che solo può assicurare l'ordinato e pacifico andamento della vita sociale in società commerciali soggette a rapidi mutamenti»<sup>370</sup>. La scelta di svolgere una funzione amministrativa nello spazio domestico, utile a definire i comportamenti dei figli, di aderire al modello di obbedienza necessaria alla società democratica, e quindi a un preciso modello di socializzazione, fa sì che la società americana sia attraversata da un movimento inarrestabile, ma non disordinato, mentre il richiamo alla naturalità autorizza i rapporti gerarchici su cui l'ordine si basa, nascondendone l'artificialità. Ne deriva una sorta di religione civile basata sulla moderazione e la regolarità della vita, degli uomini e delle donne, come garanzia di ordine: in una società in cui ciascuno e ciascuna agisce nella continua riaffermazione del limite dell'azione stessa che organizza la volontà non ci sono

---

<sup>368</sup> DA 294. La rivoluzione ha realizzato i timori che esprimeva già Rousseau nell'*Emilio* sugli effetti dell'eguaglianza tra sessi, in *ibi*, p. 615: «sostenere genericamente che i due sessi sono eguali e hanno doveri identici significa perdersi in vane declamazioni, significa non dire niente finché non si dia adeguata risposta alle questioni che abbiamo toccato».

<sup>369</sup> DA 294.

<sup>370</sup> B. Casalini, *Tocqueville: la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale*, cit., p. 187; un'autodirezione che, come si è visto, è tale solo di nome e non di fatto, visto che è l'esito di un processo di costrizione della donna al suo destino in cui intervengono opinione pubblica, religione, leggi, costumi. Cfr. DA 557 e sul tema anche J. M. Boryczka, *The separate spheres paradox*, in *Feminist interpretations*, cit., pp. 293-294.

emozioni violente e turbamenti rivoluzionari, ma riconoscimento e gusto per i piaceri «semplici e naturali» che garantiscono la felicità<sup>371</sup>. La donna incarna la capacità della religione di porre limiti agli uomini rispetto a ciò che possono fare e concepire, di bilanciare con la moderazione morale il campo aperto dalla legge, che «permette al popolo americano di fare tutto» e che, in democrazia, è il prodotto di una società in cui il legame sociale si allenta: la fermezza dei legami morali, modellati su quelli naturali, custoditi dalla donna nella casa e dai ministri religiosi nei luoghi sacri in cui ci si riunisce la domenica, è il necessario contrappeso della dissociazione democratica, è ciò che permette di rispondere alla «necessità di moralizzare le democrazie per mezzo della religione»<sup>372</sup>. Se i ministri religiosi, nelle omelie, parlano «della necessità di regolare i suoi desideri, delle gioie delicate prodotte dalla sola virtù», la donna mette in pratica quotidianamente questa capacità di regolare il desiderio. In questo senso, è utile la riflessione di Jocelyn Boryczka, per la quale l'affermazione di Tocqueville sulla superiorità delle donne americane – che Ellen Botting pone al centro della sua analisi di queste pagine – deve essere riferita al rapporto con la religione, che la colloca in una posizione sociale subordinata proprio perché la eleva dal punto di vista spirituale: «la superiorità femminile deriva dalla stretta appartenenza delle donne alla religione in una democrazia sempre più secolarizzata che sposta la virtù dalla vita pubblica a quella privata, lasciando il vizio agli uomini nell'ambito economico e politico»<sup>373</sup>.

Questo spiega perché l'interdipendenza tra costumi, religione e ordine viene ribadita anche nel capitolo dedicato agli *Effetti dell'amore dei godimenti nei secoli democratici*, quindi nella parte della *Democrazia* consacrata all'organizzazione industriale del lavoro e ai suoi effetti sociali: «questo gusto particolare, che gli uomini dei secoli democratici concepiscono per i godimenti materiali, non è naturalmente opposto all'ordine, anzi, ha spesso bisogno dell'ordine per essere soddisfatto. Esso non è più nemico della regolarità dei costumi, poiché i buoni costumi sono utili alla tranquillità pubblica e favoriscono l'industria. Sovente anch'esso si combina con una specie di moralità religiosa»<sup>374</sup>. Per mezzo della donna, sulla cui anima regna, la religione favorisce il corretto funzionamento dell'industria e delle istituzioni repubblicane, due ambiti a cui la donna non deve partecipare attivamente. Solo leggendo questi passaggi sul nesso tra ordine domestico e ordine sociale e intendendo quella della donna come una funzione politica che interessa i

---

<sup>371</sup> DA 294.

<sup>372</sup> Le citazioni sono tratte da DA 295, 557; cfr. anche DA 296: «come può salvarsi la società quando, rilasciandosi il legame politico, non si restringe quello morale?». Sul tema cfr. L. Jaume, *Les sources aristocratiques de la liberté*, cit., capitolo 2: «inoltre, Tocqueville, come è noto, credeva che la religione, in quanto tale, fosse indispensabile affinché la democrazia si moderasse. Negli Stati Uniti, ha sostenuto, la separazione tra Chiesa e Stato e la conservazione dei religiosi nella società civile hanno insegnato ai cittadini a considerare i limiti dell'attività umana e a pensare al futuro (la vita dopo la morte), bilanciando così la tendenza delle democrazie a vivere solo nel presente»

<sup>373</sup> J. M. Boryczka, *The separate spheres paradox*, in *Feminist interpretations*, cit., pp. 285.

<sup>374</sup> DA 546.

costumi, l'affermazione di Tocqueville per cui «la religione, che in America non si mescola mai direttamente al governo, deve dunque essere considerata, come la prima delle istituzioni politiche» risulta pienamente comprensibile<sup>375</sup>. Religione e costumi, annoverati tra «le grandi cause generali cui si possa attribuire la conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti», dipendono l'uno dall'altro grazie alla donna: la religione agisce sui secondi perché modella l'anima della donna che ha il compito di definirne la qualità<sup>376</sup>. La donna, madre e moglie, come nella tradizione della maternità repubblicana, deve educare i figli e le figlie della nazione e dare forma ad abitudini che circoscrivano i vizi e i pericoli della democrazia. L'educazione e la religione dei coloni, che in patria si erano sottratti all'autorità ecclesiastica, per mezzo del matrimonio danno forma a una donna democratica in grado di difendere lei e la società democratica e industriale da sé stessa<sup>377</sup>.

L'argomentazione presente in questi passaggi della prima *Democrazia* trova conferma nei capitoli dedicati alla donna nella seconda, dove viene potenziata dal riferimento all'eguaglianza tra uomo e donna a cui si è già fatto cenno. È il tipo di eguaglianza che educazione, matrimonio e religione producono ad essere garanzia di moderazione morale nella società democratica, stabilendo il «codice della moralità domestica» a cui la donna aderisce<sup>378</sup>. Essa ha una funzione sociale e deve declinare il rapporto tra sessi all'interno della divisione del lavoro che si sta affermando come modello di organizzazione del lavoro salariato industriale. La metafora della costruzione del tempio di Catherine Beecher corrisponde a questo modello di eguaglianza ed eguale dignità dei compiti svolti da uomini e donne: con le parole di Tocqueville, «gli americani hanno applicato ai due sessi il grande principio di economia politica che oggi domina l'industria: hanno accuratamente diviso le funzioni dell'uomo e della donna, affinché il lavoro sociale fosse condotto meglio»<sup>379</sup>. All'interno di un quadro storico in cui la divisione del lavoro è diventata il nucleo di organizzazione delle società di nuova industrializzazione, gli americani applicano la divisione delle funzioni ai due sessi nel rispetto della «grande differenza fra la costituzione fisica e morale dell'uomo e della donna»<sup>380</sup>. Si tratta di un processo di socializzazione coerente con la natura, intesa come fondamento indiscutibile delle relazioni tra individui: per questo motivo le barriere che segnalano «i lavori diversi e forzati», definite naturali, sono legittime e devono prendere il posto di quelle «immaginarie e reali» nate in seno alle convenzioni aristocratiche, che limitano le relazioni tra sessi entro i confini dei ranghi e delle scelte dei genitori, da cui «la natura si svicola

---

<sup>375</sup> DA 295.

<sup>376</sup> DA 290.

<sup>377</sup> Sulla religione americana come democratica e utile alla repubblica cfr. DA 290-293.

<sup>378</sup> L'espressione è di Sarah Grimké, in *Letters*, p. 17 (trad.it p. 33).

<sup>379</sup> DA 629, corsivi miei.

<sup>380</sup> DA 629. Il riferimento è ai primi due capitoli dell'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith.

segretamente» e produce il disordine delle relazioni clandestine<sup>381</sup>. L'eguaglianza democratica ristabilisce l'ordine naturale delle differenze e dei rapporti, che riguardano uomini e donne in quanto tali e non in base al rango, e organizza la società dividendo le funzioni sessuali alla luce di quelle differenze: in questo modo, l'eguaglianza correttamente intesa diventa garanzia della purezza dei costumi, perché grazie ad essa la donna ha la possibilità di comprendere che la sfera domestica è quella che, indicando i limiti dell'esercizio della volontà, permette alla sua differenza di donna di esprimersi al meglio delle sue possibilità.

Questa differenza, nel suo essere definita naturale, è presentata come universale in base ad un'argomentazione controfattuale: Tocqueville si spinge ad affermare che «non vi sono americane che dirigono gli affari esteriori della vita o che conducano un negozio o penetrino nella vita politica; non ve ne sono nemmeno che siano obbligate a rudi lavori dell'agricoltura né ad alcun altro lavoro faticoso che esiga lo sviluppo della forza fisica; non vi sono famiglie così povere da fare eccezione a questa regola»<sup>382</sup>. Si tratta di uno dei passaggi più problematici nella ricostruzione della società americana, che non tiene conto della presenza delle donne nel mercato del lavoro, del rapporto tra fabbrica e casa che si stava costituendo tramite l'esternalizzazione del lavoro, soprattutto delle sarte, e del lavoro svolto dalle donne sposate nelle case, a cui erano obbligate dagli obblighi contrattuali del matrimonio richiamati in precedenza<sup>383</sup>. Le affermazioni di Tocqueville sono problematiche non solo perché negano categoricamente una realtà che storici e storiche hanno compiutamente ricostruito negli ultimi decenni – ma che veniva già denunciata all'epoca, come fanno Sarah Grimké e, alcuni decenni più tardi, Emma Goldman<sup>384</sup> –, ma perché è il concetto di donna a essere definito a partire da questa esclusione consapevole<sup>385</sup>: coloro che devono lavorare per un salario e svolgere mansioni che prevedono lo sviluppo della

---

<sup>381</sup> DA 624 e 626. Si può rintracciare qui l'origine di quella che Juliet Mitchel, in *Woman's estate*, ha definito la «definizione sociale contemporanea della donna come essere naturale», che la stessa autrice fa risalire alla differenziazione strutturale della famiglia dalla sua funzione classica imposta dallo sviluppo industriale moderno, e che si basa su una nuova ideologia familiare.

<sup>382</sup> DA 630.

<sup>383</sup> Sulla composizione e le condizioni del lavoro femminile negli Stati Uniti degli anni Trenta e Quaranta, cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 116 e ss. Sulla necessità di guardare al *labor contract* interno al *marriage contract* per comprendere il modo in cui le leggi sui matrimoni hanno conservato la subordinazione della donna anche a fronte delle trasformazioni delle legislazioni sull'accesso delle donne alla proprietà (veramente tale solo a partire dagli anni Sessanta dell'Ottocento), cfr. S. L. Zeigler, *Wifely Duties: Marriage, Labor, and the Common Law in Nineteenth-Century America*, cit., pp. 66-69.

<sup>384</sup> Emma Goldman (1869 –1940) attivista e saggista russa naturalizzata statunitense, ha messo al centro del suo attivismo e della sua riflessione il controllo delle nascite e la condizione delle donne delle classi operaie a cavallo tra i due secoli.

<sup>385</sup> bell hooks ha sottolineato la rilevanza della linea del colore e dell'esperienza della schiavitù nella dissociazione tra le donne e coloro che sono costrette a lavorare nei campi, tenendo conto anche dell'esperienza delle serve per debito bianche, in *Ain't I a woman*, Pluto Press, London, 1982, p. 22: «agli occhi dei coloni bianchi americani, solo i membri svalutati e degradati del sesso femminile lavoravano nei campi. E ogni donna bianca che fosse costretta dalle circostanze a lavorare nei campi era considerata indegna del titolo "donna"». Queste donne bianche, come si vedrà, sono meno donne perché svolgono compiti che sono assegnati alle donne nere affrancate e schiave: la linea della razza è forse il principale elemento di definizione dell'esperienza sessuata.



forza fisica, che le rendono pericolosamente maschili, non possono essere definite donne, non solo perché non dedicano la totalità della loro vita all'amministrazione domestica, ma perché l'acquisizione di un salario, anche se minore rispetto a quello maschile e, stando alle leggi dell'epoca, da consegnare al marito perché sta a lui disporne, apre uno spazio di indipendenza diversa da quella che deve caratterizzare la donna<sup>386</sup>. Il salario e il lavoro sono gli elementi di affermazione dell'interesse maschile bianco all'interno della società e il motore del movimento irrequieto degli interessi: alla donna bianca spetta il compito di occuparsi dell'orizzonte certo e ordinato della morale per compensare il moto della politica.

L'ordine e la serenità nella sfera domestica fanno crescere il gusto per la regolarità e la misura che tiene acceso il movimento degli affari senza che diventi rivoluzionario e disordinato. Per questo le donne americane, una volta divenute tali, si relazionano al «grande movimento politico che agita continuamente i corpi legislativi americani» – quello delle associazioni intese come luoghi di convergenza politica gli interessi dei singoli – come semplici spettatrici: all'opposto dell'americano, per il quale «mescolarsi al governo della società e parlarne è il più grande affare e [...] il solo piacere conosciuto», le donne partecipano alle assemblee pubbliche come ascoltatrici mentre «si riposano dalle occupazioni domestiche»<sup>387</sup>. L'estraneità delle donne alla partecipazione politica è tale da non renderne necessaria la specificazione: quando scrive che «negli Stati Uniti, eccetto gli schiavi, i domestici, gli indigenti nutriti dai comuni, non vi è alcuno che non sia elettore e a questo titolo non concorra indirettamente alla legge», Tocqueville perimetra il campo della politica in base al sesso, intendendolo come esclusivamente maschile<sup>388</sup>. La questione della fraternità politica maschile riemerge prepotentemente e, inserendola nel quadro nella separazione delle sfere, è possibile coglierne i risvolti problematici. L'associazione, in Tocqueville, è declinata al maschile e, si tratti di associazione civile, politica o religiosa, la partecipazione delle donne viene negata perché l'associazione, insieme alla giuria, è l'istituzione in cui si impara ad esercitare la libertà politica, che, con le parole di Janara che al tema dedica particolare attenzione, richiede «un apprendistato di deliberazione collettiva praticato nelle associazioni politiche, giudiziarie e civili»<sup>389</sup>. Nell'associazione, la virilità trova il suo ambito di maturazione e di espressione: in essa i cittadini esprimono quell'amore virile per l'ordine che

---

<sup>386</sup> Importante per l'approfondimento di questi aspetti il saggio di Sara Zeigler, che mostra come gli *earning acts* riferiti alle donne fossero di fatto degli atti relativi alla proprietà, in *Wifely Duties: Marriage, Labor, and the Common Law in Nineteenth-Century America*, p. 68 : «Gli statuti salariali semplicemente tendevano ad includere nella definizione di proprietà il denaro guadagnato con il lavoro. Nessuna delle riforme ha toccato il rapporto di lavoro all'interno del matrimonio. Di conseguenza, le riforme non hanno diminuito l'autorità del marito all'interno della famiglia, né hanno liberato il coniuge dai ruoli stabiliti dal diritto comune. La legge rifletteva pratiche sociali di lunga data - e poi le ha rafforzate. Solo comprendendo la portata e la natura dell'autorità del marito sulla moglie possiamo comprendere appieno la sfida affrontata dalle prime riformatrici femministe».

<sup>387</sup> DA 249.

<sup>388</sup> DA 247.

<sup>389</sup> L. Janara, *Democracy growing up*, cit., p. 78.

consente di «fare un uso tranquillo e utile della libertà» che impedisce alla democrazia di abbandonarsi al dispotismo<sup>390</sup>. Ma «i costumi e la moralità religiosa emergono come una forza aggiuntiva che aiuta la democrazia nel suo tentativo di crescere» o, per meglio dire, sono le forze garantiscono la separazione delle sfere, grazie alla quale la dinamica associativa può esprimersi come tensione costante nel movimento sociale americano<sup>391</sup>. Barbara Allen ha messo in luce la complessità di questa dinamica analizzando il rapporto tra famiglia e spazio pubblico, riconoscendo la duplicità sottolineata da Kerber sulla partecipazione delle donne a quest'ultimo e facendo rientrare la famiglia nell'alveo delle istituzioni che «incoraggiavano i cittadini a risolvere i problemi collettivi con un'azione diretta, senza l'aiuto di un'autorità del governo centrale»<sup>392</sup>. Dentro questo stesso quadro, fa notare Allen riferendosi a Tocqueville, «le donne sono diventate le “protettrici della morale”, trasformando gli uomini con la loro vita da una “passione per il guadagno” a un amore per il servizio pubblico»: ad emergere, quindi, non è solo l'insufficienza dell'interesse individuale, che Tocqueville mette al centro della sua opera sull'America, ma il ruolo che le donne assumono nel definire questa insufficienza e nell'organizzarla socialmente<sup>393</sup>. Visto il ruolo che le associazioni rivestono nel preservare la democrazia dalla sua degenerazione in dispotismo, le donne hanno il compito di stabilire la possibilità di un ordine morale che indica agli uomini la necessità di occuparsi dell'interesse generale. Per questo motivo non c'è spazio, nella narrazione di Tocqueville e nella sua costruzione del concetto di donna, per la partecipazione attiva delle donne alle associazioni di vario genere che agitano la società americana, quelle associazioni che si stavano configurando come la principale possibilità di erosione del confine netto tra pubblico e privato per mezzo del ricorso al linguaggio della morale e dei diritti. Pur assumendo gli elementi principali della maternità repubblicana, Tocqueville sceglie di non considerare quelli che, già negli anni Trenta, stanno consentendo alle donne di lavorare dall'interno la duplicità della loro definizione come esseri morali.

La tendenza universalizzante del linguaggio della maternità repubblicana è pienamente funzionante anche in Tocqueville, che ne accentua la funzione normativa per mezzo di un

---

<sup>390</sup> DA 684.

<sup>391</sup> L. Janara, *Democracy growing up*, cit., p. 86 e ss. Sul tema Tocqueville tornerà anche ne *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 601: «Gli uomini, non più uniti da vincoli di casta, di classe, di corporazione, di famiglia, sono già troppo inclini a preoccuparsi solo dei loro interessi particolari, portati sempre a non considerare che se stessi e a chiudersi in un angusto individualismo in cui ogni virtù pubblica è soffocata. Il dispotismo, invece di lottare contro questa tendenza, la rende irresistibile perché toglie ai cittadini ogni passione comune, ogni mutuo bisogno, ogni necessità di capirsi, ogni occasione di agire insieme; li mura, per così dire, nella vita privata».

<sup>392</sup> B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, cit., p. 202.

<sup>393</sup> B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, cit., p. 205. Allen sostiene che «per quanto oggi possano sembrare inappropriate le sue [di Tocqueville] strategie di controllo dell'individualismo, il suo commento sulla famiglia americana illumina la falsa promessa di relazioni basate solo sul trionfale diritto individuale», in *ibi*, p. 216. Si tratta di una considerazione problematica, dal momento che questa falsità si manifesta nel momento in cui il diritto individuale viene comunque inteso come differenziato su base sessuale, e quindi non vengono negate le premesse della sua tematizzazione, che vengono piuttosto affermate nella descrizione del dispositivo contrattuale.

resoconto controfattuale: la donna della classe media bianca americana, il cui lavoro è quello svolto all'interno dello spazio domestico, la cui valorizzazione non è misurata dal salario, ma dal riconoscimento dello spirito di sacrificio, svolge un'azione regolativa sulle donne delle classi povere e su quelle non sposate. Per Tocqueville, *donna* è il nome singolare che identifica e misura la molteplicità delle donne che abitano la società. È un concetto politico – quanto lo è l'interesse per «tutto ciò che influisce sulla condizione della donna, sulle sue abitudini e opinioni»<sup>394</sup> – che svolge una funzione precisa e imprescindibile nell'economica complessiva dell'argomentazione sulla democrazia e in quella reale, costituita dai rapporti sociali democratici e dalle dinamiche politiche che consegnano gli uomini alla libertà regolata ma vigile che li qualifica come virili cittadini uguali.

### § 3.3.1. Donne senza diritti.

Alla natura Tocqueville ricorre anche per legittimare il potere del marito sulla moglie – di cui non esplicita le modalità di esercizio limitandosi ad affermarlo, appunto, come naturale. Anche in questo caso, l'Europa e soprattutto la Francia post-rivoluzionaria, sono l'immagine del disordine e della confusione, perché il mancato riconoscimento, soprattutto da parte delle donne, del limite domestico della loro azione ha delle conseguenze nello spazio domestico e in quello sociale; è forse proprio questa immagine a fungere retrospettivamente da giustificazione dell'assunzione del rapporto americano tra sessi come modello. Ancora una volta, l'autore propone un'analisi che si basa, almeno in parte, su affermazioni controfattuali: la naturalità del potere maschile nella «piccola società del marito e della moglie» è tale perché risponde, come sottolineato precedentemente, alla modalità di regolazione dei poteri, ma anche perché è accolta e non combattuta dalle donne americane<sup>395</sup>. Non c'è, secondo Tocqueville, resistenza delle mogli al potere dei mariti di dirigerle, ma riconoscimento di una differenza che richiede di essere gerarchizzata per il bene della famiglia e della società. Emerge qui il vero obiettivo dell'uso del lessico del sacrificio e del riferimento alla forza di volontà e al coraggio virile della donna, ovvero far coincidere il «vanto del volontario abbandono della loro [delle donne] volontà» e «la grandezza a piegarsi da sé stesse al giogo e non a sottrarvisi» con la massima espressione delle

---

<sup>394</sup> DA 615. Si richiama qui la tesi avanzata da Paola Rudan in *Donna*, cit., per la quale *donna* è, appunto, un concetto politico e non un'entità naturale che rimane alla periferia della concettualità politica moderna - per come questa viene definita da Reinhart Koselleck; Paola Rudan, invece, rintracciando nella storia moderna i momenti e le autrici che hanno fatto di *donna* - e della critica della pretesa universalità del termine e degli effetti di dominio che essa produce - il nome della sovversione dell'ordine patriarcale, mostra che «Donna è un concetto politico che diventa tale nel momento in cui le donne hanno la pretesa di definire sé stesse contro ogni manifestazione del dominio che le opprime» (*ibi*, p. 7): se *donna* come concetto politico si sviluppa in una storia polemica tra dominio maschile e sovversione femminile, Tocqueville è parte integrante di questa polemica.

<sup>395</sup> DA 630.

virtù femminili<sup>396</sup>. Il “volontario abbandono della volontà” qui richiamato è indice del continuo operare della concettualità moderna all’interno del testo di Tocqueville: pur rimanendo estranea al contratto sociale, a cui prende parte solo perché incorporata nella persona giuridica del marito, secondo il principio della *coverture*, la donna è rilevante all’interno della dinamica sociale e politica perché l’obbedienza e la sottomissione – qui potenziate dal lessico della maternità repubblicana che investe il sacrificio di un carattere comunitario – aderiscono alla dialettica della cessione volontaria della volontà che permette al potere politico e alla società di costituirsi. Da questo punto di vista, la volontà costituisce l’elemento centrale della trattazione di Tocqueville perché unisce alle differenze naturali l’adesione ad esse e fa della loro riproduzione un elemento centrale del lavoro sociale<sup>397</sup>.

Altrettanto interna alla logica moderna e al lessico della cessione volontaria della volontà è l’impossibilità della resistenza al potere a cui si è scelto di sottomettersi per garantirsi protezione. Le poche donne non virtuose che commettono adulterio e tradiscono la promessa che rinnova la divisione delle sfere, infatti, tacciono: «non si sente mai negli Stati Uniti alcuna sposa adultera *reclamare rumorosamente i diritti della donna nel calpestare i più santi doveri*»<sup>398</sup>. Il mancato rispetto per il vincolo coniugale implica la messa in discussione dello spazio in cui la donna può esprimere la sua differenza, e apre alla possibilità di rivendicare i diritti e scardinare l’autorità coniugale. Il riferimento di Tocqueville è al talamo disordinato delle *tricoteuses* francesi e alla pretesa di far entrare nella sfera domestica il linguaggio dei diritti per rivendicarne l’esercizio in quella politica. In Europa, la confusione degli attributi, dei doveri, dei piaceri e degli affari di uomini e donne ha prodotto una pericolosa convergenza tra doveri maschili e femminili, tra diritti delle donne e degli uomini, e quindi tra diritti e doveri in generale, che trova una sintesi nell’affermazione di Mary Wollstonecraft: «negate i diritti naturali, e i doveri diventeranno nulli»<sup>399</sup>.

---

<sup>396</sup> DA 630. Vetter è tra le poche a sottolineare questo aspetto, in *cit.*, p. 161, insieme ad Allen, in *cit.*, pp. 205-207.

<sup>397</sup> Su questo punto cfr. B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, *cit.*, p. 196.

<sup>398</sup> DA 630, corsivi miei. Ma cfr. anche *Democracy in America*, *cit.*, p. 1065n: «Le donne americane non pretendono tali diritti». Lisa Pace Vetter, in *Sympathy, equality and consent*, in *Feminist interpretation*, p. 157, sostiene che in queste righe emerge il paradosso dell’eguaglianza tra sessi in Tocqueville, per il quale l’esclusione dalla cittadinanza è il prezzo da pagare per l’eguaglianza del tutto peculiare con gli uomini. Si prendono le distanze dall’interpretazione di questo passaggio fornita da Leslie Goldstein nel saggio *Europe Looks at American Women, 1820-1840*, in *Social Research*, 3/1987, n. 54, p. 528, dove l’autrice propone uno dei più completi e attenti confronti tra le pagine della *Democrazia* dedicate alle donne e quelle di Martineau e Trollope, ma sostiene anche che Tocqueville avesse ragione a sostenere l’assenza di qualsivoglia difesa dei propri diritti da parte delle donne americane, perché all’epoca del suo in America non c’erano donne che avanzassero rivendicazioni in questo senso. Si tratta di un’affermazione smentita dalla circolazione delle lettere di Abigail Adams già citate, ma anche dal successo delle letture pubbliche del 1829 di Francis Wright; inoltre, questi capitoli sulle donne vengono pubblicati nel 1840: i rapporti epistolari di Tocqueville e di Beaumont con i loro corrispondenti americani non vengono meno dopo il loro viaggio del 31-32, e Beaumont era stato un attento lettore delle opere delle donne europee che avevano viaggiato negli Stati Uniti, proponendo al loro ritorno non solo un’immagine critica della condizione della donna, ma raccontando le esperienze delle donne che a quella condizione si opponevano pubblicamente.

<sup>399</sup> M. Wollstonecraft, *V/RW*, p. 176.

Il turbamento rivoluzionario che ha aperto la strada alla democrazia in Francia ha prodotto una «rozza mescolanza delle opere della natura» da cui sono nati «uomini deboli e donne disoneste»; mentre riafferma la necessità di differenziare le virtù in maschili e femminili per garantire la morale della società, Tocqueville spiega che alla base del disordine sociale che continua a turbare la Francia c'è la mancata comprensione dei vincoli naturali e, quindi, la messa in campo, da parte di donne senza virtù, di un'eguaglianza che non riguarda più solo le condizioni, ma cerca di aggredire il principio giuridico della *coverture* e la materialità sociale. Rispetto a questo riferimento alla Francia, Barbara Allen mette in luce il legame tra sacrificio, eguaglianza e governo della società, riprendendo la tensione già sottolineata tra il ruolo della donna e la dinamica associazionista in grado di contenere il rischio del dispotismo; la vita domestica non può essere «consumata dai desideri materiali inesorabili della moglie che molestavano i mariti e alimentavano la discordia pubblica», e per questo «Tocqueville dipingeva i sacrifici delle donne americane come una coraggiosa difesa delle virtù che erano vitali per una società autogovernante. La famiglia americana proteggeva l'etica di autogoverno del sistema politico dall'esistenza socialmente frammentata, individualistica, ansiosa e nascosta che infestava la democrazia»<sup>400</sup>.

La distruzione dei poteri, che in America viene evitata riconoscendo la necessità della loro regolazione, è una realtà in Francia, dove ci «si sottopone tanto facilmente al dominio dispotico delle donne» perché la confusione di diritti, doveri e poteri ha l'effetto di scalzare la virtù e di privare la donna della sua funzione sociale: da questo dipende la connessione tra disordine domestico e disordine sociale a cui Tocqueville nella prima *Democrazia*<sup>401</sup>. Questa confusione modificerebbe l'auto-percezione della donna francese, che l'uomo adula mentre «si vede che non la crede mai sicuramente sua eguale»: l'apparente accettazione di questo tipo di eguaglianza delle donne nasconde la scarsa considerazione che si nutre nei loro confronti e che porta la donna a «considerare come un privilegio la facoltà che si lascia loro di mostrarsi futili, deboli e timorose»<sup>402</sup>. Così facendo, Tocqueville riduce la messa in discussione dell'autorità coniugale e la reclamazione dei diritti delle donne alla rivendicazione della libertà di adulterio, alla sottrazione dai doveri e dalle virtù della femminilità, e i passaggi successivi sono strutturati a partire da questa identificazione. L'assoluta centralità riconosciuta alla virtù e alla chiusura della donna nella casa nel garantire l'ordine della società e la messa in forma di abitudini e costumi regolari permette di circoscrivere la riflessione sui diritti all'ambito della morale, scisso da quello politico, a cui guardano invece le rivendicazioni dei diritti avanzate dalle donne sulle due sponde dell'Atlantico, ma ad esso legato nella misura in cui dalla regolarità del primo dipende quella del secondo. Nel

---

<sup>400</sup> B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, cit., p. 206, ma sul tema cfr. anche N. Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, cit., pp. 111-112.

<sup>401</sup> DA 631.

<sup>402</sup> DA 630-631.

momento in cui si concepisce correttamente l'eguaglianza tra i sessi, e il rispetto della differenza, le donne non sono destinatarie di false lusinghe, ma di sincera fiducia: nel caso in cui, invece, si adatti l'eguaglianza a pretese non virtuose e non aderenti al canone della femminilità, quella differenza ineliminabile, non sostenuta da un modello educativo che ha contribuito a dare ad entrambi i sessi la capacità di «scoprire la verità» e una forza di volontà «abbastanza costante per seguirla», porta l'uomo a negare alla donna «alcun grandissimi attributi della specie umana»<sup>403</sup>. Tocqueville chiude questo ragionamento tornando a definire l'eguaglianza tra i sessi americana, che incorpora e riproduce uno specifico concetto di donna per il quale l'onore, la sua ragione e il suo cuore sono oggetto di reale rispetto.

La riflessione di Tocqueville sulla moralità francese svolta nel capitolo su *Come l'eguaglianza delle condizioni contribuisce a mantenere in America in buoni costumi* va inserita in questo quadro. Va rilevata, innanzitutto, una differenza nella storia dell'affermazione del principio democratico tra le due sponde dell'Atlantico: secondo Tocqueville l'eguaglianza delle condizioni arriva sulle coste americane insieme ai coloni, senza che sia necessaria una rivoluzione violenta e infinita come in Francia, dove alle «leggi e le abitudini che spingono [...] alcuni popoli europei verso la democrazia» non è seguita la rivoluzione dei costumi che permette di rendere «i rapporti fra l'uomo e la donna siano divenuti più regolari e casti»<sup>404</sup>. Il «travaglio sociale, che rende le condizioni eguali» è funesto per i costumi e per questo la Francia, a mezzo secolo dalla Rivoluzione, è segnata ancora da «questa universale confusione delle idee e dal generale crollo di opinioni, in mezzo all'incoerente mescolanza del giusto e dell'ingiusto, del vero e del falso, del diritto e del fatto, la virtù pubblica è divenuta incerta e la moralità privata vacillante». Il disordine è l'esito iniziale di tutte le rivoluzioni, e la sua progressiva eliminazione dipende dalla trasformazione della moralità privata e pubblica, che in Francia interessa, paradossalmente, la classe più corrotta, l'aristocrazia, costretta a gestire patrimoni sempre minori: «nel nostro tempo una certa severità di principi non si manifesti fra i residui di quella stessa aristocrazia, mentre il disordine dei costumi sembra estendersi nelle classi medie e inferiori della società. [...] sembra che la democrazia abbia moralizzato solo le classi aristocratiche [...]. La rivoluzione, dividendo i patrimoni dei nobili, [...] ha suggerito loro, senza che essi stessi se ne accorgessero, il rispetto per le credenze religiose, l'amore dell'ordine, dei piaceri tranquilli, delle gioie domestiche e del benessere; mentre il resto della nazione, che aveva naturalmente questi stessi gusti, era trascinato

---

<sup>403</sup> DA 631. Per questo motivo, a differenza di quanto accade in Francia, in America in caso di adulterio l'uomo e la donna sono considerati egualmente responsabili, «presso di loro il seduttore è disonorato come la sua vittima»: l'uomo non è considerato immune al giudizio della pubblica opinione, ma la colpa e il disonore riguarda entrambi. In Francia, dietro l'eguaglianza degli affari, delle funzioni e dei piaceri si nasconde un disprezzo per quello che la donna è e deve essere, questo disprezzo riguarda anche il suo onore, come dimostrano le miti pene che puniscono lo stupro.

<sup>404</sup> DA 627.

verso il disordine dallo sforzo stesso che occorre fare per rovesciare le leggi e i costumi politici»<sup>405</sup>. La moralità democratica – che richiede abitudini regolari grazie alle quali gli uomini possono prendere parte alla vita politica ed economica della nazione – non sono penetrati nella classe media che ha dato il via alla Rivoluzione ed è impegnata a continuarla: la fine del travaglio sociale e distruttivo della Rivoluzione richiede – e coincide con – l’adesione di tutte le classi della società alla moralità democratica. Questa moralità definisce un modello di comportamento che permette di oltrepassare le differenze sociali ed economiche e di ricomporle all’interno di un movimento sociale e politico espansivo, teso al benessere di tutti, che richiede quella che Boryczka ha definito *divisione morale del lavoro*: la concezione sessuata della morale permette di negare alle donne l’esercizio dei diritti connessi alla cittadinanza, perché separa la morale degli uomini, legata «alla domanda del mercato di lavoro produttivo e quella delle donne [connessa] alla responsabilità del lavoro riproduttivo nella sfera privata»<sup>406</sup>. È già stato ricordato che nella prima fase della Rivoluzione francese, almeno fino al 1793, il tentativo da parte di molte donne di portare a compimento le sue premesse si era concretizzato nella rivendicazione di diritti politici. Anche se Tocqueville lo nega, lo stesso accade anche negli Stati Uniti quando le donne mettono in discussione la differenziazione delle virtù sulla base della teoria delle sfere appropriate, un processo che si concretizza a Seneca Falls nel giugno del 1848 con la «prima rivendicazione pubblica dei diritti di cittadinanza», la *Dichiarazione dei sentimenti*<sup>407</sup>.

Nel momento in cui la posta in gioco diventa la rivendicazione di partecipazione alla vita politica e sociale, l’idea che esistano virtù maschili e femminili diventa il primo oggetto di critica, il punto di partenza per mettere in discussione una struttura di dominio definisce lo spazio domestico per organizzare quello politico: per questo, mentre si ribadisce la natura universale della morale, si ricorre all’argomento rivoluzionario del *no taxation without representation* per denunciare sia l’esclusione da una cittadinanza che vota le leggi grazie alle quali il dominio sulla donna viene legittimato, sia la necessità di ricomporre la frattura tra virtù e diritti. Particolarmente rivelante sotto questo aspetto è la sezione di *Society in America* che Harriet Martineau dedica all’inesistenza politica delle donne negli Stati Uniti: «uno dei principi fondamentali della *Dichiarazione* [...] è quello in base al quale i governi traggono il loro giusto potere dal consenso dei governati. Come si può conciliare quest’affermazione con la condizione politica delle donne? Negli Stati Uniti, i governi hanno il potere di tassare le donne che hanno delle proprietà, di separarle dai mariti con il divorzio, di multarle, imprigionarle o giustiziarle per taluni reati. Da dove trae il governo americano questi poteri? Non si tratta certo di poteri giusti, in quanto non derivano dal consenso

---

<sup>405</sup> DA 627.

<sup>406</sup> J. M. Boryczka, *The separate spheres paradox*, in *Feminist interpretations*, cit., p. 286.

<sup>407</sup> R. Baritono, *Il sentimento della libertà*, cit., p. VII.

delle donne governate»<sup>408</sup>. Non è un problema solo americano e a Martineau, come a Tocqueville, interessa indagare il nesso tra eguaglianza democratica e condizione femminile: facendo riferimento a una lettera del presidente Jefferson, l'autrice inglese mostra che la democrazia americana si fonda su esclusioni necessarie al suo funzionamento<sup>409</sup>; la critica di Martineau a Jefferson si basa sul riconoscimento della strumentalità del riferimento alla protezione dei costumi femminili con cui si maschera la negazione del libero arbitrio e dell'accesso alla proprietà per le donne, che sotto questi punti di vista sono simili agli altri esclusi, gli schiavi. L'argomentazione di Jefferson, e con essa tutte quelle che hanno motivato l'esclusione delle donne dalle scelte del governo come forma di tutela della loro specificità morale, «è del tutto risibile» e serve a confermare la legittimità della *coverture* e a fare della casa uno spazio la cui espressione è univoca<sup>410</sup>.

La distinzione tra doveri maschili e femminili rimane l'argomento principale per giustificare l'esclusione delle donne dalla sfera politica, e viene utilizzato, dice Martineau, anche da chi sostiene l'accesso della donna alla proprietà e quindi mette in discussione uno degli elementi della *coverture* ma non la subordinazione che essa richiede e afferma. L'argomentazione di Martineau procede rendendo evidente gli esiti della messa in discussione della separazione delle sfere sulla costituzione del potere rappresentativo. L'idea di acquiescenza e di consenso presunto delle donne a tutte le leggi dello Stato si basa sulla protezione che viene loro garantita da alcune leggi, e «una simile protezione data, nelle circostanze in cui si trovano le donne, rappresenta un dono gentilmente offerto da coloro che detengono il potere su di loro. Un dono non può compensare la privazione di qualcosa»<sup>411</sup>. «L'argomento più volgare: quello che riguarda l'influenza virtuale della donna» – che a sua volta richiama la teoria della *rappresentanza virtuale*, sviluppatasi negli ambienti controrivoluzionari inglesi – insieme all'idea che esista una *sfera femminile*, viene formulato per conservare questo rapporto di subordinazione: sono le idee e la convenienza degli uomini a decidere quale sia l'ambito in cui la donna può agire e che la definisce

---

<sup>408</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. I, p. 102 (trad.it. pp. 127-128). Le donne americane non hanno diritto di voto in nome della dottrina della *coverture*. L'unica eccezione è il New Jersey, dove le donne possono votare a partire dal 1808.

<sup>409</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. I, p. 103 (trad.it. p. 129; come segnalato da G. Conti Odorisio, il manoscritto della lettera di Jefferson è consultabile al link: [https://www.loc.gov/resource/mjtj1.049\\_0437\\_0438/?st=gallery](https://www.loc.gov/resource/mjtj1.049_0437_0438/?st=gallery)

<sup>410</sup> Con riferimento a James Mill, Martineau ricorda che il processo che ha portato all'esclusione delle donne dalla politica è lo stesso che le ha private della possibilità di esprimersi come individui, perché ha incorporato il suo interesse nella persona del marito, e che ha legittimato la violenza maschile all'interno delle mura domestiche: «l'interesse di una donna che abbia sia un padre che un marito non potrà mai coincidere completamente con quello maschile. A volte vi è anzi la necessità di leggi che proteggano le donne dai loro padri e dai loro mariti. E non vi è altro da aggiungere», *Society in America*, Vol. I, p. 105 (trad. it. p. 130).

<sup>411</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. I, p. 105 (trad. it. p. 131).



come tale e non, come invece dovrebbe essere, le eguali facoltà attribuite da Dio a entrambi i sessi<sup>412</sup>.

Anche l'istituzione da cui l'idea di influenza virtuale dipende, vale a dire il matrimonio, deve essere analizzata criticamente insieme all'idea che «in America, specie nel New England, la morale della società sia estremamente pura». Il benessere industriale diffuso e una corruzione minore di quella che caratterizza le società europee non sono sufficienti se «l'istituzione fondamentale della società» è corrotta dalla subordinazione della donna, a cui si nega la possibilità di «considerare altre cose più importanti del benessere della vita domestica»<sup>413</sup>. Questa definizione di *corruzione* mostra chiaramente che l'analisi di Martineau segue un percorso inverso rispetto a quello che propone Tocqueville tre anni dopo nella seconda *Democrazia*; la pressione dell'opinione pubblica porta molte donne a sacrificarsi a una «prostituzione legale» che aumenta il vizio: «è evidente che se gli uomini o le donne sposano qualcuno che non amano, ameranno qualcuno che non sposano»<sup>414</sup>. L'eguaglianza delle condizioni e l'inesistenza di classi sociali stabili e in contrasto tra loro non risolvono il problema della corruzione dei costumi se non si sviluppano seguendo i criteri della giustizia; questi vengono indicati da Martineau con il linguaggio del diritto naturale e dell'individualismo liberale, ma universalizzati: bisogna «aumentare gli scopi dell'esistenza e fortificare la disciplina individuale dell'intera società in modo che ognuno possa perfezionare la propria natura e, [...] soprattutto, lasciare alle donne l'uso e il beneficio di tutta la forza morale data loro dal Creatore».

Il ragionamento di Martineau può svilupparsi in questi termini perché, pur rimanendo legato al liberalismo inglese e al malthusianesimo, parte dal riconoscimento sia del modo in cui le condizioni economiche diversificano le vite delle donne anche negli Stati Uniti sia

---

<sup>412</sup> L'autore a cui si fa risalire l'idea di rappresentanza virtuale è Edmund Burke, che così la definisce in una lettera a Sir Hector Langrishe il 3 gennaio 1792: «La rappresentanza virtuale è quella in cui si realizza una comunanza di interessi e una simpatia di sentimenti e desideri tra coloro che agiscono in nome di una qualche categoria di persone e le persone nel cui nome essi agiscono, anche se i rappresentanti fiduciari non sono scelti da queste stesse persone. Questa è la rappresentanza virtuale. Ritengo che una tale rappresentanza, in molti casi, sia perfino migliore di quella attuale, perché ne possiede molti vantaggi rimanendo però libera da molte delle sue controindicazioni», in E. Burke, *Scritti sull'Impero*, UTET, Torino, 2008, p. 482. Sulla rappresentanza virtuale cfr. E. Biagini, *Rappresentanza virtuale e democrazia di massa: i paradossi della Gran Bretagna vittoriana*, in *Quaderni storici*, Vol. 23, N. 69, 3/1988, pp. 809-838 e, in Burke, J. Conniff, *Burke, Bristol, and the Concept of Representation*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 30, 3/1977, pp. 329-341. Lisa Pace Vetter ha proposto un'analisi comparata di Martineau e Tocqueville insistendo sul rapporto tra consenso e *sympathy* smithiana presente nell'autrice inglese come antidoto all'idea di influenza virtuale della donna, in *Sympathy, equality and consent*, in *Feminist interpretation*, p. 167: «Martineau si presenta come un individuo davanti alla legge, che può scegliere se acconsentire o meno, e in un atto di impegno simpatetico invita altre donne ad unirsi a lei. [...] Sottolineando l'identità della donna come individuo autonomo, Martineau nega la validità degli argomenti prevalenti, simili a quelli di Tocqueville e Beecher, che ritraggono la donna come una "influenza virtuale" sulla società. [...] Martineau estende il principio di simpatia che in America domina la maggioranza alle questioni dell'uguaglianza e del consenso delle donne, e fa appello ai suoi lettori attraverso un impegno simpatetico».

<sup>413</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 242 (trad.it p. 244).

<sup>414</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 243 (trad.it p. 245). Risuona qui l'idea del matrimonio come prostituzione legale di Mary Wollstonecraft, *VRW*, p. 177: «Affari di vario genere che potrebbero anche perseguire, se fossero educate in modo più ordinato, il che potrebbe salvare molte di loro dalla prostituzione comune e legale».

dell'illegittimità del potere dei mariti e delle leggi dello stato sulle mogli, che, infatti, viene definito «infame tirannia della licenza»<sup>415</sup>. Per questo, il pieno rispetto dei valori espressi nella Dichiarazione di indipendenza e nella Costituzione americana dipende dall'applicazione «del vero principio democratico», quello che sancisce la «parità di diritti spettanti alle due metà del genere umano»<sup>416</sup>: nella prospettiva critica di Martineau, una società è pura e ordinata se virtù e diritti non vengono distinti in base al sesso, perché è questa distinzione a far coincidere la donna con la casa, la sua virtù con l'assenza di rivendicazioni dei diritti e quest'ultima con il rispetto dell'ordine domestico che permette all'uomo di realizzare i suoi interessi e alla società di funzionare. Inoltre, l'assunzione della subordinazione come punto di partenza permette a Martineau di parlare non della donna al singolare come modello normativo, ma delle donne al plurale, dei rapporti che intercorrono tra loro, ad esempio tra padrone e schiave nel Sud e tra domestiche e padrone al Nord, del modo in cui «il sistema in cui le donne sono oppresse», nonostante necessità sempre più diffusa che le donne lavorino per la loro sussistenza e quella della loro famiglia, abbia permesso di limitare di molto i settori di impiego e i salari<sup>417</sup>. La molteplicità di effetti della rivoluzione del mercato definisce il quadro di analisi del lavoro delle donne: l'affermazione falsa che le donne in America non lavorano, funzionale a «non concedere loro né riconoscimenti né i compensi per il loro lavoro», è sempre meno plausibile perché il lavoro salariato delle donne è sempre più necessario; contemporaneamente, se l'avanzamento industriale ha diversificato le possibilità di impiego delle donne, ha anche indirizzato quelle più povere verso le fabbriche manifatturiere, dove la loro condizione è «incompatibile con i sentimenti dell'umanità» e il salario tanto misero da spingerle verso la prostituzione<sup>418</sup>. Dalla cancellazione del dominio dell'uomo sulla donna (e di quello del bianco sullo schiavo), e dalla messa in discussione della proprietà privata, dipende la piena realizzazione della democrazia americana e la possibilità per gli Stati Uniti di considerarsi un paese civile<sup>419</sup>: finché sarà il diritto

---

<sup>415</sup> H. Martineau, *Society in America*, Vol. II, p. 244 (trad.it p. 246).

<sup>416</sup> H. Martineau, *Society in America*, vol. I, p. 105 (trad.it. p. 132)

<sup>417</sup> Il tema è approfondito in più occasioni da Martineau, che durante il suo viaggio negli Stati Uniti visita i distretti industriali del Nord e, con Ralph Waldo Emerson, la fabbrica di Lowell, considerata già all'epoca un'anomalia e un modello innovativo di organizzazione del lavoro che, anche senza incidere sui salari e sulla giornata lavorativa, ha effetti positivi sulla morale e sulla salute delle donne che vi lavorano: la fabbrica è dotata di un Liceo, in cui gli intellettuali tengono corsi e conferenze, una biblioteca e un giornale, il Lowell Offering, interamente gestito dalle operaie, di cui saranno pubblicati alcuni articoli in Inghilterra nel 1844 con il titolo *Mind Among the Spindles*, una raccolta a cui contribuisce anche Martineau con una lettera introduttiva. Sul tema cfr. Il contributo di E. Abbott, *Harriet Martineau and the Employment of Women in 1836*, in *Journal of Political Economy*, Vol. 14. 10/1906, pp. 614- 626 e le letture più recenti di A. Hobart, *Harriet Martineau's Political Economy of Everyday Life*, in *Victorian Studies*, Vol. 37, 2/1994, pp. 223-251 e M. Frawley, *Behind the Scenes of History: Harriet Martineau and "The Lowell Offering"*, in *Victorian Periodicals Review*, Vol. 38, 2/2005, pp. 141-157.

<sup>418</sup> H. Martineau, *Society in America*, vol. II, p. 257 (trad.it. pp. 249-250).

<sup>419</sup> H. Martineau, *Society in America*, vol. II, p. 226 (trad.it. p. 237): «Tra i diversi criteri per giudicare la civilizzazione di un popolo, non ve n'è uno più certo della condizione di quella metà del genere umano sulla quale l'altra metà esercita il suo potere. [...] come si può conciliare la condizione ristretta e subordinata delle donne con il principio

del più forte a determinare il rapporto tra i sessi, gli Stati Uniti non potranno soddisfare «loro stessi principi democratici» ma nemmeno «quelli praticati in alcune parti del vecchio mondo»<sup>420</sup>. Alla luce di tutto questo, la scelta di Tocqueville di non voler leggere il testo di Martineau, come suggeritogli da Beaumont, è indice della necessità dell'autore francese di escludere le analisi che assumono come punto di partenza i discorsi e le pratiche che mettono in discussione uno specifico concetto di donna, che costruisce la donna come un essere artificiale, la cui naturalità individuale, lungi dall'essere esaltata dalla differenza sessuale, viene cancellata<sup>421</sup>. Martineau non è la sola a parlare di inesistenza politica delle donne: Angelina e Sarah Grimké fanno lo stesso nelle lettere indirizzate a Catherine Beecher, nel caso di Angelina, e in quelle dedicate all'eguaglianza dei sessi per quanto riguarda Sarah<sup>422</sup>. L'inesistenza politica della donna richiede la sua incapacità giuridica (*legal disabilities*), che anche Sarah Grimké fa risalire a William Blackstone e alla formulazione del principio della *coverture*: avendo ridotto la sua esistenza a quella

---

proclamato che «tutti sono dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili e che, fra questi ultimi, ci sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità?»». Martineau dedica una parte consistente del volume *How to observe morals and manners* (1838) - un vero e proprio manuale di ricerca sociologica qualitativa che le varrà il titolo di prima sociologa donna (cfr. S. Hoecker-Drysdale, *Harriet Martineau. First Woman Sociologist*, cit.) - a mostrare che il primo e più certo indicatore del «degree of civilisation» è «la condizione di quella metà della società sulla quale l'altra metà ha potere dall'esercizio del diritto del più forte», in *How to observe morals and manner*, Charles Knight, London, 1838, pp. 168-169. Sulla critica owenista di Martineau alla proprietà privata, che si condensa nell'invocazione di una rivoluzione sociale cfr. H. Martineau, *Society in America*, vol. II, pp. 177. «È vero che le occasioni e il piacere non sono tutto, che anzi esse non sono niente se manca un lavoro utile, ma quando vi sono queste due condizioni, allora esse sono qualche cosa, anzi molto. Circa mezzo secolo fa, per la prima volta, si è indicato l'ozio come un diritto degli esseri umani. [...] In genere un po' di ozio è necessario alla salute di tutti gli uomini, altrimenti non vi può essere né produzione intellettuale né pace interiore. L'ozio potrebbe esistere anche nell'attuale sistema, ma in realtà non è possibile. Potrebbe essere garantito a tutti con la comunanza dei beni. In questo caso, infatti, per il lavoro richiesto basterebbe una piccola parte del tempo disponibile».

<sup>420</sup> Le speranze di questa cancellazione hanno un nome, quello di Angelina Grimké, e si realizzeranno negli sforzi che le singole donne saranno pronte a fare se correttamente informate «sulla condizione del loro sesso e sulla propria posizione» e se rifiuteranno la limitata applicazione dei principi delle *Dichiarazione*, H. Martineau, *Society in America*, vol. II, p. 259; il riferimento a Angelina Grimké è in *ibi*, p. 128.

<sup>421</sup> A. de Tocqueville, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, in *Oeuvres complètes* (a cura di J-P. Mayer), vol. VIII, Gallimard, Paris, 1967, Lettera di Beaumont del 5 luglio 1837, pp. 202-203: «Devo dirti che su questo argomento è apparso di recente un libro che mi sembra difficile non leggere: è quello di M Martineau sull'America, pubblicato circa due mesi fa in tre volumi [...] o quattro al massimo. Ecco cosa ho raccolto dalle informazioni su questo libro sia da me che da altri. L'ho esaminato e mi è sembrato che affronti tutti gli argomenti possibili con uno sforzo marcato per essere serio, profondo e filosofico, ma non ho percepito alcun ordine o profondità effettivi. Apprezzo questo libro. Avevo sentito dire che Miss Martineau aveva commesso l'errore di volerti imitare; nessuno ha inteso metterla al tuo livello; nel complesso questo libro è molto letto e l'autrice è tenuta in grande considerazione; i più moderati nei loro elogi dicono che è una *very sensible woman*. Sono stato tentato per un momento di mandartelo, ma sapendo che non hai l'abitudine di leggere libri degli altri prima di comporre, mi sono trattenuto»; per la risposta di Tocqueville del 9 luglio 1837, pp. 207-208: «Quello che mi dici del libro della signorina Martineau mi turba. Sai che su un argomento del genere sono quello che gli inglesi chiamano permaloso [*touchy*]. Quindi ogni volta che sento parlare e parlare bene dell'America, provo un vero disagio. Sento che c'è fretta di pubblicare, ma che fare? Non posso pubblicare cose di cui sarei infelice». Sulla notorietà di Martineau, non solo in Inghilterra, dove viene consultata dal parlamento per la stesura delle Poor Laws del 1834, ma anche in Francia, dove viene letta con attenzione anche dal re Luigi Filippo, cfr. G. Conti Odorisio, *Harriet Martineau e Tocqueville. Due diverse letture della democrazia americana*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2003, capitolo 1.

<sup>422</sup> A. Grimké, *Letters to Catherine Beecher*, cit., p. 112; S. Grimké, *Letters*, p. 74 (trad.it. p. 57): «la donna non ha alcuna esistenza politica. Con l'unica eccezione di poter presentare una petizione al corpo legislativo, essa è una nullità nella nazione». Proprio con una difesa strenua del diritto delle donne di presentare petizioni, contestato da Beecher, si chiude l'undicesima lettera di Angelina Grimké.

suo padrone (master), è stato possibile convincere la donna della sua inadeguatezza nel rapporto con la formulazione delle leggi, che può solo subire. Privata della conoscenza delle leggi, e chiusa nello spazio a lei assegnato, la donna non può contestare il «controllo illimitato» che il marito possiede e che è la condizione di possibilità della sua esclusione dal mondo politico<sup>423</sup>. L'ignoranza della legge e l'incapacità di comprendere i contratti complica la tesi di Tocqueville, per il quale uomini e donne che si uniscono in matrimonio sono liberi e dotati di strumenti intellettuali tali da consentire l'eguale comprensione delle clausole contrattuali; l'introduzione del dominio, della soggezione e, soprattutto, il loro rifiuto sulla base di una concezione non sessuata dei doveri e delle virtù dipende anche dalle considerazioni sull'educazione delle donne proposte dall'autrice. La critica di Sarah Grimké, come quella di Martineau che viene citata testualmente, chiama in causa il motto della rivoluzione di indipendenza e dà forma a una prospettiva dai contorni altrettanto rivoluzionari: «e questa tassazione senza rappresentanza, si ricordi, fu la causa della nostra guerra rivoluzionaria. [...] Che le leggi siano state generalmente adottate [...] quasi completamente a esclusivo beneficio degli uomini e con il disegno di opprimere le donne [...] è troppo ovvio per essere negato»<sup>424</sup>. Proprio la dimensione civile del matrimonio è garanzia di eguaglianza e libertà perché tutela la differenza femminile e la rende socialmente produttiva, Sarah Grimké rintraccia l'origine del «dominio (*dominion*) dell'uomo sulla donna» e la cancellazione della «perfetta eguaglianza» stabilita da Dio<sup>425</sup>: il contratto civile matrimoniale non permette la regolamentazione e l'equilibrio dei poteri oggetto della democrazia, come sostiene Tocqueville, ma piuttosto nega il principio di legittimità del potere stesso, che infatti viene definito tirannico.

Questi pochi riferimenti mostrano che già nel momento in cui Tocqueville attraversa l'America con Beaumont, il confronto tra donne sulla loro condizione, le pratiche di partecipazione pubblica sviluppatasi a partire dall'ideologia della maternità repubblicana e quelle che nascono negli ambienti abolizionisti – insieme agli esperimenti comunitari della setta degli Shakers, a cui Beaumont dedica una sezione dell'appendice di *Marie*, e al *complex marriage* di Oneida – contribuiscono a fare della condizione femminile un campo di tensione che riguarda le donne nella misura in cui il modo di intendere la loro funzione sociale definisce le traiettorie della partecipazione maschile al gioco democratico e industriale<sup>426</sup>. Tocqueville non intende descrivere

---

<sup>423</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 76 (trad. it. p. 60). Ma cfr. anche Eadem, *Marriage*, in G. Lerner (a cura di), *The feminist thought of Sarah Grimké*, Oxford University Press, 1998, p. 110.

<sup>424</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 80-81 (trad. it. p. 64).

<sup>425</sup> S. Grimké, *Letters*, p. 84-85 (trad. it. pp. 67-68).

<sup>426</sup> Sulla comunità di Oneida e sul movimento del free love che si sviluppa alla fine degli anni Quaranta cfr. J. Spurlock, *Free love: marriage and middle-class radicalism in America, 1825-1860*, New York University Press, New York, 1988 e E. Wayland-Smith, *Oneida: from free love utopia to the well-set table*, Picador-Macmillan, London, 2016. Il giudizio di Beaumont sulla comunità degli Shakers è segnato dalla perplessità per la scelta del celibato e per la comunanza

la condizione della donna americana nella sua complessità, ma definire un concetto di donna che permette concepire eguaglianza e ordine come interdipendenti perché entrambi iscritti all'interno dell'orizzonte della morale e del dovere. In questo modo, l'eguaglianza delle condizioni è l'argine alle pretese di eguaglianza giuridica e politica delle donne: per questo Tocqueville recepisce i principi della maternità repubblicana ma, nonostante l'attenzione dedicata alle associazioni civili e politiche nell'organizzare il movimento della società e dell'abitare i cittadini al suo governo, non riconosce il ruolo delle donne in esse; anche nello testo sul sistema penitenziario scritto con Beaumont, nella sezione dedicata alle associazioni di temperanza, le donne non compaiono. È un'assenza particolarmente rilevante perché, all'interno di un volume in cui i due autori giustificano le loro considerazioni con un apparato di riferimenti statistici ampio e articolato, non viene riportato che l'American Society for the promotion of temperance, fondata nel 1826, era composta principalmente da donne, al punto da contarne un milione tra le sue fila già nel 1834<sup>427</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, la proposta formulata da Linda Kerber in *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History* di indicare in Tocqueville uno degli snodi principali non solo della maternità repubblicana e della formulazione della teoria delle sfere separate, ma anche del dibattito femminista sviluppatosi nel Novecento sulla condizione della donna è significativa. In queste pagine della seconda *Democrazia*, secondo Kerber, Tocqueville «ha fornito l'immagine fisica (il cerchio) e l'interpretazione (che era un confine limitante delle scelte) che avrebbe continuato a caratterizzare la metafora. Ha concluso mettendo a confronto le donne americane con le femministe europee che, pensava, volevano cancellare i confini tra le

---

dei beni, in M, 415-417: «Questa setta, fondata nel secolo scorso da una donna di nome Anne Lee, è composta da metà uomini e metà donne, che vivono insieme sotto lo stesso tetto, non è chiaro perché, visto che entrambi hanno fatto voto di celibato. La loro associazione è fondata sul principio della comunità dei beni: ognuno lavora nell'interesse di tutti. Gli uomini coltivano la terra che appartiene allo stabilimento, i cui prodotti sostengono i membri della società; le donne si dedicano alle cure che il loro sesso richiede. [...] l'associazione sembra beneficiare tutti», e p. 419: «Ho sentito talvolta mettere in dubbio la purezza della morale degli agitatori, e ho sentito sostenere che anche se tutti gli uomini e le donne del mondo si dedicassero al celibato degli shakers, il mondo non finirebbe; ma il più delle volte [...] viene fatto un altro rimprovero [...]. Poiché si entra nell'associazione con o senza ricchezza, il grande beneficio è per coloro che non portano nulla: i ricchi sono gli ingannatori. Non è chiaro, inoltre, quale causa possa indurre una persona di buona fede a unirsi a questa congregazione. Lo shaker quacchero non abbandona completamente il mondo; mantiene con i suoi simili tutte le relazioni utili al suo benessere. Capisco il trappista, che rifugge la società degli uomini, [...] La ricompensa morale è nella grandezza stessa del sacrificio; ma qual è il merito del solitario, che prende dal mondo una parte dei suoi vantaggi, e rifiuta l'altra, non si sa perché?».

<sup>427</sup> Il dato sulla *American society for the promotion of temperance* è riportato in R. Baritono, *Il sentimento delle libertà*, cit., p. XXXVI. La sezione sulle società di temperanza si trova in SP, pp. 295-296 e in DA 249: «certi cittadini si uniscono solo allo scopo di dichiarare che disapprovano il governo, altri per proclamare che gli uomini al potere sono i padri fondatori della patria. Ed eccone altri ancora che, considerando l'ubriachezza la sorgente principale dei mali dello stato, vengono a impegnarsi solennemente a dare esempio di temperanza» e, in nota, «le società di temperanza sono associazioni i cui membri si impegnano a non usare liquori forti. Quando fui negli Stati Uniti, le società di temperanza contavano già più di 270.000 membri e avevano fatto diminuire nel solo stato della Pennsylvania di 500.000 galloni all'anno il consumo dei liquori forti». Anche Beaumont fa riferimento a queste società, nello specifico a quella di Boston, di cui è membro uno dei personaggi del suo romanzo, Daniel Nelson, padre di Marie e di Georges: cfr. M, p. 52n.

sfere delle donne e degli uomini, “degradando” entrambe»<sup>428</sup>. La tradizione femminista americana ha lavorato all’interno del rigido quadro tocquevilliano a lungo, per poi riconoscere la porosità del confine tra le sfere e la capacità di molte donne di agire all’interno di esso. La cancellazione, da parte di Tocqueville, della partecipazione delle donne allo spazio pubblico nelle forme dell’associazionismo caritatevole, l’insistenza sulla necessità di una divisione sessuale del lavoro morale e la centralità assegnata da Beecher al testo tocquevilliano hanno contribuito a complicare questo riconoscimento.

#### § 4. Beaumont: il matrimonio come traffico.

Presentato come uno studio della schiavitù in America e dei rapporti tra razze, *Marie* è (anche) un romanzo sul matrimonio. Quest’ultimo non funge solo da metafora ed espediente narrativo, ma è il prisma attraverso cui analizzare le relazioni tra individui e società americana. Se si assume il matrimonio come lente attraverso cui leggere la totalità del romanzo, è possibile dividere il testo in due sezioni, la prima delle quali necessaria alla comprensione della seconda: per cogliere la portata della critica di Beaumont al pregiudizio razziale e alla società americana che lo ha assunto come elemento centrale del suo funzionamento, sia a Nord che a Sud, si deve partire dal matrimonio tra bianchi come emblema della socializzazione degli individui. La perversione della femminilità prodotta dall’educazione e l’infelice condizione della donna bianca consentono a Beaumont di descrivere Marie, solo apparentemente bianca, come modello di femminilità e di fare dell’impossibilità del matrimonio d’amore tra lei e Ludovico la dimostrazione della corruzione dell’istituzione del matrimonio, la cui origine risiede nella natura solo economica di quest’ultima, e della società americana tutta.

La trattazione del matrimonio proposta da Beaumont, come quella dell’educazione femminile, è solo parzialmente accolta da Tocqueville, anche se gli autori condividono il punto di partenza, e cioè che la libertà della donna americana finisce lì dove inizia quella della donna francese, col matrimonio. Secondo Beaumont, la socializzazione delle donne è letteralmente invertita in America: in Francia le catene del matrimonio «sono leggere. Prendendo marito essa ottiene il diritto di donarsi al mondo, diventa libera impegnandosi. Cominciano le feste, i piaceri, i successi. In America, al contrario, è la fanciulla a vivere in modo brillante; sposandosi abbandona le gioie mondane per vivere degli austeri doveri della cerchia domestica»<sup>429</sup>. Quella della moglie americana è una vita di isolamento, ben diversa «dall’esistenza che aveva sognato», e la

---

<sup>428</sup> L. K. Kerber, *Separate Spheres, Female Worlds, Woman’s Place: The Rhetoric of Women’s History*, in *The Journal of American History*, Vol. 75, 1/1988, pp. 9-39, p. 10.

<sup>429</sup> M 29.

descrizione che ne dà Beaumont – che si basa su un’immagine parziale e controfattuale della condizione femminile in Europa – è priva del registro della volontà, del sacrificio e del coraggio che caratterizzerà quella di Tocqueville<sup>430</sup>. L’accento viene posto, invece, sull’esclusione dal mondo, che fa della donna una contemplatrice di chimere che si dedica alla religione per compensare solitudine e infelicità e trascorre così le sue giornate: «la sera l’americano torna a casa, preoccupato, inquieto, travolto dalla fatica; porta a sua moglie i frutti del suo lavoro, mentre pensa agli affari del giorno seguente. Domanda la cena e non proferisce più parola; sua moglie non sa nulla degli affari che lo preoccupano; anche alla presenza di suo marito non smette di essere isolata»<sup>431</sup>. L’immagine della moglie premurosa e coraggiosa, che si occupa degli affari familiari con senso del dovere, non trova posto nel resoconto di Beaumont, che nega esplicitamente la possibilità di definirla una compagna, come farà invece Tocqueville nella *Democrazia*<sup>432</sup>: essa è piuttosto un’associata che aiuta a spendere oculatamente il denaro guadagnato «per il benessere e conforto di lui»<sup>433</sup>. In poche righe, Ludovico contesta la convinzione del viaggiatore che in America il matrimonio «non sia un traffico, né l’amore uno scambio commerciale» e che ad incontrarsi siano «delle tenere simpatie, e non dei calcoli interessati», come avviene in Europa. Convinzione che peraltro richiama l’argomentazione di Tocqueville: se è vero che l’eguaglianza delle condizioni elimina i numerosi ostacoli che impediscono ai giovani europei di unirsi legittimamente in matrimonio perché le famiglie, e nello specifico i padri, perdono il potere di decidere il destino coniugale delle figlie, questo non è sufficiente a garantire che il matrimonio trovi nell’amore il suo motore. Esso è sostituito,

---

<sup>430</sup> M 22n.

<sup>431</sup> M 22n. Ma cfr. anche la lettera al fratello Jules del 16 settembre 1831, in O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, cit., p. 178: «*I due sessi* si riuniscono solo per mangiare. Poiché gli americani non sono molto loquaci, è raro che un uomo parli con una donna a cena, anche quando si conoscono».

<sup>432</sup> DA 625: «Quando, invece, ognuno sceglie sempre da sé la sua compagna, senza che nessuna forza esterna lo impedisca, anzi, nemmeno lo diriga, di solito solo l’affinità dei gusti e delle idee avvicina l’uomo alla donna, li trattiene e li fissa l’uno vicino all’altra»; 630: «Pertanto, non negano a questo il diritto di dirigere la sua compagna»; 631: «Gli americani mostrano continuamente una piena fiducia nella ragione della loro compagna e un rispetto profondo per la sua libertà». La scelta dei termini non è irrilevante: Sarah Grimké mostra come solo una traduzione scorretta della Bibbia dei Settanta possa impedire di intendere la donna come una compagna (*companion*) dell’uomo in quanto sua simile e non sottoposta, cfr. Ead, *cit.*, p. 23 (trad. It. p. 40): «la traduzione letterale di “un aiuto adatto a lui” [*help-meet*], è quella di un’aiutante simile a lui [*helper like unto himself*]; così è resa nei Settanta e manifestamente significa una “compagna” [*companion*]]. Il termine sarà richiamato anche da Flora Tristan, che intende la relazione di *compagnonnage* come esito della cancellazione di quella servile che segna il rapporto coniugale patriarcale, cfr. F. Tristan, *Union ouvrière*, Paris et Lyon, 1844 (ed. III), pp. 64-65: «Non più vista in casa come la *serva* [*servante*] del marito, ma come l’*associata* [*associée*], l’*amica* e la *compagna* [*compagne*] dell’uomo, si interesserà naturalmente alla collaborazione e farà tutto il possibile per far fruttare il piccolo ménage». L’uso dei termini *associazione* e *compagna* da parte di Tristan è segnato dalla lezione del socialista Charles Fourier, su cui ci si concentrerà nei capitoli 3 e 4. Sull’uso del termine *associazione* per descrivere il legame coniugale in questa fase del pensiero politico francese cfr. G. Fraisse, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, cit., pp. 21-24.

<sup>433</sup> M 23n.

secondo Beaumont, dall'urgenza dell'accumulazione di denaro che il matrimonio rende possibile<sup>434</sup>.

Per bocca di Ludovico, Beaumont conferma l'idea che il matrimonio sia un traffico – anche se diverso da quello europeo, perché in America non sono i padri a dare in sposa le figlie per scambiare ranghi e doti –, un *affaire* in cui la donna realizza il suo compito e l'uomo trova appoggio per realizzare il proprio. Beaumont non si sofferma sulla natura contrattuale del matrimonio e parla di eguaglianza tra coniugi solo con riferimento all'omogeneità di condizioni economiche e all'assenza di ranghi: l'uso del termine associata e il riferimento al matrimonio come ad un'associazione rinviano evidentemente all'idea che uomo e donna formino una società, ma permettono di escludere la natura sentimentale del rapporto coniugale, inteso così come un'associazione tra le altre. A differenza di Tocqueville, Beaumont guarda all'intimità dei rapporti familiari – in cui l'affetto è così raro che le famiglie in cui, dopo un'assenza, il padre e marito «abbraccia la moglie e i figli» sono dette *kissing families*<sup>435</sup> – ricorrendo alla semantica dell'interesse e del commercio presente nei passaggi su educazione e civetteria. L'istituzione della famiglia fa sì che il mondo tutto morale e quello tutto materiale convivano sotto lo stesso tetto, ma rigorosamente separati: corpo e anima, materia e intelligenza non arrivano mai a sintesi, ma si relazionano in una dinamica di pura necessità. Per le donne americane il matrimonio è un'industria, un interesse che orienta anche la scelta dell'uomo con cui sposarsi: la freddezza e la maschilità delle donne americane, che danno forma al tipo americano di civetteria, rendono la donna coerente con l'insieme sociale americano, dominato da scambi di interesse. La padronanza di sé è funzionale, in Beaumont e poi in Tocqueville, alla rinegoziazione continua dei desideri della donna, che devono seguire le possibilità economiche del marito, da cui dipende la sopravvivenza della famiglia, e funge da elemento conservativo di fronte alla mobilità del mondo degli affari. Beaumont, però, parla della donna come colei che permette alla famiglia di far ricominciare la vita familiare da capo in caso di bancarotta del marito non per esaltare il coraggio o lo spirito di sacrificio, ma per mostrare l'infelicità della sua condizione, proponendo una lettura in cui la felicità rilevata da Tocqueville e difesa nella lettera a Basil Hall non trova posto. Sono la convenienza e l'opinione pubblica ad unire uomini e donne in matrimonio: se, da un lato, «quando due persone si convengono, promettono di unirsi l'una all'altra, e sono ciò che si chiama fidanzati», dall'altro «c'è un'opinione pubblica dominante, dal cui impero nessuna donna può sottrarsi [...] [che] condanna senza pietà tutte le passioni e autorizza solamente i calcoli»<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> M 20-21; sulla limitatezza dell'azione dei padri, M 28; sull'amore M 34. Sui termini del confronto tra Ludovico e il viaggiatore rispetto alle differenze tra donne europee e americane cfr. Diana Schaub, *Perspectives on slavery: Beaumont's Marie and Tocqueville's Democracy in America*, in *Legal studies*, 22/1998, p. 612.

<sup>435</sup> M 23n.

<sup>436</sup> M 34, corsivi miei.



Descrivendo le relazioni tra sessi, Beaumont critica le principali caratteristiche della società americana, organizzata dall'economia dell'utile e dell'interesse, garanti dell'ordine sociale: le trasformazioni economiche e la dialettica espansiva che le guida obbligano gli americani ad essere ordinati, ma si tratta di un ordine che nulla ha a che fare con la virtù<sup>437</sup>. Sempre all'amore per il denaro va imputata la svalutazione dell'industria delle idee, che solo pochi si possono permettere di perseguire: tra questi ci sono le donne, qui ascritte all'alveo degli «inapaci», a cui non è lasciato altro dopo il matrimonio: «chi si sente genio diventa mercante; gli incapaci si rifugiano nella piccola impresa delle lettere. Si lascia volentieri alle donne la cura di scrivere versi e libri, è una frivolezza che si abbandona al loro sesso; *possono perdere tempo a scrivere*»<sup>438</sup>. Nell'analisi del rapporto coniugale Beaumont mette da parte il lessico del dovere che in Tocqueville coesiste con quello dell'interesse individuale e del suo perseguimento, della virtù come motore della partecipazione e della responsabilità dell'individuo nei confronti della società: la virtù è solo apparente, funzionale al guadagno che la società ricava dalle «esistenze morali degli uomini sposati»<sup>439</sup>. La dinamica dell'utile è tale che la pubblica opinione considera la donna solo in quanto potenziale moglie, grazie alla quale l'uomo può diventare marito, mentre la società può trarre giovamento da queste relazioni, definite morali nella misura in cui cancellano la licenza sessuale: «da si omaggiava non perché donna, ma perché poteva diventare una moglie [...] dopo che ha dato la sua mano non ha più nulla da offrire»<sup>440</sup>. Si tratta del giudizio particolare, americano, dell'opinione pubblica che agisce universalmente come tribunale delle azioni delle donne: «impietosa in Italia per la coquetterie che mente, perdona la debolezza che soccombe; esige un Inghilterra le delicatezze del pudore che vieta in Spagna, e non è più severa a Madrid per l'instabilità dei sensi di quanto non lo sia a Londra per i moti del cuore. In America, questa opinione condanna senza pietà tutte le passioni [...]: *indifferente ai sentimenti, non si interessa che ai doveri*»<sup>441</sup>.

Concentrandosi sulla natura commerciale del matrimonio, Beaumont può discutere l'*escamotage* del fidanzamento, che non trova spazio nella narrazione di Tocqueville: «questo precoce niente [che caratterizza la vita] della donna sposata accresce di molto il numero di persone che si fidanzano prima di sposarsi. In generale, l'impegno puramente morale che nasce da questi fidanzamenti viene ratificato poco tempo dopo dal matrimonio; ma non è raro vedere le giovani donne rinviarne il conseguimento. Così facendo raggiungono un doppio obiettivo: fidanzate,

---

<sup>437</sup> M 64: «è l'interesse, non la moralità, a rendere gli americani amici dell'ordine; perseguono seriamente la fortuna. Non sono virtuosi, ma semplicemente ordinati».

<sup>438</sup> M 202.

<sup>439</sup> M 33.

<sup>440</sup> M 30; il testo francese, che vale la pena riportare per intero, recita: «On lui adressait des hommages, non parce qu'elle était femme, mais parce qu'elle pouvait devenir épouse. [...] depuis qu'elle a donné sa main, on n'a plus rien à lui demander».

<sup>441</sup> M 34, corsivi miei.

sono certe di sposarsi e non sono ancora delle spose; guadagnano la certezza di un avvenire da donna, conservando la loro libertà di fanciulle»<sup>442</sup>. Si tratta di uno dei passaggi più significativi del testo, perché rivela la svalutazione della donna in quanto donna, ridotta a niente, a strumento dell'espressione dell'interesse particolare del marito all'interno di una sfera, quella pubblica, da cui viene esclusa: è il concetto americano di donna, insieme all'istituzione matrimoniale che lo rende possibile e agli effetti della democrazia sulla famiglia e sui rapporti tra sessi ad essere sottoposto a critica. Inoltre, Beaumont si fa testimone di quella che è, a tutti gli effetti, una pratica di resistenza delle donne all'addomesticamento che viene loro imposto, rivelando che l'accettazione del destino matrimoniale non è assoluta e che non mancano i casi in cui le donne decidono di esercitare la libertà oltre i limiti e gli obiettivi per cui viene concessa: in questo esercizio alternativo della libertà, coincidente con la sua conservazione, le donne definiscono loro stesse non solo come mogli.

In una nazione in cui «le relazioni degli uomini tra loro non hanno che un oggetto, la fortuna; un solo interesse, quello di arricchirsi», in cui «la passione del denaro nasce insieme all'intelligenza», tanto che «il denaro è il Dio degli Stati Uniti», le donne, fredde come la società a cui ben si adattano e che contribuiscono a rendere tale, «meritano stima, ma non entusiasmo»<sup>443</sup>. A Beaumont interessa mettere in luce *la perversione della femminilità*, della tenerezza e della forza del cuore corrotte dal «mondo positivo e ragioniere»<sup>444</sup>: se per Tocqueville le donne costituiscono il principale argine agli effetti della democrazia e dell'industria in nome del loro rapporto con la religione e grazie alla virtuosa scelta svolgere questa funzione, per Beaumont non c'è nessun esercizio delle *duties* femminili, ma piuttosto l'obbligo di adeguarsi al perseguimento dell'interesse economico che rappresenta l'elemento principale di perversione della società americana tutta. Per questo Beaumont non sente il bisogno di esplicitare l'eguaglianza tra i sessi nel matrimonio: la libertà e l'educazione concesse alle donne vengono piegate a necessità sociali che impediscono loro di vivere come natura comanderebbe, e quindi di esprimere la differenza sessuale che l'eguaglianza tra sessi correttamente intesa non elimina, ma rafforza. Per questo, pur condividendo con Tocqueville l'uso di argomentazioni controfattuali – anche Beaumont si spinge ad affermare, in una lettera al fratello «Tutto il lavoro delle donne è quindi in casa e si limita alle faccende domestiche» – il suo obiettivo è rintracciare i caratteri della donna *americana* per poi contrapporvi quelli della *donna vera e propria, Marie*<sup>445</sup>. Il romanzo, infatti, è disseminato

---

<sup>442</sup> M 27.

<sup>443</sup> M 64, 70 e 34.

<sup>444</sup> M 34. Tra le poche a rilevare questo elemento, Diana Schaub, *Perspectives on slavery*, cit., p. 612: «l'effetto [dell'azione dell'opinione pubblica americana] è quasi di alterare la qualità essenziale della donna. In America, la femmina della specie è diventata più ragionevole, che significa fredda [...] priva di immaginazione, sensibilità e tenerezza. Questo carattere "virile" è il risultato di un sistema che dà alle donne la libertà e le priva delle passioni».

<sup>445</sup> O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, University of Virginia Press, 2010, p. 178; M34: «le donne, *per natura* tanto tenere...», corsivo mio.

di immagini che riproducono gli stereotipi dell'epoca, a partire dall'idea che le donne *savantes* siano fredde e pedanti, che «la leggerezza sia il difetto di tutte», perché mosse da passioni vive ma fugaci, dominate da «una sensibilità [che] si nutre di eccitazioni istantanee» – a differenza degli uomini, i cui affetti sono profondi e duraturi e «l'immaginazione va sempre al di là del reale»<sup>446</sup>: sono queste rappresentazioni della femminilità persa e da ritrovare, tutte giocate all'interno della differenza tra cuore e ragione, ad essere oggetto di ridefinizione e negoziazione continua nel romanzo, sotto la spinta dei rapporti tra razze.

Se è vero che il rispetto americano del legame matrimoniale non ha pari, e che «il foyer domestique è un santuario inviolabile che nessun respiro impuro deve contaminare», questo rispetto non trova corrispondenza con quello che, secondo Beaumont, gli uomini americani hanno per la libertà delle loro compagne: i costumi americani di cui le donne si fanno custodi con la loro disciplina sessuale e con l'amministrazione delle necessità domestiche, infatti, sono messi in forma dalla dinamica dell'utile che organizza i rapporti sociali – oltre ad essere la fonte del pregiudizio di razza negli Stati Uniti, tema principale del romanzo. Per questo, in una lettera del 16 maggio del 1831 indirizzata alla sua famiglia, Beaumont ricorda che «tutto, in ultima analisi, si riduce alla vita familiare», indicando in quest'ultima – o nella sua assenza e impossibilità, come accade per gli schiavi – la lente attraverso cui analizzare le tensioni che attraversano l'imperfetta democrazia americana, su cui la «regolarità della morale, che è dovuta meno agli individui che allo stato sociale stesso, diffonde una tinta fosca»<sup>447</sup>. Pur condividendo il principio per cui «si conosce la moralità di un popolo quando si conosce la moralità delle donne, e non si guarda alla società americana senza ammirare il rispetto che circonda il legame matrimoniale», le considerazioni sulla natura commerciale del matrimonio e sulla perversione della femminilità obbligano a inserire questa affermazione nella più ampia analisi dei costumi americani, a cui l'opera di Beaumont è esplicitamente dedicata e a riconoscere che, proprio perché entrambi gli autori fanno della moralità femminile la misura di quella sociale, questa reciproca influenza è di segno opposto nei due autori<sup>448</sup>.

È al piano dei costumi che bisogna guardare, secondo Beaumont, per individuare lo spazio di trasformazione della società americana, nella consapevolezza che, se è vero che i costumi possono modificare le leggi, è altrettanto vero che proprio nei costumi le diseguaglianze e le differenze trovano l'ambito della loro conservazione oltre la sanzione giuridica e legislativa; questo vale in parte per quanto riguarda le differenti posizioni delle donne appartenenti alle diverse razze che abitano il suolo americano, che Beaumont intende come modelli di

---

<sup>446</sup> M 128-129.

<sup>447</sup> La lettera è riportata in M. J. Coleman, L. H. Ganong (a cura di), *The Social History of the American Family: An Encyclopedia*, Vol. I, Sage publications, Los Angeles/London/Singapore/New Delhi, 2014, p. 1546-47; M, 34.

<sup>448</sup> M 30.

socializzazione differenti di cui indica i limiti. Senza mai affermare la necessità di un superamento della differenza naturale, di cui anzi auspica il rafforzamento, Beaumont individua nella famiglia bianca americana i limiti della società americana industriale, e indica nel matrimonio tra razze la possibilità di superare le fratture che strutturano questa società anche nella misura in cui la riflessione sull'impossibilità del matrimonio misto obbliga a mettere in discussione l'organizzazione sociale americana nella sua complessità.

Prima di concludere, è utile fare riferimento ai giudizi di John Stuart Mill sulle opere americane di Tocqueville e Beaumont, tenendo conto anche dei testi dedicati al matrimonio e alla condizione femminile che l'inglese scrive con la moglie Harriet Taylor tra il 1832 e il 1869, anno di pubblicazione di *The subjection of women*<sup>449</sup>. Mill è stato uno dei maggiori estimatori delle opere di Tocqueville e di Beaumont. Maria Teresa Picchetto ha ricostruito le tappe dell'amicizia che ha legato l'autore inglese ai due francesi, mettendo in luce l'influenza reciproca e il ruolo di Mill nella diffusione dell'opera di entrambi in Inghilterra<sup>450</sup>. Nel 1836 Mill si dedica alla scrittura di *State of society in America*, in cui analizza la democrazia americana attraverso la prima *Democrazia* di Tocqueville, *Marie* di Beaumont e altri libri di viaggio: un esame comparato per mezzo del quale Mill evidenzia i principali elementi e le contraddizioni della società americana – facendo emergere anche la parzialità del punto di vista francese su di esse. Schiavitù e condizione femminile sono due esempi dello scarto tra la proclamazione di libertà ed eguaglianza come valori fondanti e la realtà sociale americana, e Mill coglie uno degli elementi essenziali dell'analisi che si intende svolgere: dichiarando che l'obiettivo del suo romanzo è analizzare i costumi americani per portare alla luce la natura della società americana, Beaumont denuncia un'anomalia di fondo nella democrazia americana, perché i costumi americani, più forti della legge, quindi dell'espressione più immediatamente politica del popolo in democrazia, sono il punto di appoggio dei pregiudizi che contraddicono l'eguaglianza, come quello relativo alla popolazione afroamericana e alla condizione della donna.

Nonostante l'apprezzamento per la *Democrazia*, il testo che a suo parere consente al lettore di conoscere la società americana nel dettaglio è proprio il romanzo di Beaumont, grazie al registro narrativo scelto dall'autore e all'attenzione per le pubblicazioni inglesi sul tema, come *Domestic manners of Americans*, scritto da Frances Trollope nel 1832<sup>451</sup>. Mill riconosce che la descrizione della società americana fornita da Beaumont è tutto tranne che lusinghiera, e che leggendo il volume rimane «un'immagine della vita americana come appare a un francese» – come quella

---

<sup>449</sup> Su Mill e la condizione femminile cfr. N. Sigot, C. Beaurain. *John Stuart Mill and the Employment of Married Women: Reconciling Utility and Justice*, in *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 31, 3/2009, pp. 281-304; J. Ball, J. S. Mill *on Wages and Women: A Feminist Critique*, in *Review of Social Economy*, Vol. 59, no. 4, pp. 509-527, 2001.

<sup>450</sup> M. T. Picchetto, *John Stuart Mill: studioso dell'Irlanda e interlocutore di Beaumont e Tocqueville*, in *Beaumont*, pp. 272- 297.

<sup>451</sup> M. T. Picchetto, *John Stuart Mill: studioso dell'Irlanda e interlocutore di Beaumont e Tocqueville*, cit., p. 281. Il testo di Trollope è citato e criticato da Beaumont in M 409.

fornita da Tocqueville<sup>452</sup>. Beaumont, Charles Joseph Latrobe – autore di un dettagliato diario del viaggio svolto in America tra il 1832 e il 1833 – e Francis Lieber condividono molti elementi di analisi della condizione delle americane, tra cui «la posizione non influente delle donne sposate, il loro isolamento dalla società, e le fatiche domestiche che sembrano riempire le loro vite»<sup>453</sup>. Nel commentare queste prospettive che mettono in luce alcuni limiti dello stato sociale democratico, Mill ricorda che la nazionalità degli autori incide nei giudizi formulati sui costumi, sottintendendo probabilmente una critica anche al testo di Frances Trollope, *Domestic manners in America*, pubblicato nel 1832, che stabiliva un confronto tra costumi americani e inglesi assumendo questi ultimi come modello di riferimento del comportamento in società. Anche per questo, dopo aver riportato la descrizione della vita coniugale fatta da Beaumont nel romanzo, Mill lascia che sia il lettore a valutare «quanto di questo quadro sia propriamente americano, e quanto sia inglese»<sup>454</sup>.

La lettura di questi testi è, per Mill, la dimostrazione che la soggezione delle donne è un problema che si ritrova in nazioni in cui la costituzione politica e i costumi sono differenti; questo accade anche perché le trasformazioni delle dinamiche di mercato, ormai globali, influiscono sulla struttura della famiglia e sull'esistenza della donna: «è, tuttavia, una conseguenza ovvia di quello stato del mercato del lavoro, che rende universali i matrimoni precoci e numerose le famiglie. [...] ma quando il mercato del lavoro è senza limiti per quanto riguarda il numero di lavoratori da impiegare, esso rende una grande famiglia una fortuna invece di un peso, le donne, nella loro attuale relazione con gli uomini [...], sono probabilmente poco più che macchine per far nascere e allattare moltitudini di bambini. Ed è evidente che dove il loro destino è di essere mogli, e dove diventano mogli quasi prima di essere donne, è probabile che siano sufficientemente inferiori nelle doti mentali, per giustificare pienamente, agli occhi degli uomini, l'inferiorità della loro posizione sociale»<sup>455</sup>. Se nella prima parte di questo passaggio Mill descrive il rapporto tra l'espansione del mercato del lavoro e il ripiegamento della donna sulla madre, con l'ultima frase intende contestare un elemento dell'interpretazione di Beaumont: stando alla lettura che ne dà Mill, Beaumont indica l'educazione femminile americana una compensazione della soggezione delle donne americane<sup>456</sup>.

---

<sup>452</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII*, Routledge, London, 1977, p. 96. Lo stesso vale, secondo Mill, per l'opera di Tocqueville.

<sup>453</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, p. 97.

<sup>454</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, p. 105n-106n.

<sup>455</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, p. 105, corsivi miei. Su Mill e la condizione femminile cfr. G. Tulloch, *Mill and Sexual Equality*, Lynne Rienner, Boulder, 1989; J. Ball, *J. S. Mill on Wages and Women: A Feminist Critique*, in *Review of Social Economy*, Vol. 59, 4/2001, pp. 509–527 e N. Sigot, C. Beaurain, *John Stuart Mill and the Employment of Married Women: Reconciling Utility and Justice*, in *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 31, 3/ 2009, pp.281-304.

<sup>456</sup> Mill si riferisce a M 25, in *State of society in America*, p. 105n: «Eppure anche questi svantaggi sono, secondo M. de Beaumont, più che compensati, per quanto riguarda l'intelligenza delle donne americane, dal solo fatto che la loro

Si tratta di una lettura discutibile alla luce di quanto mostrato in precedenza. È Beaumont a sottolineare l'inconsistenza della formazione letteraria e storica delle donne, utile solo ad alimentare le chimere che abitano la loro vita tutta intellettuale; ciononostante, Mill individua nel nesso tra inferiorità delle doti mentali e giustificazione della posizione sociale femminile la giustificazione di «quella che, con un uso piuttosto pedante del termine, si chiama regolarità della morale»<sup>457</sup>. Non è un caso che, nei due testi che Mill dedica ai due volumi della *Democrazia*, non ci siano riferimenti alla condizione delle donne americane: se, nel complesso, la *Democrazia* è «un'opera di un ordine filosofico molto più alto di quella di M. de Beaumont», la lettura toquevilliana della condizione delle donne non può essere condivisa da Mill, perché si basa sull'esaltazione della cosiddetta «regolarità della morale» e intende l'isolamento domestico come suo fondamento<sup>458</sup>. Beaumont non mette in discussione l'esclusione della donna dalla partecipazione politica o la subordinazione basata sulla differenza naturale, ma attraverso la figura di Marie e la vicenda che la lega al solitario apre uno spazio di riflessione sugli effetti di questa subordinazione non solo sulla vita della donna, ma sui costumi che definiscono la morale della società industriale, oltre che sull'istituzione del matrimonio interraziale come frontiera entro cui organizzare una soluzione per i rapporti tra razze negli Stati Uniti, oggetto del prossimo capitolo.

---

educazione continua fino al giorno del loro matrimonio, che, per quanto precoce, non è così precoce come il periodo in cui i ragazzi d'America entrano nella ricerca del denaro. Le donne d'America sono, a suo parere, superiori nella cultura mentale agli uomini».

<sup>457</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, p. 105.

<sup>458</sup> J. S. Mill, *State of society in America*, p. 96.

## Capitolo 2. *Black Mother Woman*. Matrimoni interraziali e rivolte nere<sup>459</sup>.

Tocqueville e Beaumont condividono l'idea che la definizione della donna – o meglio l'adesione ad essa – dipenda dal ruolo che le donne svolgono all'interno della società democratica e dalla loro capacità di agire sui costumi. Da questa comune convinzione deriva una definizione di femminilità americana capace di organizzare le dinamiche che innervano lo stato sociale democratico e la diffusione dell'industria sul suolo americano. Il nesso tra donne e ordine sociale, però, emerge ancor più chiaramente quando interviene la linea del colore, perché donne nere e donne bianche non svolgono la stessa funzione all'interno della società americana. La razza, infatti, le ordina gerarchicamente: l'indagine sulla femminilità delle prime diventa – nel caso di Tocqueville – lo strumento di affermazione della donna e della famiglia americana come ideale a cui tendere per ricomporre lo scontro tra razze, e di critica del legame tra democrazia e industria in Beaumont<sup>460</sup>. Seguendo le indicazioni di bell hooks e Hazel Carby è possibile confrontare le rappresentazioni delle donne nere con cui i due autori fanno i conti durante il loro viaggio, riportate nei *Cahiers* da Tocqueville, con quelle che mettono all'opera nei loro testi, e mostrare «che due codici di sessualità molto diversi ma interdipendenti operavano [...] producendo definizioni opposte di maternità e femminilità per le donne bianche e nere che si fondono nelle figure della schiava e della padrona»<sup>461</sup>. Non si tratta di giudicare l'aderenza di questi stereotipi alla verità storica, ma di evidenziare la loro funzionalità all'interno di strategie di ordine sociale e di governo della tensione razziale che attraversa gli Stati Uniti. Analizzare il ruolo delle donne nere e *mulâtres* nelle opere di Tocqueville e Beaumont permette di identificare la funzione sociale di queste rappresentazioni, che agiscono sulle donne collocandole in posizioni differenti, rendendole operatrici della trasformazione ordinata o disordinata della società, ma anche di comprendere la portata sociale del pregiudizio razziale e il ruolo del matrimonio interraziale nel definire strategie in grado di contenere il protagonismo politico dei neri nelle grandi città del Nord industriale e nelle piantagioni.

---

<sup>459</sup> *Black Mother Woman* è il titolo di una poesia di Audre Lorde, contenuta in *From A Land Where Other People Live* (1973), ora in A. Lorde, *D'amore e di lotta. Poesie scelte*, Le Lettere, Firenze, 2018, pp. 43-45.

<sup>460</sup> Il riferimento è al titolo di un articolo di Frederick Douglass, *The Color Line*, pubblicato in *The North American Review*, Vol. 132, N. 295, 1881, pp. 567-577. L'espressione è stata resa nota da William Edward Burghardt Du Bois in *The Souls of black folk*, del 1903, il cui secondo capitolo si apre con l'affermazione «The problem of the twentieth century is the problem of the color-line». Sul tema cfr. L'ampia introduzione di Sandro Mezzadra a W. E. B. Du Bois, *Sulla linea del colore*, cit.

<sup>461</sup> H. Carby, *Reconstructing womanhood: the emergence of the Afro-American woman novelist*, Oxford University Press, New York -Oxford, 1989, p. 20. Sul tema è centrale il riferimento a bell hooks, *Ain't I a woman*, Pluto press, Londra, 1981, soprattutto i primi due capitoli. Sulla genealogia contemporanea tra l'ideale della madre della nazione bianca e la descrizione della femminilità patologica nelle colonie e nelle piantagioni, con particolare attenzione alla malattia come strumento che permette di costruire un'eziologia sociale in patria e in colonia cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, cit.

Assumendo questo punto di vista e analizzando discorsi e pratiche dell'abolizionismo nero e bianco, il problema che emerge attraverso i testi dei due autori riguarda il modo in cui la donna nera, la famiglia e il matrimonio interraziale definiscono strategie di contenimento della guerra tra razze anche e soprattutto dopo l'abolizione della schiavitù, fornendo allo stesso tempo canoni di identificazione che indicano nella femminilità – sia quella bianca di Tocqueville o quella eccezionali di Marie per Beaumont – lo spazio di affermazione della progressiva *educazione* ad una libertà contrapposta all'azione politica di donne e uomini neri. L'edizione aggiornata dei *Quaderni di viaggio* curata da André Jardin, François Mélonio e Lise Queffelec e pubblicata nel 1991 fornisce riferimenti utili: ad essere rilevanti sono soprattutto la conversazione del 28 Ottobre 1831 con il piantatore e avvocato James Brown, senatore e ambasciatore a Parigi dal 1819 al 1823, quella del 1 Gennaio 1832 con il console francese Guillemin e quella con Poinsett del 17 gennaio dello stesso anno. Da queste pagine emerge che la definizione di donna americana è l'esito di un processo di perimetrazione razziale per mezzo del quale si discutono sia le possibilità di una convivenza tra bianchi e neri sia la funzione di neri liberi e mulatti nel definire i termini di questa convivenza. Per questo l'affermazione del capitano James Brown, per il quale l'immoralità delle donne nere è la migliore garanzia della purezza delle donne bianche – a indicare l'operatività di due modelli contrapposti di esistenza sociale delle donne – deve essere assunta a soglia del ragionamento: dalla possibilità di fare aderire uomini e donne nere alla divisione sessuale delle funzioni sociali dei bianchi dipende la portata dello scontro tra razze che attraversa gli Stati Uniti<sup>462</sup>.

Il romanzo di Beaumont *Marie* e il capitolo *Sulla convivenza delle tre razze che attualmente abitano gli Stati Uniti* che chiude la prima *Democrazia* rappresentano lo sforzo di comprendere il rapporto tra schiavitù, pregiudizio razziale e democrazia e attestano la consapevolezza di trovarsi di fronte a una questione epocale. In entrambi i casi la posta in gioco è l'inquadramento delle dinamiche conflittuali tra bianchi e neri, nel tentativo di tratteggiare i possibili esiti della lotta che li vedrà necessariamente coinvolti; l'insistenza sui rapporti tra neri e mulatti risponde alla necessità di definire la possibilità per gli schiavi di dare vita a rivolte vincenti, e quindi all'opportunità di guardare alla relazione tra razze attraverso il filtro fornito dal mito del nero mite e servile, messo sotto scacco dalla rivolta di Charleston del 1822 o da quella di Nat Turner scoppiata il 21 Agosto 1831 mentre Tocqueville e Beaumont visitano Buffalo<sup>463</sup>. L'esperienza delle Black Conventions e la pubblicazione di testi come *L'Appello ai cittadini di colore del mondo* di David Walker del 1829,

---

<sup>462</sup> CV, p. 86.

<sup>463</sup> Sulle rivolte degli schiavi cfr. H. Aptheker, *American negro slave revolts*, Columbia University Press 1974; E. D. Genovese, *From rebellion to revolution. Afro-american slave revolts in the making of the modern world*, Louisiana State University Press, 1979 e A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation 1492-1838*, La Découverte, Paris, 2016.



diffusosi capillarmente in tutto il territorio nazionale, chiamano in causa quelle rivolte; a ciò si aggiunge il rifiuto delle misure che hanno l'obiettivo di esportare i neri liberi dal territorio americano, come il piano di colonizzazione della Liberia dell'American Colonization Society. In questo modo gli attivisti neri segnano un cambio di passo e impongono la messa in discussione dei meccanismi di integrazione progressiva al piano dell'eguaglianza e dell'universalità su cui si basa la democrazia americana.

Il terreno della lotta alla schiavitù assume in molti i casi i tratti della lotta per l'indipendenza da un padrone illegittimo che si comporta in modo simile alla Corona inglese, e da ciò dipende lo sforzo degli schiavisti, già negli anni Trenta, di negare l'argomentazione che indicava nella schiavitù e nell'inferiorità dei neri una violazione dei principi della *Dichiarazione* e della *Costituzione* americane<sup>464</sup>. Nel suo romanzo *Beaumont* dà conto di questa posizione: il padre di Marie e Georges, Nelson – nonostante il matrimonio con una donna di colore e l'esperienza diretta delle conseguenze del pregiudizio razziale – incoraggia a non credere «che i negri siano trattati con la disumanità che si rimprovera comunemente a tutti i proprietari di schiavi; la maggior parte di loro è meglio vestita, meglio nutrita e più felice dei vostri contadini liberi d'Europa»<sup>465</sup>. A chi richiama il principio della *Dichiarazione* per cui tutti gli uomini sono nati uguali, quindi, Nelson risponde ascrivendosi all'insieme chiuso del popolo americano: «noi non ammettiamo di condividere i nostri diritti con una razza inferiore alla nostra»<sup>466</sup>. Nel momento in cui il figlio mulatto Georges lo accusa di essere irriducibilmente *americano* indica proprio l'interconnessione tra la Costituzione della nazione e la differenza razziale: «l'americano non crede di violare il principio di eguaglianza, perché pensa che il negro appartenga a una razza inferiore alla sua»<sup>467</sup>.

---

<sup>464</sup> Sul tema R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, cit. pp. XLVI-XLIX. In *The patriarchal institution* (1860), Lydia Maria Child ha raccolto passaggi di documenti ufficiali, articoli di giornale e discorsi in cui il nesso tra i principi della *Dichiarazione* del 1776 e la diseguaglianza razziale viene affermato esplicitamente. La scelta di agire su questo campo porta i più strenui sostenitori della schiavitù e della naturale diseguaglianza razziale, come George Fitzhugh ad affermare che «la Dichiarazione di indipendenza è chiaramente falsa e evidentemente fallace. Vita e libertà non sono inalienabili. Gli uomini non sono nati tutti con gli stessi diritti»; nel 1835, il governatore del Sud Carolina George McDuffie, sostiene che «la schiavitù è l'unica istituzione [...] che può assicurare lo spirito di eguaglianza tra uomini liberi, così necessaria per il vero e genuino spirito repubblicano», tanto da definirla «la pietra angolare del nostro edificio repubblicano», entrambi i testi sono citati in L. M. Child (a cura di), *The patriarchal institution*, American Antislavery Society, New York, 1860, p. 5. Sul tema anche O. Patterson, *The Unholy Trinity: Freedom, Slavery, and the American Constitution*, in *Social Research*, Vol. 54, 3/1987, pp. 543-577.

<sup>465</sup> M 109, tesi poi ripresa e aspramente criticata in M 360. A sottolineare l'importanza della rabbia di Georges nei confronti del padre irriducibilmente americano è Diana Schaub, in *Perspective on slavery: Beaumont's Marie and Tocqueville's Democracy in America*, Legal Studies Forum, Vol. 22/1998, pp. 618: «inquietante tanto quanto il destino di Marie e George è l'atteggiamento del loro padre, Daniel Nelson. Si tratta di un uomo che si trova in una posizione ideale per superare i pregiudizi razziali. Si è innamorato (anche se inconsapevolmente) di una donna di razza mista e ha figli di razza mista che ama, eppure anche lui, a malincuore, condivide l'opinione dell'inferiorità dei neri. [...] George risponde con rabbia che suo padre era americano prima di essere un marito, che in altre parole, l'amore non è riuscito a trionfare sui pregiudizi americani. Anche se Nelson parla contro la schiavitù, sottolinea anche la mitezza della schiavitù americana, e non fa nulla per affrettare la sua scomparsa. La sua inazione non è causata dall'avversione per la difesa politica. [...] Nelson personifica la carenza del cuore americano».

<sup>466</sup> M 107, corsivi miei.

<sup>467</sup> M 183 e 505. Si è visto che Nelson è il rappresentante di questa convinzione.

Il punto di partenza dell'*Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans* (1833) di Lydia Maria Child è proprio la necessità di riconoscere i neri come *americani*, reagendo così alla «definizione di stampo razzista della libertà americana» diffusa all'epoca, una reazione che fa dell'abolizionismo, bianco e nero, un laboratorio di analisi e rivendicazione di diritti che prende la forma di «un costituzionalismo alternativo», in grado di esplicitare l'insufficienza dell'affermazione giuridica della libertà, di cui emerge la dimensione sociale<sup>468</sup>. L'American Anti-Slavery Society di William Garrison e Isaac Knapp, ad esempio, conta numerose sedi e circoli, in cui tra l'altro il coinvolgimento attivo delle donne, da Lydia Maria Child alle sorelle Grimké, è sempre maggiore e più significativo. Concentrandosi principalmente sulla cosiddetta *moral suasion* e facendosi portavoce della richiesta di abolizione immediata della schiavitù per mezzo di giornali e pamphlet, l'abolizionismo di Garrison dialoga anche con gli abolizionisti neri che sostengono la necessità di un appoggio reciproco per porre fine alla schiavitù e alla subordinazione razziale nel Nord – perlomeno finché le argomentazioni e le pratiche riferite alla riforma morale non si rivelano insufficienti a rispondere alla diffusione del razzismo scientifico<sup>469</sup>.

Anche l'abolizionismo nero fa propria sin da subito la tensione tra i principi fondatori della nazione americana: nel 1776 Lemuel Haynes inizia *La libertà allargata* citando delle prime righe della *Declaration* scritta lo stesso anno, per rivendicare il diritto dei neri a liberarsi dell'oppressione specifica che li colpisce e dimostrare che la schiavitù è illegittima come lo è il potere di chi pretende di impedire l'esercizio di questo diritto<sup>470</sup>. Nel 1829, David Walker chiama a raccolta il «popolo di colore di questi Stati Uniti» come corpo politico nel progetto di emancipazione dalla schiavitù e dalla subordinazione al Nord, facendo della razza il «campo teorico e pratico dentro il quale è possibile esercitare una specifica soggettività politica nera»<sup>471</sup>; così, nel momento in cui ci si rifiuta di considerarsi «per sempre SCHIAVI del popolo americano e dei suoi figli» e ci si riconosce come uomini si può aprire la lotta per destituire «quei nemici che per centinaia di anni hanno rubato i nostri *diritti*»<sup>472</sup>. La «paura di insurrezione», come la definisce Harriet Jacobs nella

<sup>468</sup> E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 126 e 127.

<sup>469</sup> William Loyd Garrison (1805 -1879) è noto come uno dei principali esponenti dell'abolizionismo bianco dell'epoca Jacksoniana. Fondatore del giornale *The Liberator* (1831) e dell'American Antislavery Society, ha promosso l'abolizione immediata della schiavitù e ha dato spazio alle donne, a partire dalle sorelle Grimké, e sostenuto le loro rivendicazioni. Su Garrison cfr. H. Mayer, *All on fire: William Loyd Garrison and the abolition of slavery*, St. Martins press, New York, 1998. Sul legame con l'abolizionismo nero, cfr. R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. XIV-XVI. Arthur Tappan (1786 -1865) è cofondatore dell'associazione, che lascia nel 1840 proprio per la definitiva adesione di essa alla causa del suffragio femminile; Beaumont riferisce di essere legato alla famiglia di Tappan da un rapporto di amicizia maturato durante il viaggio americano. Sui rapporti tra abolizionismo bianco e nero cfr. R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., introduzione.

<sup>470</sup> Lemuel Haynes, *La libertà allargata*, in R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, pp. 1-3.

<sup>471</sup> R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., p. X; D. Walker, *Appello*, in *ibi*, p. 17 e poi pp. 94-95, in cui Walker richiama esplicitamente la *Dichiarazione*: «paragonate le vostre parole, tratte dalla vostra *Dichiarazione d'indipendenza*, con le crudeltà e gli omicidi che i vostri crudeli e spietati padri e voi stessi avete inflitto ai nostri padri e a noi stessi».

<sup>472</sup> E. D. Walker, *Appello*, in *ibi*, p. 23 e 30-31. L'ampiezza del ricorso all'indipendenza americana è esemplificata ne *Il significato del quattro di luglio per il popolo nero* (1852) di Frederick Douglass, ora in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, pp. 131- 165.

sua autobiografia, scatenata dalla rivolta di Nat Turner, fa degli Stati Uniti una nuova Saint-Domingue: non è un caso che lo stesso Walker guardi proprio ad «Haiti, gloria dei neri e terrore dei tiranni», mentre annuncia una fratellanza in cui liberi e schiavi collaborano per mettere fine al dominio dei bianchi sui neri<sup>473</sup>. Ed è sempre il riferimento alla storia coloniale europea, e soprattutto a quella spagnola in Sudamerica e alla rivoluzione di Saint-Domingue, essenziale per l'analisi qui proposta, a spiegare la centralità dei *mulâtres* nei dibattiti dell'epoca: a dare un primo impulso alla rivolta della colonia erano state le rivendicazioni dei *mulâtres*, diventati gli esseri *doppi* per eccellenza all'interno dell'immaginario francese, ribelli e pericolosi durante la rivoluzione, vettori sociali dell'assimilazione e simboli della pace e della prosperità coloniale una volta divenuti liberi<sup>474</sup>.

Il territorio dell'Unione si presenta come una stratificazione di schiavi, neri liberi e *mulâtres* che in modi e da posizioni differenti si riconoscono come un popolo oppresso e identificano negli effetti della razza il fulcro della loro lotta politica. Le riflessioni dei due autori sulle diverse condizioni delle donne nere vanno inserite in questo contesto politico e sociale, tenendo in considerazione la tensione tra l'immagine del nero mite e servile – che soprattutto Tocqueville continua ad assumere come presupposto – e l'«état de guerre», realtà presente e orizzonte futuro dei rapporti tra bianchi e neri, liberi e schiavi, sul suolo americano<sup>475</sup>. La piena comprensione della complessità di questi rapporti è possibile se si considerano gli elementi che i due autori condividono con l'abolizionismo bianco e se si intende la *guerra tra razze* come l'orizzonte di convergenza dei diversi piani<sup>476</sup>. «In mezzo al popolo democratico», accomunati solo dalla

---

<sup>473</sup> H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava, raccontata da lei medesima* (1861), Donizzelli, Roma, 2004, p. 77.

<sup>474</sup> Sul tema S. Chignola, *Introduzione a Toussaint Louverture, La libertà del popolo nero*, La Rosa, Torino, pp. XIII - XXI. Bisogna tenere presente che, inizialmente, sono proprio i leaders *mulâtres* ad escludere esplicitamente i neri ancora schiavi dalle loro rivendicazioni, cfr. *ibi*, p. XIX. Sulla doppiezza dei *mulâtres* nel contesto di Haiti cfr. C. L. R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, cit.; N. Schmidt, *Histoire du métissage*, La Martinière, Parigi, 2003, pp. 132-138. Sulla centralità del tema del corretto *mélange* tra conquistatori, conquistati e schiavi nel contesto della colonizzazione spagnola delle Americhe cfr. E. Dorlin, cit., cap. 9 *La Nation à l'épreuve des colonies*, particolarmente significativo il contributo del medico francese Charles Augustin Vandermonde (1727-1762) con il testo del 1756 *Essai sur la manière de perfectionner l'espece humaine*. Il termine *mulâtre* deriva proprio dal castigliano *mulato*.

<sup>475</sup> CV, p. 244. Il mito del nero mite trova una sua raffigurazione nell'emblema abolizionista, di origine inglese ma poi adottato anche oltreoceano e utilizzato, nella sua versione maschile e femminile, come simbolo nella maggior parte delle campagne abolizioniste. L'emblema raffigura un uomo – o una donna – nero in catene e in ginocchio che domanda «Non sono forse un uomo e un fratello?». Alla storia dell'emblema e ai suoi utilizzi è dedicato il volume di Jean Fagan Yellin, *Women and Sister. The antislavery feminists in American culture*, Yale University Press, New Haven/London, 1989, che si dedica soprattutto all'analisi delle declinazioni femminili. Molto rilevante, per quanto breve, è la considerazione sull'emblema proposta da Saidiya Hartman nel 2007 in *Perdi la madre. Un viaggio lungo la rotta atlantica degli schiavi*, ora edito da Tamu, Napoli, 2021, pp. 206-209, che contrappone l'immagine supplicante del nero e l'uso degli appelli e delle petizioni all'invocazione di «sciopero generale» avanzata nel 1817 da Robert Wedderburn.

<sup>476</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil: African American Receptions of Democracy in America, 1835–1900*, in *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, vol. 7/ 2018, pp. 1-25, in particolare p. 4, in cui Tillery fa notare che la ricezione americana di Tocqueville è indicativa della frattura tra abolizionismo bianco e nero: «La *Democrazia in America* è apparsa in stampa negli Stati Uniti durante l'ascesa della fase militante del movimento abolizionista nel Nord. Questa dimensione del movimento crebbe in gran parte per l'insoddisfazione che gli abolizionisti neri cominciarono ad esprimere con il conservatorismo e il pregiudizio razziale esibiti da molti membri bianchi della American Anti-Slavery Society».

«posizione inferiore che occupano», dalle sventure e dagli «effetti della tirannide», neri e nativi vivono due condizioni differenti, effetti della differenza tra la conquista e la tratta; a differenza degli antichi popoli europei, «altrettanti rami della stessa famiglia», negli Stati Uniti vivono «tre razze naturalmente distinte, e potrei dire nemiche», destinate a darsi battaglia<sup>477</sup>. Se i nativi, secondo Tocqueville, saranno distrutti dal loro rifiuto di conformarsi alla civilizzazione – che richiede di declinare la libertà all'interno di rapporti sociali organizzati in base al principio della proprietà privata e del lavoro – nel caso rapporto tra bianchi e neri non è possibile prevedere quale delle due opzioni prevarrà, la mescolanza delle due razze o lo scontro a morte, perché i neri occupano una posizione *interna* alla società americana, che non prevede la conquista<sup>478</sup>.

Dentro la democrazia americana, interno alla trasformazione economica del Nord e del Sud, opera un nucleo aristocratico che rivela la parzialità dell'eguaglianza: bianchi e neri si affrontano come una classe inferiore e una nobile, perché dove le differenze di rango strutturano i rapporti sociali «l'aristocrazia e l'ultima classe del popolo combattono perennemente: l'uno, armato del suo lusso e del suo disprezzo; l'altro, della sua miseria e del suo odio; entrambi, con il loro orgoglio» mentre la socialità che regna tra eguali è impossibile<sup>479</sup>. Il sistema delle piantagioni a Sud e la razza come «fatto materiale e permanente» negli stati del Nord, quindi, rileva che la posta in gioco dell'abolizione della schiavitù è la domanda senza risposta sul destino dei neri liberi, la «massa del popolo» straniero con cui «un'aristocrazia fondata su segni visibili e imperituri» fa di tutto per non fondersi<sup>480</sup>. Insieme alla costituzione dell'aristocrazia industriale, l'inasprirsi dell'ineguaglianza di razza nei costumi costituisce la principale sfida e pericolo della democrazia, non solo perché mostra le gerarchie su cui si costituisce la presunta linearità dell'eguaglianza delle condizioni e della mobilità sociale che ne deriva, ma perché quelle gerarchie sono terreni di rivolta. Con il popolo nero bisogna fare i conti, prendendo atto che lo stato di guerra tra le razze è sempre presente e che, se la fusione è l'unica opzione contemplabile, la discussione intorno alle modalità per raggiungerla costituiscono una sfida alla democrazia americana.

Nel momento in cui i due francesi attraversano gli Stati Uniti da Nord a Sud si confrontano con tentativi che, tanto sul fronte della *mixité* vera e propria, da cui nasce la “razza” mulatta, quanto su quello che riguarda i rapporti sociali tra bianchi e neri, riproducono la subalternità e rilanciano nuove resistenze alla «schiavitù sociale» del Nord; è il segno evidente che libertà ed eguaglianza

---

<sup>477</sup> DA 316.

<sup>478</sup> DA 317 «per lui essere libero equivale a sfuggire a quasi tutti i legami della società».

<sup>479</sup> M 182.

<sup>480</sup> DA 338.

non sono solo condizioni giuridiche, ma materiali e politiche<sup>481</sup>. La *mixité* sociale ripositiona il tema dei rapporti tra razze nell'orizzonte della rivolta perché, con le parole dell'abolizionista nero Samuel Cornish, «il vero terreno di lotta tra libertà e schiavitù è il pregiudizio contro il colore»<sup>482</sup>. Nessuno dei due autori si limita ad esaminare la condizione degli schiavi perché ad interessare loro sono gli effetti a lungo termine dell'*istituzione particolare*, quelli che sopravvivono alla sua abolizione giuridica e che, permanendo nei costumi, fanno della differenza razziale un elemento strutturale della società americana: è il persistere dei pregiudizi di razza, del padrone e del bianco a costituire la sfida principale della democrazia americana, a metterne in discussione i principi di eguaglianza e libertà mostrando «gli eccessi di tirannia a cui sono spinti a poco a poco gli uomini quando incominciano a uscire dalla natura e dall'umanità»<sup>483</sup>.

L'abolizionismo bianco a cui Tocqueville e Beaumont fanno riferimento considera i rapporti tra sessi – tra bianchi e neri nonché all'interno delle famiglie nere – come lo specchio degli effetti della subordinazione razziale, ma anche come uno spazio strategico di intervento politico, perché quei rapporti umani interrogano la *mixité* in quanto vettore di riorganizzazione della società democratica, in grado di impedire che essa ceda alla spinta rivoluzionaria che le è propria: da questo punto di vista la *mixité* riproduce l'azione regolatrice che Tocqueville assegna alla donna democratica, che svolge la sua funzione sociale anche come modello di ordine razziale. Tocqueville e Beaumont riconoscono nella *mixité*, intesa letteralmente come *amalgamation* sessuale e sociale, una soluzione in grado di imporre un progressivo sbiancamento che impedirebbe alla differenza razziale di organizzare gerarchicamente la società, predisponendo un processo di educazione ed abilitazione dei neri allo spazio della cittadinanza americana, che si basa sull'introduzione di matrimonio e famiglia<sup>484</sup>.

Come nel caso della definizione delle donne bianche americane, però, i contributi delle abolizioniste bianche e nere mettono in luce la parzialità e gli obiettivi politici delle analisi e delle proposte di Beaumont e Tocqueville. Analizzando quei contributi emerge una doppia tensione, che riguarda tanto il modo in cui l'esperienza della donna nera si relaziona con l'ideale di *republican motherhood*, obbligando a una ridefinizione della femminilità, quanto le diverse posizioni interne

---

<sup>481</sup> L'espressione «schiavitù sociale» con riferimento agli stati del Nord si trova in E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 129. La letteratura sull'abolizionismo bianco è molto ampia: tra i tanti testi si ricordano J. B. Stewart, *Holy warriors: the abolitionists and american slavery*, Hill and Wang, New York, 1976; H. Aptheker, *Abolitionism: a revolutionary movement*, Twayne, Boston, 1989 e H. Mayer, *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, Norton, New York, 2008.

<sup>482</sup> S. Cornish, *Hints about prejudice*, in *Colored American*, 9 giugno 1838, ora in C. P. Ripley (a cura di), *The black abolitionist papers*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, Vol. 3, pp. 265-266. Cfr. Anche R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, cit., p. XIII

<sup>483</sup> DA 336 e 338: «I moderni dopo aver abolito la schiavitù dovranno ancora distruggere tre pregiudizi assai più inafferrabili e tenaci di essa: il pregiudizio del padrone, il pregiudizio di razza e infine il pregiudizio del bianco».

<sup>484</sup> Il termine *sbiancamento* è usato facendo riferimento all'analisi della sociogenesi come processo di strutturazione della società attorno all'asse della razza proposto da Frantz Fanon in *Pelle nere maschere bianche*.

all'abolizionismo femminile sul nesso tra il dominio maschile e quello bianco, tra il matrimonio e la schiavitù. L'abolizionismo femminile fa da contraltare alle prospettive di Tocqueville e di Beaumont perché, discutendo la convergenza tra diritti delle donne e abolizione della schiavitù e del pregiudizio di razza, apre orizzonti di emancipazione nuovi, che congedano i tentativi di ricomposizione all'interno del piano dell'universalità.

## § 1. Schiavitù, razza e famiglia.

Molto è stato scritto sulla cosiddetta "divisione dei compiti" a cui i due autori fanno riferimento rimandando ciascuno al volume dell'altro: nell'introduzione della *Democrazia* e nel capitolo sulle tre razze che conclude il primo volume, Tocqueville indica in *Marie* il testo da leggere per capire «i principali elementi del carattere americano» e «la posizione dei negri in mezzo alla popolazione bianca degli Stati Uniti»; nell'introduzione a *Marie*, Beaumont scrive che l'opera dell'amico Tocqueville «getta la luce più viva sulle istituzioni democratiche degli Stati Uniti»<sup>485</sup>. La divisione dei compiti è effettiva: Beaumont non si dedica all'analisi dei meccanismi che presiedono all'organizzazione delle strutture rappresentative e di governo degli Stati Uniti, che, invece, occupa la maggior parte del primo volume della *Democrazia*; allo stesso tempo, però, entrambi gli autori intendono lo stato sociale democratico come l'esito dell'azione combinata di leggi e costumi, che risultano quindi inscindibili. In entrambi i testi questa interconnessione è analizzata a partire dai costumi: in essi, e quindi nell'opinione e nella tradizione, il pregiudizio razziale trova lo strumento del suo rilancio al di là della cancellazione giuridica della schiavitù, a indicare l'irriducibilità della democrazia alle sue dinamiche rappresentative. Lo stesso vale per l'idea di femminilità bianca e i pregiudizi sulla donna nera<sup>486</sup>: l'opinione e i costumi del popolo che fa le

---

<sup>485</sup> DA 28 e 28n, 336n. M 4. Di questa divisione si trova traccia anche nella *Notice* bibliografica con cui Beaumont apre l'edizione critica delle opere dell'amico, curata insieme alla moglie Mary Mottley: «Mentre Alexis de Tocqueville era impegnato in uno studio approfondito sulle istituzioni americane, il suo compagno di viaggio [io stesso] era impegnato a raccogliere alcuni esempi di buone maniere che poi ha incorniciato, come meglio poteva, in un romanzo intitolato *Marie*!», in A. de Tocqueville, *Œuvres Complètes*, a cura di Mme de Tocqueville e G. de Beaumont, Michel Lévy frères, Paris, 1866, t. V, p. 28. Sul tema il riferimento principale è S. Drescher, *Tocqueville and Beaumont: a Rationale for Collective Study*, in Id., *Tocqueville and Beaumont on Social Reform*, Harper & Row, New York, 1968, pp. 201-217. Sulla questione anche S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, in *Beaumont*, p. 88, che ha fatto notare come lo schema della divisione del lavoro tra i due in base ai due binari di legge/costumi sia riduttivo.

<sup>486</sup> Da questo punto di vista sono importanti i frammenti inediti pubblicati da Beaumont nella prima edizione dei *Cahiers des Voyages* e poi raccolti da J-P. Mayer con il titolo *Sur la démocratie en Amérique (Fragments inédits)*, in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 13, No. 49, 3/1959, pp. 300-312. Particolarmente significativo il secondo frammento, p. 302: «Dopo una buona riflessione sui principi che fanno agire i governi, su coloro che li sostengono o li seguono; dopo aver passato molto tempo a calcolare attentamente l'influenza delle leggi, la loro relativa bontà e la loro tendenza, si arriva sempre al punto che al di sopra di tutte queste considerazioni, al di fuori di tutte queste leggi, c'è un potere superiore ad esse, ed è lo spirito e la morale del popolo, il suo carattere. Le migliori leggi non possono far funzionare una costituzione a dispetto della morale; la morale approfitta delle peggiori leggi. Questa è una verità comune, ma alla quale i miei studi continuano a riportarmi. È posto nella mia mente come punto focale, lo vedo alla fine di tutte le mie idee. Le leggi, tuttavia, aiutano a produrre lo spirito, la morale e il carattere del popolo. Ma in che proporzione?»

leggi sono irrimediabilmente bianchi e maschili, e come tali impediscono alla legge di operare come correttrice dei costumi e a questi di intervenire sulla legge. Mentre questo tema occupa la totalità del testo di Beaumont, che quindi valuta la democrazia e l'industria americana a partire da esso, Tocqueville, lo identifica – almeno in prima battuta – come una questione «che va oltre una immensa e completa democrazia»<sup>487</sup>.

Si tratta, quindi, non solo di una divisione del lavoro, ma di una differenziazione dei punti di vista necessari a comporre l'affresco degli Stati Uniti degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento: questo non significa che Tocqueville non veda la centralità della schiavitù e che Beaumont non riconosca la portata epocale della rivoluzione democratica, ma che per comprendere il permanere della schiavitù nella terra delle libertà il punto di vista di chi dà forma alle istituzioni e al mercato in quanto cittadino è insufficiente; ne servono almeno altri due, quello dell'emigrato francese che vede deluse tutte le speranze riposte nella nazione simbolo dell'eguaglianza e della libertà, e quello della donna di colore, destinata ad essere doppiamente esclusa dallo spazio della cittadinanza<sup>488</sup>. È lo stesso Beaumont, d'altronde, a sottolineare questa insufficienza indicando in essa l'origine della «dissidenza apparente» tra la sua opera e quella di Tocqueville: «considerando la società americana da punti di vista così diversi non abbiamo avuto bisogno di servirci degli stessi colori per dipingerla»<sup>489</sup>. Con le parole della storica afroamericana e femminista Nell Irving Painter, «per Beaumont, il virulento e violento pregiudizio nordico anti-nero ha fornito l'indice del carattere americano, non l'uguaglianza onorata da Tocqueville»<sup>490</sup>.

È necessaria una precisazione per quanto riguarda *Marie* e la sua rilevanza, a partire dalla poco considerata circolazione del romanzo negli Stati Uniti: *Marie* non arriva negli Stati Uniti nel 1958, e quindi all'alba del movimento per i diritti civili, come è stato scritto, perché la prima traduzione appare a puntate sulle colonne del *National Anti-Slavery Standard* – organo di stampa dell'American Anti-Slavery Society insieme a *The Liberator* di Garrison – tra il luglio e il novembre 1845<sup>491</sup>. La redazione del giornale è gestita da Lydia Maria Child, autrice del già citato *Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans* (1833), dell'opera in due volumi sulla storia delle donne del 1835 e di romanzi e racconti sulla vita nelle piantagioni e sui *mulâtres*, e dal marito, David Lee Child, che scelgono di dedicare una rubrica alla pubblicazione a puntate di romanzi

---

Questo è il grande problema che non può essere sottolineato a sufficienza. Credo che ci sia in queste cose un'esistenza permanente indipendente da esse», corsivi miei.

<sup>487</sup> DA 315.

<sup>488</sup> M 5: «è un fatto assolutamente strano che ci sia tanta schiavitù in mezzo a tanta libertà; ma ancora più anomala è la violenza del pregiudizio che separa la razza degli schiavi da quella dei liberi, vale a dire i negri dai bianchi».

<sup>489</sup> M 10.

<sup>490</sup> N. I. Painter, "Who We Are": Lawrence Levine as William Jamesian Pragmatist and as Gustave de Beaumont, in *The Journal of American History*, Vol. 93, 3/2006, pp. 767.

<sup>491</sup> Così scrive, ad esempio, Mario Tesini in *Gustave de Beaumont, l'amico di Tocqueville*, in *Beaumont*, p. 23.

sulla schiavitù<sup>492</sup>. William Garrison commenta la pubblicazione di *Marie* sullo *Standard* in una lettera del 25 luglio del 1845, giorno in cui esce il capitolo dedicato alle donne. Così Garrison: «il governo francese ha inviato qui, alcuni anni fa, una commissione per esaminare la nostra disciplina carceraria, composta da M. de Tocqueville e M. de Beaumont. Essi colsero l'occasione per esaminare anche il nostro governo e le nostre maniere; e [...] M. de Beaumont ha trasmesso le sue impressioni sulle ultime in un romanzo molto interessante, intitolato *Marie ou de l'esclavage aux Etats Unis*, che ha attraversato molte edizioni in Francia ma non è mai apparso in questo paese, a causa della sottomissione degli editori del nord agli schiavisti del sud. Questo lavoro sarà tradotto per lo *Standard* e apparirà in numeri settimanali nel reparto miscelaneo. È mirabilmente adatto a dissipare il degradante pregiudizio contro la razza, che è contemporaneamente causa ed effetto della schiavitù, e che forma la base di tutti gli ostacoli che dobbiamo incontrare»<sup>493</sup>.

Il romanzo di Beaumont, quindi, «ha preceduto e segnato una grande svolta» agli occhi di quella parte della critica statunitense che gli riconosce «un posto di notevole onore e significato» nella letteratura abolizionista: «pioniere del suo genere», scrive ad esempio Alvis Tinnin introducendo l'edizione americana del 1958, quello di Beaumont è «il primo romanzo abolizionista basato direttamente sull'esperienza nordamericana – [che] trattava l'intera questione della razza, distinta da quella della schiavitù»<sup>494</sup>. Anche se entrambi assumono il quadro di lettura dell'abolizionismo bianco dell'American Anti-Slavery Society e si confrontano con le posizioni interne a quel dibattito per definire il funzionamento sociale del pregiudizio di razza, per gli e le autrici abolizioniste di narrative e racconti sui *mulâtres* e gli effetti del pregiudizio razziale, Beaumont diventa, più di Tocqueville, un precedente almeno a partire dal 1845.

---

<sup>492</sup> I coniugi Child continuano a seguire le scelte redazionali anche quando smettono di guidare il giornale. Una lettera di Maria Weston Chapman, purtroppo parziale, fornisce alcune conferme e indicazioni sulle vicende editoriali di questa traduzione, che Lydia Maria Child avrebbe commissionato proprio a Maria Chapman, presumibilmente intorno al 1840: visti i legami di Chapman con l'abolizionismo europeo - in particolare con Harriet Martineau, che le chiederà di stendere un memoriale da allegare all'autobiografia - questa scelta non stupisce. Così Maria Weston Chapman: «chiedi a Miss Follen di portare, quando viene, un rotolo dello Standard che contiene la mia traduzione di Gustave de Beaumont». Miss Follen citata nella lettera è Eliza Lee Follen, poetessa e romanziera abolizionista, autrice, tra le altre opere, di *Sketches of Married Life* (1838). La lettera è consultabile su <https://archive.org/details/partiallettertou00chap4>. A confermare questa tesi è un'altra lettera, inviata da Anne Warren Weston alla sorella Deborah il 13 febbraio 1839: «prima che dica qualsiasi altra cosa [...] [ti chiedo di] portare a Boston, quando vieni, "Marie". Maria vuole che arrivi a Mrs. Child, che sta pensando di tradurlo per il bene della causa»; consultabile su <https://archive.org/details/lettertodeardebo00west65/page/n1/mode/2up>.

<sup>493</sup> W. L. Garrison, *The Letters of William Lloyd Garrison, Volume III: No Union with the Slaveholders: 1841-1849*, Harvard University Press, Harvard, 1974, lettera 120, p. 312. *Marie* fa parte dei testi che devono servire, nella prospettiva di Garrison, a incentivare la lettura dello Standard e la diffusione della causa contro la schiavitù; tra questi incentivi per il lettore c'è anche la pubblicazione di «una serie di articoli che racchiudono tutto ciò che è stato degno di nota nel soggiorno di H. G. e M. W. Chapman nell'isola di Haiti, luogo molto interessante per gli amanti della libertà e gli amici della razza umana. Questi appariranno settimanalmente, fino a quando non sarà stato fornito un buon grado di informazione sui costumi, le leggi, le istituzioni, la storia, il carattere, le risorse e le prospettive degli haitiani», in *ibidem*.

<sup>494</sup> A. Tinnin, *Introduction*, in G. de Beaumont, *Marie Or, Slavery in the United States*, The John Hopkins University Press, Baltimor/London, 1999, p. XXXIII. Cfr. anche N. Canaday, *The antislavery novel prior to 1852 and Hildreth's "The slave" (1836)*, in *CLA Journal*, Vol. 17, 2/1973, pp. 175-191, che inserisce Beaumont nella lista dei romanzi antischiavisti scritti prima de *La capanna dello Zio Tom*.



### § 1.1. «Tra gli schiavi non fioriscono alberi genealogici»<sup>495</sup>.

L'abolizionismo americano a cui Tocqueville e Beaumont fanno riferimento costruisce l'argomentazione contro la schiavitù a partire dalla definizione lockiana di individuo «industrioso, ordinato, indipendente e capace di autodominio», caratteristiche che dipendono dalla possibilità di stipulare contratti e di esercitare i diritti che ne derivano<sup>496</sup>. La distruzione del legame coniugale e della famiglia diventa una questione centrale dell'abolizionismo degli anni Trenta perché rappresenta, insieme all'assenza di proprietà e di salario, la negazione più evidente del *self-right* – del diritto a disporre di sé e del proprio corpo – fondamento dei diritti<sup>497</sup>. Con riferimento a questo tema bisogna considerare due questioni, la prima relativa alle critiche mosse da alcune abolizioniste all'istituzione matrimoniale, su cui si tornerà più avanti, e la seconda alla tensione, approfondita da Amy Dru Stanley, tra l'affermazione del diritto di sé per gli schiavi e le schiave e la subordinazione di queste ultime, in quanto donne, nella sfera familiare. Per gli abolizionisti bianchi come William Garrison, schiavitù significa cancellazione delle differenze naturali che rendono la famiglia una piccola società: in contrasto con i valori della maternità repubblicana, donne e uomini svolgono gli stessi lavori, la maternità è privata della sua funzione simbolica perché risponde alle sole necessità di mercato del piantatore e, poiché padri e figli non sono uniti da rapporti ereditari, i primi non esercitano alcuna dittatura domestica sui secondi. In sintesi, gli uomini schiavi sono privati del loro potere patriarcale e le donne sono tutto tranne che mogli e madri. Lo stupro, invece, così duramente condannato nella società bianca, prende il posto del matrimonio come principio d'ordine della società della piantagione<sup>498</sup>. All'interno di questa costruzione discorsiva, il venire meno della funzione sociale che la differenza sessuale assume nella società bianca è uno degli effetti della schiavitù: uomini e donne schiave sono sottoposti a

---

<sup>495</sup> F. Douglass, *My bondage and my freedom*, cit., p. 30.

<sup>496</sup> B. Casalini, *Nei limiti del compasso*, Mimesis, Milano, 2002, p. 102. Sul tema cfr. A. D. Stanley, *From bondage to contract*, cit., pp. 18 e ss, che tra le fonti cita anche una frase di Frederick Douglass: «Nel 1840 gli abolizionisti si erano divisi in fazioni che si scontravano su obiettivi e tattiche politiche; tuttavia, essi condividevano ancora l'opinione che la schiavitù annientasse i diritti a lungo associati al contratto. Il “catalogo infernale” redatto da Frederick Douglass nel 1849 elencava i torti della schiavitù da cui era fuggito: “Comprare e vendere, marchiare e flagellare gli esseri umani [...] per derubarli di tutte le giuste ricompense del loro lavoro [...] per cancellare l'istituzione del matrimonio”».

<sup>497</sup> A. D. Stanley, cit., p. 22 e 24: «il dibattito sulla schiavitù ha reso il matrimonio centrale come mai prima d'ora per la comprensione della libertà contrattuale. La vita domestica forniva un linguaggio per il conflitto settoriale, e il matrimonio una misura per la moralità dei sistemi sociali opposti. [...] Frederick Douglass condannò la difesa della schiavitù come “istituzione domestica”, protestando che questo “termine tenero e innocente” nascondeva il fatto che la realtà della schiavitù era “di abbattere le famiglie per la comodità degli acquirenti” e di sottoporre le schiave al “lavoro barbaro” dei dissoluti padroni di schiavi».

<sup>498</sup> A mostrare questa funzione ordinativa dello stupro, tra le tante, è Harriet Jacobs in *Vita di una ragazza schiava*, ma cfr. anche F. Douglass, *My bondage and my freedom* (1855), Yale University press, New Haven & London, 2014, p. 50: «la donna schiava è alla mercé dei padri, dei figli e dei fratelli del suo padrone» Sul tema A. Y. Davis, *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma, pp. 29-31; bell hooks, *Ain't I a woman*, pp. 30 e ss, che mostra come lo sfruttamento sessuale su larga scala delle schiave nere sia parte integrante, dal punto di vista storico e simbolico, della genealogia della maternità repubblicana e ricorda le parole di Eugene Genovese: «lo stupro significava, per definizione, lo stupro della donna bianca, non esisteva nessun inteso come stupro per la donna nera», in *ibi*, p. 35. Cfr. anche H. Carby, cit., pp. 20-40.

un dominio che li omologa sotto il segno del lavoro nella piantagione e della cancellazione dei differenti compiti interni alla famiglia<sup>499</sup>. Se la schiavitù è una macchina di desessualizzazione, un rapporto dispotico che cancella le differenze naturali da cui dipende l'azione di governo all'interno della famiglia, il ritrovato esercizio della libertà dopo l'affrancamento implica la restituzione della proprietà di sé, dei figli e delle mogli e la possibilità, per queste ultime, di essere madri e non semplici riproduttrici<sup>500</sup>.

Seguendo le indicazioni di Locke e degli attivisti dell'abolizionismo bianco, nella *Democrazia* Tocqueville scrive che schiavo è colui che, privo della proprietà di sé, di quella della moglie prevista dal principio di *coverture* e del potere sui figli, non può costituire una famiglia vera e propria perché «nella donna non vede nient'altro che la compagna passeggera dei suoi piaceri, ed i figli quando nascono sono suoi eguali»<sup>501</sup>. Richiamando il quarto paragrafo del *Primo trattato*, in cui Locke attesta l'insostenibilità degli argomenti di chi, come Filmer, ricorre ai testi biblici per sostenere che «siamo nati tutti schiavi e che dobbiamo continuare ad esserlo; che non c'è rimedio: siamo entrati contemporaneamente nella vita e nella schiavitù», Tocqueville scrive che lo schiavo «entra contemporaneamente nella servitù e nella vita»<sup>502</sup>: schiavo prima di nascere, egli incarna la condizione estrema di schiavitù che può risultare solo da una scorretta comprensione del potere, per la quale nessun uomo è nato libero<sup>503</sup>. Il potere paterno di stampo lockeiano non ha margini di applicazione da parte di chi è privato della proprietà di sé da cui la possibilità di costituire la cerchia familiare dipende; allo stesso modo i figli degli schiavi non sono propriamente tali perché non sono sottoposti al potere paterno e alla dittatura domestica<sup>504</sup>. La debolezza temporanea che legittima il temporaneo potere paterno è cancellata, e «il negro non ha famiglia» perché essa richiede la proprietà di sé, da cui dipende la possibilità di possedere beni mobili e immobili, di indicare i figli come propri e quindi di esercitare su di essi (e sulle mogli) un potere<sup>505</sup>. Va specificata una questione, relativa alla trasmissione materna della schiavitù e della razza che è al centro del testo di Beaumont e a cui, invece, Tocqueville fa riferimento in due casi: quando scrive che lo schiavo diventa tale prima di nascere perché spesso «lo si acquista

---

<sup>499</sup> Sul tema cfr. K. Hoganson, *Garrisonian abolitionists and the rethoric of gender (1850-1860)*, in *American quarterly*, Vol. 45, 4/1993, pp. 558-595, ma anche bell hooks, *Ain't I a woman*, cit.

<sup>500</sup> Sono le abolizioniste donne, bianche e nere, a mettere in discussione la linearità della desessualizzazione, facendo notare la specificità della condizione della schiava e mostrando come, al di là della «misura di equità sociale tra i sessi nell'area del lavoro» (bell hooks *Ain't I a woman*, cit., p. 45), su di lei patriarcato e razzismo agiscono congiuntamente.

<sup>501</sup> DA 316.

<sup>502</sup> J. Locke, *Primo Trattato*, § 4. DA 316.

<sup>503</sup> Sul tema B. Casalini, *Introduzione ai Two Treatises of Government*, in J. Locke, *I due trattati sul governo*, Pisana Libreria Universitatis Studiorum, Pisa, 2007, pp. 19-22.

<sup>504</sup> DA 316.

<sup>505</sup> Non è un caso che Locke, inserisca anche gli schiavi nelle relazioni subordinate unite sotto il governo domestico della famiglia, riconoscendo però la diversa relazione che li unisce al *pater familias*: se tra padri e figli c'è un legame naturale e tra padrone e servi un rapporto contrattuale, entrambi limitati, quello tra schiavi e padroni è un rapporto assoluto, che conferisce quell'anomalo potere di vita e morte che deve essere tolto al padre e al padrone democratico perché vengano definiti tali, cfr. J. Locke, *Secondo trattato*, §§ 85 - 86 e capitolo IV.

nel ventre della madre» e in un passaggio dedicato ai rapporti tra padroni e schiave presente nella *Democrazia*. Qui racconta di un padrone che si trova, ormai vicino alla morte, «in preda alle angosce della disperazione», immaginandosi i figli che aveva avuto con la sua schiava «trascinati di mercato in mercato, passare dall'autorità del padre sotto la verga di uno straniero»<sup>506</sup>. La scelta di sottolineare il delirio del padrone, privato della paternità, e di intenderlo come la vendetta della natura nei confronti «delle ferite inferte dalle leggi», senza fare cenno alla condizione della schiava, anch'essa privata della maternità, gli permette di escludere dalla trattazione lo stupro delle schiave e la sua funzione ordinativa dei rapporti patriarcali e razziali nella piantagione, e secondariamente il diritto di proprietà che il padrone esercitava sui figli delle schiave e che gli permetteva di venderli come merci preziose nei mercati<sup>507</sup>.

Lo stesso vale per la maternità, tanto che l'unico riferimento alla donna schiava nella *Democrazia* si trova in una parentesi narrativa in cui Tocqueville descrive le tre razze tutte insieme, mostrando le asimmetrie che le legano alla luce della mancata maternità: una donna nativa, una schiava e la figlia del padrone di quest'ultima camminano in un bosco e si avvicinano a un fiume in Alabama, dove Tocqueville sta riposando. La prima, con il suo «lusso barbarico», tiene per mano la bambina, e la prodiga di «carezze che potevano sembrare materne», mentre la schiava «vestita con abiti europei quasi a brandelli [...] acccolata davanti alla padroncina, spiando ogni suo desiderio, [...] sembrava divisa fra un attaccamento quasi materno», che è incapace di esprimere, «e un timore servile»<sup>508</sup>. La frustrazione della schiava, privata della possibilità di essere madre come lo è la donna bianca – che imita in tutto, perfino nell'abito – è la manifestazione dell'impossibilità di far valere l'affetto sui pregiudizi, la natura sulla legge<sup>509</sup>. Questo episodio suggerisce la traiettoria del ragionamento di Tocqueville: la possibilità di costituire una famiglia in cui valgano i principi bianchi coincide con la possibilità della liberazione della schiava, intesa come compiuta mimesi della padrona<sup>510</sup>.

Bisogna rilevare un ultimo elemento, relativo al ruolo della famiglia della piantagione nella definizione dei costumi: Tocqueville, infatti, critica l'educazione sudista, per mezzo della quale il figlio del padrone si convince di essere «nato per comandare e la prima abitudine che contrae è quella di dominare senza fatica»<sup>511</sup>. Violenza, irascibilità e impazienza sono gli effetti

---

<sup>506</sup> DA 316 e 357.

<sup>507</sup> A questo proposito, l'articolo IX del Black code della Louisiana decreta: «che i bambini nati dai matrimoni fra schiavi apparterranno al padrone della madre», in Pecchi, *cit.*, p. 22.

<sup>508</sup> DA 318-319.

<sup>509</sup> DA 319.

<sup>510</sup> bell hooks, *Ain't I a woman*, *cit.*, p. 43.

<sup>511</sup> DA 372. Questo è uno dei pochi temi su cui Harriet Martineau concorda con Tocqueville. Nel suo *Society in America* (1837) descrive così gli affetti dello stato sociale del sud sull'educazione dei bambini: «In un paese dove esiste la schiavitù il principio fondamentale, basilare e falso che il lavoro è umiliante, lascia nello spirito di un bambino un'impressione fatale»; «mi limiterò a segnalare due o tre particolarità che colpiscono lo straniero, in merito

dell'educazione al dominio assoluto del sud, mentre riflessività, pazienza e tolleranza caratterizzano gli uomini del Nord, abituati a dedicarsi in prima persona alle «cure materiali che il bianco disdegna nel sud» e a «trarre dall'egoismo individuale la felicità di tutti»<sup>512</sup>. Se è l'educazione a garantire la coerenza dei cittadini con la costituzione democratica della società, e se il modo di intendere il rapporto tra servi e padroni è l'esito della concezione i rapporti familiari, la differenza tra famiglie del Sud e del Nord investe direttamente il modo di pensare il rapporto tra singoli e società e l'esercizio del potere. Al Nord, le relazioni con i figli e con i servitori non sono assolute ma temporanee e gli uomini si abituanano a conoscere «esattamente il limite naturale» del loro potere<sup>513</sup>. Negli stati del Sud, invece, la resistenza ad abbandonare il modello produttivo della piantagione risponde al desiderio dei padroni di conservarsi come una classe separata, i cui costumi sono ormai degenerati; un desiderio che mina la famiglia e la società del Sud e rischia di rompere l'unità del corpo sociale americano, mettendo in pericolo l'Unione<sup>514</sup>. Il modello produttivo e sociale della piantagione «ha modificato il carattere degli abitanti del Sud dando loro abitudini differenti [...]; questa influenza si estende egualmente ai loro costumi» e rischia di frammentare il senso comune che permette alla società di esistere indipendentemente dal fatto di «riconoscere lo stesso capo e obbedire alle stesse leggi»<sup>515</sup>. Anche in questo caso, Tocqueville recepisce almeno parzialmente questioni che occupano il dibattito abolizionista, che considera la schiavitù la fonte della degenerazione delle donne e delle famiglie del Sud: parte attiva nella violenza contro gli schiavi e soprattutto contro le schiave, le *mistress* sono spesso descritte come *unwomanly* alla luce della condivisione del dominio con i mariti che le priva della caratura morale, una descrizione a cui le donne del Sud reagiscono in alcuni casi presentandosi come modelli ideali di femminilità<sup>516</sup>.

L'introduzione del vincolo matrimoniale tra schiavi è parte integrante di ogni progetto di abolizione perché la famiglia rappresenta il nucleo principale di educazione alla forma di libertà

---

all'educazione dei bambini americani negli Stati del Nord, dal momento che è chiaro che quelli che crescono in mezzo agli schiavi non hanno le stesse opportunità di conoscenza e di pace. Aracne editrice, Canterano, 2019, pp. 192 e 255.

<sup>512</sup> DA 373.

<sup>513</sup> DA 372.

<sup>514</sup> DA 342: «l'influenza della schiavitù si spinge ancora più lontano e penetra perfino nell'animo del padrone, imprimendo una particolare direzione alle sue idee e costumi». Il rischio di dissociazione dell'Unione americana non viene solo da parte dei ceti dirigenti del sud, ma anche dagli abolizionisti del nord. Cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 89.

<sup>515</sup> DA 372 e 368; cfr. anche DA 373: «la schiavitù non attacca dunque direttamente la confederazione attraverso gli interessi, ma indirettamente attraverso i costumi». In queste righe in cui Tocqueville definisce la società come l'articolazione di interessi comuni, opinioni, valori che eccedono la rappresentanza politica fornita dal potere, come altri passaggi, quale quello in DA 215 in cui definisce il governo come «un male necessario», il testo *Common Sense* di Thomas Paine. Sul tema si esprime in modo analogo Beaumont in M 181.

<sup>516</sup> H. Carby, *cit.* ha identificato nella donna del Sud un ulteriore modello di femminilità americana del XIX secolo; cfr. anche C. Hoganson, *cit.*, pp. 580 e ss. Sul tema cfr. anche infra § 5. Esempio, da questo punto di vista, il carteggio tra Lydia Maria Child e Margaretta Mason, moglie di uno schiavista, pubblicato nel 1860 dall'American Anti-Slavery society. Ma sul tema si veda C. Clinton, *The Plantation Mistress: Woman's World in the Old South*, Pantheon Books, New York, 1983.

mediata dalla ragione, grazie alla quale è possibile distinguere «un'obbedienza volontaria da una vergognosa soggezione»; l'*apprentissage* si concretizza nella comprensione del rapporto tra libertà e obbedienza che presiede al funzionamento della democrazia e che consente di contrapporre la libertà del rivoltoso a quella dell'individuo razionale, squalificando la rivolta scomposta degli schiavi come manifestazione della loro incapacità di vivere liberi<sup>517</sup>. Implicita, nel ragionamento di Tocqueville, è la contraddizione tra la supposta «vergognosa soggezione» del nero remissivo e i sempre più frequenti atti di disobbedienza nera che attraversano il mondo atlantico; il matrimonio e la famiglia rappresentano una risposta possibile a quella disobbedienza perché fungono da spazi di formazione del nero alla libertà e da strumenti di contenimento del processo destabilizzante che scuote gli Stati Uniti e le colonie francesi, pericoloso per il carattere *democratico* che lo anima.

Per descrivere il funzionamento della schiavitù Beaumont si esprime in modo analogo, e richiama l'argomento della *Declaration of sentiments* sottoscritta dall'American Anti-Slavery Society nel 1833: lo schiavo è «una merce nel commercio, superiore alle altre» – «marketable commodities», nella *Declaration* – e in quanto tale non ha «né nascita, né matrimonio, né morte», perché la *legge* ha provveduto a privarlo dei diritti politici e civili «del cittadino, del padre, del marito»<sup>518</sup>. Ne deriva, nuovamente, l'esclusione assoluta e reciproca di famiglia e schiavitù, che Beaumont affronta in tutta la sua ampiezza: «il figlio del negro appartiene al suo padrone, come i frutti della terra appartengono al proprietario del suolo. Gli amori dello schiavo non lasciano più tracce nella società civile di quelle delle piante nei nostri giardini. [...] il bambino nato in schiavitù ha della famiglia la stessa idea che ne hanno le bestie; [...] i rapporti toccanti tra madre e figlio, figlio e padre, fratello e sorella non hanno per lui nessun senso né moralità. Non si sposa, perché essendo la proprietà di altri non può darsi a nessuno»<sup>519</sup>. Leggi e costumi concorrono a sancire l'arbitrarietà su cui si basa l'equivalenza tra lo schiavo e la cosa: se per i bianchi vale «da

---

<sup>517</sup> DA 317.

<sup>518</sup> M 106 e 344.

<sup>519</sup> M 106-107. La *Declaration of sentiments* dell'American Anti-Slavery Society del 6 dicembre 1833 recita: «coloro per la cui emancipazione ci sforziamo di emanciparci - che attualmente costituiscono almeno un sesto dei nostri connazionali - sono riconosciuti dalla legge, e trattati dai loro simili, come merci commerciabili, come oggetti e beni, come bestie brute; sono saccheggianti quotidianamente dei frutti del loro lavoro senza rimedio; non godono di alcuna protezione costituzionale o legale contro gli oltraggi licenziosi e omicidi contro le loro persone; e sono spietatamente strappati - la tenera bambina dalle braccia della frenetica madre, la moglie addolorata dal marito in lacrime - in base al capriccio o al piacere di tiranni irresponsabili». In queste righe è richiamato uno dei passaggi più rilevanti del *Secondo Trattato* di John Locke, in cui l'autore inglese individua nel rapporto di lavoro tra servo e padrone ciò che mette il secondo nella condizione reclamare come sua proprietà ciò che il servo ha prodotto lavorando la terra, cfr. J. Locke, *Secondo trattato*, cit. § 28: «L'acquisizione di questa o quella parte non dipende dal consenso espresso di tutte le persone che hanno diritto alla terra in godimento comune. Così, l'erba che il mio cavallo ha mangiato, i tappeti erbosi che il mio servo ha tagliato, il minerale che io ho scavato in un luogo sul quale ho diritto in comune con altri, divengono mia proprietà senza l'assegnazione e il consenso di alcuno. Il lavoro che mi apparteneva, rimuovendoli da quello stato comune in cui si trovavano, ha stabilito la mia proprietà su di essi»; cfr. *ibidem*, § 85: «gli schiavi, invece, sono proprietà del padrone al pari del cotone che raccolgono nella piantagione perché «avendo, per così dire, perso i diritti sulla loro vita e, con essi, la loro libertà, [...] e, nella loro condizione di schiavitù, non essendo in grado di acquisire alcuna proprietà, non possono essere considerati parte della società civile».

sovranità delle leggi», basata sulla «teoria dell'eguaglianza», i neri, liberi o schiavi, sono esclusi esplicitamente dall'alveo degli eguali; mentre i secondi sono oggetto di una morale «al servizio dell'oppressione», che implica «costumi pubblici [...] crudeli, barbari e tirannici», la morale valida per i bianchi è «a servizio della libertà»<sup>520</sup>. Viaggiando negli stati liberi dell'Unione, il protagonista del romanzo di Beaumont, Ludovic, si rende conto che il pregiudizio di razza – che della schiavitù è il principio e la conseguenza allo stesso tempo – è «potente e inflessibile, diffuso in tutte le classi, accettato da tutti, domina la società americana, [...] schiaccia le sue vittime senza riserve, senza pietà, senza rimorsi» e agisce come un sovrano, dettando per la popolazione nera le condizioni di un'esistenza misera e fatta di vergogna, «forse peggiore della schiavitù»<sup>521</sup>. Così l'opinione pubblica si rivela essere «il più crudele di tutti i tiranni» quando persegue i neri, perché «il popolo che odia i negri è quello che fa le leggi» e che governa in preda a questo odio; le leggi che vietano i matrimoni misti al Sud e li limitano al Nord e l'applicazione differenziale delle leggi, anche nei casi in cui la legislazione è la stessa per neri e bianchi, sono esempi tangibili dell'interruzione del circolo virtuoso che permette ai legislatori di correggere i costumi<sup>522</sup>.

Questa continuità tra schiavitù e razza chiama in causa la natura industriale dell'istituzione particolare, elemento marginale nella lettura di Tocqueville, su cui Beaumont, invece, insiste ripetutamente e che risulta particolarmente significativo nel momento in cui si guarda a *Marie* assumendo l'analisi del modello di socializzazione della donna bianca a punto di partenza della critica allo spirito industriale americano. Per Beaumont, infatti, è la natura industriale e razziale della schiavitù americana a differenziarla dalla quella antica: il padrone ha bisogno degli schiavi perché sono gli strumenti necessari a svolgere «la sua impresa industriale», lo sfruttamento della terra, e per questo deve esercitare su di loro «la tirannia più fredda e più intelligente mai esercitata» – esemplificata dalle punizioni sugli schiavi che resistono o fuggono, applicate tenendo conto degli interessi economici dei padroni<sup>523</sup> – commisurata alle sue necessità produttive; al Nord come al Sud, è lo spirito calcolatore degli americani ad agire dettando i tempi e i modi del lavoro per «ottenere dallo schiavo il massimo del lavoro possibile [...] spendere il meno possibile per nutrirlo»<sup>524</sup>. Se è vero che la cancellazione della schiavitù causerà «una perturbazione immensa negli interessi materiali» del popolo americano, che «perderà entro breve una branca della sua industria», proprio l'abolizione della schiavitù consente di «costituire una classe inferiore» di affrancati sulla quale continua ad agire la messa a valore della razza come

---

<sup>520</sup> M 133.

<sup>521</sup> M 130.

<sup>522</sup> M 139, 140 e 133, dove Beaumont parla degli schiavi come di una classe che viene governata da una diversa legislazione e punita in modo differente.

<sup>523</sup> M 352-353.

<sup>524</sup> M 362, ma anche 361: «non è mai un oggetto di ostentazione [come era per gli antichi], ma uno strumento utile nelle sue mani [del padrone]. [...] il negro non serve che agli interessi materiali dell'Americano».

strumento di organizzazione sociale: il lavoro salariato necessario a superare *l'ostacolo eterno* si rivela, quindi, insufficiente<sup>525</sup>. A facilitare la costituzione della classe inferiore di lavoratori a basso costo sono di nuovo i costumi, che impediscono ai neri l'esercizio dei diritti civili e politici che conseguono alla libertà e fanno valere una divisione razziale del lavoro all'interno del mercato degli interessi sociali: «il negro emancipato non diventa un rivale per gli americani nel commercio o nell'industria. Può essere una di queste due cose: un mendicante o un domestico; le altre carriere gli sono vietate dai costumi»<sup>526</sup>. L'affrancamento istituisce una condizione di «libertà apparente», in cui il nero «ha dell'uomo libero solo il nome», rivelando che libertà e schiavitù non descrivono due condizioni semplicemente contrarie<sup>527</sup>. Il fatto che di questa classe di domestici facciano parte anche le donne nere mostra che anche il matrimonio è insufficiente a scardinare l'azione sociale del pregiudizio razziale: l'esistenza sociale dei neri e delle donne, bianche e nere, è interconnessa e comandata dallo spirito industriale, obiettivo critico che trova nelle leggi e nei costumi gli strumenti della sua organizzazione.

## § 1.2. L'immagine del nero mite e la soggettività politica nera.

L'equivalenza tra schiavo e proprietà è funzionale anche a perpetuare l'immagine del nero come infante, mite e remissivo – tra i principali bersagli della critica abolizionista nera – e proprio rispetto a questo tema si deve registrare un primo rilevante scarto tra i due autori. Tutte le riflessioni di Tocqueville sulla schiavitù sono segnate da un'ambivalenza che esplode definitivamente nel momento in cui è chiamato a intervenire nel dibattito parlamentare sull'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi<sup>528</sup>: anche se l'immagine del nero mite continua a fornire il quadro di lettura principale, «non è tuttavia possibile fare a meno di registrare all'interno della riflessione tocquevilliana, la consapevolezza di elementi che eccedevano tale

---

<sup>525</sup> M 380 e 111. A indagare l'abolizione della schiavitù alla luce delle sue ripercussioni propriamente industriali sarà poi Marx nei suoi scritti americani, riconoscendo nella schiavitù dei neri negli Stati Uniti un ingranaggio dello sviluppo globale del capitale, «una schiavitù puramente industriale - la quale senz'altro scompare e diventa incompatibile con lo sviluppo della società borghese, [ma] la presuppone» (in K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 185). Marx ha letto *Marie*, che richiama ne *La questione ebraica* (Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 53-54) per spiegare il nesso tra emancipazione politica e religiosa negli Stati Uniti. Sul rapporto tra schiavitù, emancipazione e democrazia all'alba della guerra civile in Marx cfr. M. Battistini, *Tra schiavitù e free labor*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi (a cura di) *Global Marx*, Meltemi, Milano, 2020, pp. 297-318.

<sup>526</sup> M 113, ma cfr. anche M 131: «l'esercizio di tutti questi diritti gli è negato, ed è difficile che possa ottenere una posizione sociale superiore alla domesticità» e 387: «la domesticità è la condizione del maggior numero dei negri liberi».

<sup>527</sup> M 113 e 131. In M 181, Beaumont parla esplicitamente di «diritti dei padroni» e del colore bianco come «una vera nobiltà».

<sup>528</sup> D. Letterio, *Une Révolution inévitable. Tocqueville e l'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi*, in *Il pensiero politico*, vol. 39, 3/2006, p. 401-437. Il tema sarà trattato nel capitolo 3.

rappresentazione»<sup>529</sup>. Si tratta di un'ambivalenza duplice, che riguarda tanto la democrazia come tendenza storica inarrestabile, che condurrà inevitabilmente all'abolizione della schiavitù, quanto il diffondersi delle rivolte degli schiavi nelle piantagioni che, da Saint Domingue in poi, rischiano di dettare i tempi e i modi della cancellazione dell'istituzione particolare a danno dei padroni, rendendo così evidente la fallacia interna alla pretesa universalità dei diritti individuali come argine ai questi movimenti eccedenti. Al netto di questa consapevolezza, a differenza di quanto accade nell'opera di Beaumont, il punto di partenza del ragionamento di Tocqueville rimane l'immagine del nero costantemente teso alla mimesi del bianco, «l'uomo per eccellenza»<sup>530</sup>. A differenza del nativo, emblema della libertà incoercibile che rifiuta la civilizzazione europea e si vota alla cancellazione per mano di quest'ultima, il nero aspira ad essere come il bianco, «fa mille sforzi inutili per introdursi in una società che lo respinge; si piega ai gusti dei suoi oppressori, adotta le loro opinioni e aspira, imitandoli, a confondersi con loro»<sup>531</sup>. Privato della memoria dei costumi dei padri, abituato a identificare sé stesso con la schiavitù, il nero «ha imparato solo a sottomettersi o ad obbedire» e, convintosi di appartenere ad una razza inferiore, «in ognuno dei suoi lineamenti scopre una traccia della schiavitù e, se lo potesse, consentirebbe con gioia a ripudiarsi tutto intero»<sup>532</sup>.

Tocqueville definisce *dittatura domestica* il potere continuo e assoluto del padrone sullo schiavo, la stessa espressione usata per indicare il potere temporaneo del padre sull'infante, e stabilisce un parallelismo che suggerisce l'idea che il nero sia stato reso incapace di ogni azione propriamente politica: la dittatura domestica dei padroni sugli schiavi non termina per mezzo della *resistenza*, perché «lo schiavo è un servitore che non discute e si sottomette a tutto senza mormorare; talvolta assassina il suo padrone *ma non gli resiste mai*»<sup>533</sup>. Al contrario di quanto avviene tra padre e figlio, dove l'assenza di lotta è motivata dal reciproco riconoscimento della parità come esito naturale della relazione, nel caso degli schiavi questa assenza dipende dal fatto che la loro condizione è l'esito di una sconfitta che li ha privati del diritto sulla loro vita e della qualifica di individui. Per questo è impossibile cancellare la dittatura domestica se non per mezzo dell'assassinio, sottratto ai codici della resistenza classicamente intesa a causa dell'origine

---

<sup>529</sup> D. Letterio, *Une Révolution inévitable*, cit., p. 414. Ma cfr. anche F. Gallino, *All but the form is serious. Slavery, racism and democracy in Gustave de Beaumont's Marie*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Vol. 53, Giugno 2019, pp. 93-116.

<sup>530</sup> DA 316.

<sup>531</sup> DA 317. Si tratta dell'immagine del nativo come *libertas* che fa da contrappunto - e da pretesto - alla costruzione della sovranità politica nella modernità, *imperium*, entrambe raffigurate nel frontespizio del *De cive* di Thomas Hobbes. Sulla declinazione di questo tema in Beaumont e Tocqueville cfr. S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, in *Beaumont*, p. 93.

<sup>532</sup> DA 317-318.

<sup>533</sup> DA 372.



coercitiva, non consensuale, di quel potere<sup>534</sup>. In entrambi i casi la dittatura domestica si esercita su un soggetto che non è propriamente tale, che non conosce i diritti naturali e non è grado di esercitarli, ma nel caso degli schiavi essa non ha per obiettivo l'educazione al riconoscimento di questi diritti, ma piuttosto l'esclusione perpetua da essi. L'eternità della dittatura domestica e la privazione dell'esercizio del potere paterno sui figli, sottoposti come il padre al potere dispotico del padrone, precludono allo schiavo l'accesso alla virilità che definisce il cittadino americano. Il potere sugli schiavi non è assimilabile al *natural government* paterno e nemmeno al rapporto istituito per mezzo del contratto lavorativo, ma è piuttosto il potere che è in grado di escluderli entrambi: non c'è consenso alla base dell'obbedienza dello schiavo, ma paura, che genera un rapporto dispotico da cui si può uscire non resistendogli, ma esprimendo un radicale rifiuto. Anche in questo caso, quindi, l'assenza di famiglia e di salario concorrono a definire lo schiavo, identificato con una cosa, incapace di esprimere la libertà che dà nuove basi all'ordine politico ma quella destinata, invece, a destituire la dittatura domestica uccidendo il padrone.

In queste pagine della *Democrazia* risuonano le parole di Poinsett riportate nei *Quaderni*, il quale dice di non condividere «le paure che la moltiplicazione dei neri fa nascere rispetto alla sicurezza della razza bianca» perché «mai una rivolta di schiavi avrà successo»<sup>535</sup>. È un'affermazione che rivela la paura suscitata dalle recenti rivolte, come quella di Nat Turner che ha portato alla morte di 70 padroni, ma che muove anche dalla convinzione che gli schiavi non siano dotati dei mezzi intellettuali e materiali necessari a innescare un processo di ribellione su larga scala, e che se anche li possedessero, proprio questi mezzi suggerirebbero loro di rinunciare a ogni tentativo: «se dovessero diventare sufficientemente saggi da combinare i loro mezzi e creare una lega formidabile, lo saranno tanto da vedere che, nella condizione in cui sono, non possono sperare nella vittoria finale»<sup>536</sup>. Riducendo la ribellione dello schiavo all'assassinio e all'irrazionalità, Tocqueville circoscrive a pochi casi isolati la rivolta e la priva del suo valore politico: partendo dal presupposto che solo tra eguali è possibile resistere a chi viola i termini del contratto che prescrive l'obbedienza, con l'obiettivo di ripristinare l'ordine infranto, l'assassinio del padrone è l'unica arma rimasta a chi è stato privato della possibilità di resistere. Per questo motivo, per Tocqueville, il vero pericolo è rappresentato dai neri affrancati, che si trovano, almeno astrattamente, nella condizione di mettere in campo quei mezzi e quell'intelligenza.

La lettura di Beaumont è differente: l'autore mette al centro della descrizione dello schiavo proprio l'impossibilità di ridurlo a cosa, mostrando che anche senza «da pietà filiale, il sentimento

---

<sup>534</sup> Non c'è resistenza nel senso dell'appello al cielo lockeiano, che si configura all'interno della sfera propriamente politica istituita dal contratto e che ha «una funzione eminentemente ordinativa [...] mira a chiudere lo “stato di guerra” ripristinato da chi detiene il potere in modo tirannico» (R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 56, ma cfr. anche *ibi*, p. 67). Cfr. J. Locke, *Secondo trattato*, cit., §§18- 24.

<sup>535</sup> CV, p. 133.

<sup>536</sup> CV, pp. 132-133.

paterno e la tenerezza coniugale», l'uomo, e nello specifico l'amore per la libertà che gli è proprio, non può essere cancellato. Il dialogo tra i tre personaggi maschili del romanzo, Nelson, Georges e Ludovic, per mezzo del quale Beaumont riassume i tratti principali della schiavitù, assume a punto di partenza questa frase: «la razza nera è disprezzata in America perché è una razza di schiavi; è odiata perché aspira alla libertà»<sup>537</sup>. La centralità assegnata all'aspirazione dei neri alla libertà è in una certa misura inedita: l'identificazione completa dello schiavo con un bene mobile – scrive Beaumont – è fallace perché l'uomo continua a costituire l'eccedenza che nemmeno le leggi e i costumi che regolano la schiavitù sono in grado di governare. Digesti e Codici alla mano, Beaumont fa notare che nel passaggio «dall'interdizione dei diritti civili a quella dei diritti naturali» il tentativo di «materializzare» lo schiavo si scontra «gli elementi morali che niente può distruggere»<sup>538</sup>. Questi elementi morali hanno due facce, tra loro interconnesse, quella della vita reale nella piantagione – e principalmente dei rapporti tra sessi e della materialità del lavoro – e quella dell'amore della libertà che si esplicita nella ribellione. Pur negando allo schiavo la possibilità di sposarsi – dice Beaumont – «qualsiasi nome si dia ai suoi rapporti con una donna, questi rapporti esistono» e sono in realtà incentivati perché «sono una parte della fortuna del padrone, perché ogni bambino che nasce è uno schiavo in più»<sup>539</sup>. Allo stesso modo l'abbruttimento finisce «dove comincia l'interesse del padrone», che a un certo punto deve slegare lo schiavo perché ha bisogno del suo lavoro, come ha bisogno del «poco di intelligenza del negro, perché è questa intelligenza a definirne il prezzo», a stabilire il suo valore sul mercato; inoltre il padrone «intrattiene con lui dei rapporti personali che sono l'oggetto stesso della servitù, e lo schiavo, al quale è proibita ogni vita sociale, è tuttavia costretto, per servire il suo padrone, ad entrare in relazione con un mondo in cui [...] è comunque chiamato ad assumersi la responsabilità morale che appartiene agli esseri intelligenti»<sup>540</sup>. Unendo l'incoercibile aspirazione dei neri alla libertà e i differenti modelli abolizionisti, Beaumont dipinge la schiavitù come un sistema fragile che ha nei suoi principi i suoi limiti: è necessario ridurre al minimo l'istruzione dello schiavo e la possibilità di seguire le funzioni religiose, e quindi attaccare «la perfettibilità, la più nobile delle facoltà umane», ma non si può escludere completamente l'intelligenza e i rapporti che lo legano al padrone, e impedire che usi l'intelligenza «per rompere le sue catene»<sup>541</sup>. È necessario che schiavi e schiave si relazionino tra loro perché i loro figli sono merce preziosa, ma come si può fare sì «che ci sia una madre e dei bambini, un padre e dei figli, dei fratelli e delle

---

<sup>537</sup> M 106.

<sup>538</sup> M 345.

<sup>539</sup> M 345. Sullo scarto che questa diversa considerazione dello schiavo segna tra Tocqueville e Beaumont cfr. F. Gallino, «*All but the form is serious*». *Slavery, racism and democracy in Gustave de Beaumont's Marie*, in *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, Vol. 53, 2019, pp. 93-116.

<sup>540</sup> M 349.

<sup>541</sup> M 347.

sorelle, senza affetti e interessi di famiglia»<sup>542</sup>. Lavoro e affetti familiari, anche se non codificati come tali, rimangono i principali ambiti di esercizio della libertà di ogni uomo, anche se schiavo: anche se i proprietari di schiavi si sforzano di soffocare gli elementi morali, di bloccare le facoltà che sostengono «l'amore per la libertà», «l'uomo non è ancora stato del tutto distrutto»<sup>543</sup>.

Nel momento in cui la sua abolizione e la diffusione di pratiche di resistenza quotidiana nelle piantagioni ne mettono in discussione il principio e le conseguenze, la schiavitù si conferma come «spazio di definizione dei concetti politici americani», come accaduto nella lotta contro la Corona inglese<sup>544</sup>: tra i tanti esempi ci sono la fuga dalle piantagioni, gli atti di sabotaggio quotidiano, ma anche l'atto estremo delle schiave di uccidere figli e figlie per liberarle dalla schiavitù<sup>545</sup>. Nessuna di queste pratiche trova esplicitamente spazio nell'analisi di Tocqueville, che preferisce concentrarsi sul tema dell'apprendistato e sulle proposte avanzate dall'alto proprio per ribadire la coincidenza tra nero remissivo e un nero irresponsabile, destinato a fare un uso della libertà inadeguato ai canoni liberali, incapace di tradurre la libertà in una resistenza politicamente rilevante. Beaumont, invece, esplicita che i fragili equilibri che strutturano la piantagione sono continuamente minati dalla rivolta dello schiavo, di cui riconosce la costanza e le diverse modalità – fuga, rifiuto del lavoro, omicidio del padrone – tanto da far notare che «la società si arma di tutti i suoi rigori [...] per punire il sentimento più naturale e inviolabile dell'uomo, l'amore per la libertà», che permane anche se «la legge si sforza di degradare lo schiavo».

Lo schiavo fuggiasco è l'emblema di questa sfida e del valore politico che Beaumont assegna alle azioni dei neri, perché sviluppa «un istinto di dignità gli fa odiare la servitù; un istinto ancora più

---

<sup>542</sup> M 344-345.

<sup>543</sup> M 348.

<sup>544</sup> Sul tema cfr. B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge/London, 1992, pp. 232-246. Dopo aver riportato alcune frasi di John Adams e John Dickinson che si definiscono schiavi dell'Inghilterra, Bailyn scrive: «la schiavitù come concetto politico aveva un significato specifico che una generazione successiva avrebbe perso. Per gli americani del XVIII secolo significava [...] "una forza posta sulla natura umana, con la quale un uomo è obbligato ad agire, o a non agire, secondo la volontà arbitraria e il piacere di un altro"; significava, scrisse un pamphleteer successivo, "essere completamente sotto il potere e il controllo di un altro per quanto riguarda le nostre azioni e proprietà"».

<sup>545</sup> L'espressione è tratta da E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., p. 103. Sul tema J. H. Franklin, L. Schweninger (a cura di), *Runaway slaves. Rebels on the plantation.*, Oxford University Press, 2000 e A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation 1492-1838*, cit., ma anche *The patriarchal institution*, cit., pp. 10-15, 20-21, 25-26 in cui Child riporta alcuni annunci recanti le ricompense per chi riporta, vivi o morti, gli schiavi fuggiaschi nelle piantagioni. Nelle stesse pagine si trovano anche gli annunci di vendita, soprattutto delle giovani schiave donne con figlie e il racconto, datato 1853, di una schiava che, di notte, uccide i suoi quattro figli per sottrarli alla vendita nei mercati di schiavi (*Ibi*, p. 20). Esempio, in questo senso, la vicenda di Margaret Garner, che uccide le sue figlie e cerca di uccidere sé stessa nel momento in cui si rende conto che il tentativo di fuga dalla piantagione sarebbe fallito: nella sua testimonianza, riportata dalla figlia Alice Stone Blackwell, Lucy Stone, che aveva assistito alla scena descrive così la scelta di Garner: «non fu colta da una folle disperazione, ma la guidò quella calma determinazione secondo la quale, se non avesse potuto trovare la libertà qui, la avrebbe trovata tra gli angeli», A. Stone Blackwell, *Lucy Stone: Pioneer of Women's Rights*, Little Brown, Boston 1930, p. 183. Frantz Fanon ha messo in luce l'importanza del suicidio del nero durante la schiavitù, come paradossale forma del suo riconoscersi come uomo o donna, al punto da scrivere, in *Pelle nera maschere bianche* (ETS, Pisa, 2015, p. 196n), di aver sempre voluto dedicare uno studio specifico al tema.

nobile gli fa amare la libertà. È stato incatenato; ma ha rotto le catene, ed è libero, cioè *in uno stato di aperta ribellione contro la società e le leggi che lo hanno reso schiavo*<sup>546</sup>. La guerra tra lo schiavo e la società si riaccende ogni qual volta il primo agisca seguendo l'istinto della libertà – esemplificato dalla fuga – in cui si compendia la tensione fra obbedienza e ribellione; essere libero, agire come un uomo, significa nel caso dello schiavo ribellarsi alla legge che ha provveduto a creare «due esseri di natura completamente differente», sostituendo l'arbitrarietà completa alla reciprocità che presiede ai rapporti tra uguali<sup>547</sup>. Beaumont fa pronunciare a Georges, figlio mulatto di Nelson, un discorso che mostra il fallimento di ogni tentativo, legislativo e non, di fare dello schiavo una cosa. L'argomentazione di Georges, che vale la pena riportare per intero, muove dalla critica alle prime teorie sull'inferiorità naturale dei neri, poi sistematizzate da Morton in *Crania Americana* (1839) ed è declamata come un manifesto programmatico in cui l'eccedenza umana, prima descritta analiticamente, prende corpo<sup>548</sup>: «vi siete sbagliati, non avete misurato in modo corretto: c'è uno squarcio nel cervello di quel bruto che vi è sfuggito, e che contiene una facoltà potente, quella della vendetta... di una vendetta implacabile, orribile, ma intelligente... Se vi odia, è perché il suo corpo è dilaniato dai vostri colpi e la sua anima è ferita dalle vostre ingiustizie... È così stupido da odiarvi? Il migliore tra gli animali ama la mano crudele che lo colpisce, e gioisce della sua schiavitù... Il più muto tra gli uomini, quel *negro muto*, incatenato come una bestia, è libero nel pensiero, e la sua anima soffre nobilmente come quella del Dio morto per la libertà del mondo. Si sottomette, ma ha la coscienza dell'oppressione; il suo corpo solo obbedisce; la sua anima si ribella. Sta strisciando! sì... da due secoli striscia ai tuoi piedi... un giorno si alza, ti guarda in faccia e ti uccide. Dite che è crudele, ma dimenticate che ha passato la sua vita a soffrire e ad odiare! Ha un solo pensiero: la vendetta, perché ha avuto un solo sentimento: il dolore»<sup>549</sup>. In queste righe Beaumont richiama l'argomentazione con cui

<sup>546</sup> M 348 e 346n. Il riferimento esplicito è alla fuga dalle piantagioni e alle leggi contro gli schiavi fuggitivi emanate negli stati del Sud, cfr. anche M 347 e 348: «tutte le forze sociali sono messe in gioco per catturare il negro fuggito».

<sup>547</sup> M 349-350

<sup>548</sup> Con *Crania Ameircana* si inaugura la stagione del razzismo scientifico e biologico che trova in Arthur de Gobineau il suo esponente francese di spicco, con la pubblicazione dell'*Essai sur l'inégalité des race* nel 1853. Tocqueville, Beaumont e Gobineau sono legati da un'amicizia ventennale e da una collaborazione politica, che fa di Tocqueville il garante della brillante carriera politica di Gobineau, testimoniata da un lungo carteggio pubblicato in Italia con il titolo *Del razzismo* (Donzelli, Roma, 2008). In questo carteggio di trovano anche le dure lettere in cui Tocqueville sconfessa la teoria di Gobineau (lettere 46, 47, 48, 49, 52) dicendo esplicitamente «vi confesso che, dopo aver letto la vostra opera io resto come prima all'estremo opposto di queste dottrine» (*ibi*, p. 136); nella lettera 52, *ibi*, p. 144-145, riporta che Beaumont muove le sue stesse obiezioni. Al centro delle critiche di Tocqueville è sia il fatalismo della prospettiva di Gobineau, che intende le razze come insiemi gerarchizzati che devono rimanere puri per non degenerare (in *ibi*, pp. 136-137), sia il pericolo sociale che produrrebbero queste false dottrine nelle mani delle folle. Il passaggio più rilevante è di poco successivo, quando Tocqueville stabilisce la correlazione tra le dottrine di Gobineau e il permanere della disuguaglianza, a dimostrazione dell'importanza che la *mixité* conserva per l'autore: «Quale interesse ci può essere a persuadere dei popoli vili, che vivono nella barbarie, nella mollezza o nella schiavitù, che, essendo tali per la natura della loro razza, non possono nulla per migliorare la loro condizione [...]? Non vedete che dalla vostra dottrina derivano tutti i mali che l'ineguaglianza permanente produce, l'orgoglio, la violenza, il disprezzo dei propri simili, la tirannia e l'abiezione sotto tutte le forme?».

<sup>549</sup> M 110, corsivo mio.

l'abolizionismo nero contraddice chi, come Tocqueville, tenta di negare il valore politico delle rivolte degli schiavi, esemplificato pochi anni dopo nell'autobiografia di Frederick Douglass: lungi dall'essere un episodio privo di rilevanza politica, nato dalla disperazione e dalla mancanza di strumenti, l'assassinio del padrone rovescia la dinamica di guerra che ha reso lo schiavo tale. Non c'è «negro muto» che sia tale, anzi: vendetta e dolore fanno dello schiavo un uomo cosciente dell'oppressione che subisce e fanno nascere in lui l'amore della libertà, e l'uccisione del padrone è espressione del radicale rifiuto di quell'oppressione, è esercizio di libertà e affermazione della propria umanità. L'azione dello schiavo descritta da Beaumont è *politica* perché è affermazione di umanità, di libertà e di eguaglianza radicali, connaturate alla ribellione: la cancellazione della relazione di potere assoluto non è ridotta al gesto disperato, ma inserita nel quadro complesso della politica nera, nel «common wind» che soffia tra le piantagioni del Sud, le periferie del Nord e le colonie dei Caraibi<sup>550</sup>.

### § 1.2.1. Abolizionismo graduale: l'azione del potere paterno.

Se è vero che Tocqueville vede il nero imbrigliato nel rinvio costante tra mimesi e orrore per sé stesso, privato dell'uso della ragione come giuda nell'esercizio della libertà, di fronte alle rivolte nelle piantagioni e alle *Black conventions* che manifestano il rifiuto della subordinazione razziale Tocqueville deve prendere atto della tensione che attraversa quell'immagine e l'America tutta, dislocando quindi il problema della schiavitù su quello del governo dell'«état de guerre» tra le razze, nel quadro di una resistenza diffusa il cui obiettivo è la riappropriazione dei diritti e delle libertà di cui viene negato l'esercizio a Sud e a Nord, e che mettono in discussione i concetti di eguaglianza ed eguaglianza<sup>551</sup>. Da questo punto di vista, la discussione sul modello graduale di abolizione della schiavitù è significativa perché chiama in causa tanto il problema del potere paterno e della differenza tra padri e figli che lo legittima, quanto il pericolo di rivolta che deriva dall'introduzione di questa differenza, mostrando la consapevolezza, anche da parte di Tocqueville, che la descrizione del nero mite e remissivo non permette spiegare il processo destituente in grado di mettere in pericolo l'Unione, a cui lo stesso autore dedica la seconda parte del capitolo.

Anche al netto delle diverse configurazioni del dominio dei bianchi, a Nord come a Sud lo stato di guerra si configura come condizione immanente al tessuto sociale americano; il problema è,

---

<sup>550</sup> J. S. Scott, *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*, Verso Books, London & New York, 2018.

<sup>551</sup> CV, p. 244. Esemplicitiva di questo passaggio è la connessione tra essere uomo e resistere messa in campo da Frederick Douglass, quando racconta, in *My bondage and my freedom* (1854), il momento della lotta contro il suo padrone Covey: nel momento in cui risponde affermativamente alla domanda del padrone, «hai intenzione di resistere?», Douglass, disposto a morire, vede sé stesso come un uomo, e non più come una proprietà, perché si è posto sul piano di parità e ha praticato l'eguaglianza.

allora, cancellare la dittatura domestica del padrone sullo schiavo senza condurre alla destituzione dell'ordine sociale americano, il che significa mediare tra il senso di giustizia che vive in ogni uomo e il tentativo del padrone di tenere lo schiavo «in uno stato vicino al bruto»<sup>552</sup>. Al Nord, dice Tocqueville, la schiavitù è stata abolita «nell'interesse del padrone», perché la divisione di patrimoni ha fatto in modo che le famiglie si siano «avvicinate con unico movimento allo stato in cui il lavoro diviene necessario all'esistenza» ed è venuto progressivamente meno «il pregiudizio che diffamava il lavoro»<sup>553</sup>. Il numero ridotto di schiavi ha reso possibile l'abolizione secondo il principio della gradualità, che prevede l'affrancamento delle nuove generazioni e quindi la cancellazione dell'eguaglianza tra padri e figli che impedisce l'esercizio del potere paterno come governo naturale: «gli stati del Nord [...] tengono schiava la generazione presente ed emancipano le future; in questo modo i negri vengono introdotti nella società a poco a poco e, mentre si mantiene nella servitù l'uomo che *potrebbe fare un cattivo uso della sua indipendenza*, si affranca quello che, *prima di divenire padrone, può ancora apprendere l'arte di essere libero*»<sup>554</sup>.

In queste poche righe sono condensati i timori che accompagnano i progetti di abolizione della schiavitù, compresi quelli che riguardano le colonie inglesi e francesi, ma anche le strategie di contenimento dei rischi connaturati a ciascuno di questi progetti, che Tocqueville riconduce al legame tra proprietà, famiglia ed esercizio dei diritti. Posta la necessità economica di abolire la schiavitù, il problema è non introdurre nella società una classe di uomini che non sono stati educati ad obbedire alla ragione, imprescindibile all'esercizio corretto della libertà: il presupposto da cui muove Tocqueville, a testimonianza dell'adesione all'immagine del nero infante, è che la schiavitù come unica esperienza e memoria impedisce al nero di godere dell'indipendenza, che costituirebbe «una catena più pesante della schiavitù»<sup>555</sup>. Chi è nato schiavo non è in grado di vivere come un individuo libero, *padrone* di sé e degli altri; la libertà può essere concessa solo alle nuove generazioni, che vengono sottratte dall'equivalenza tra schiavitù e vita, educate a fare un buon uso dell'indipendenza ricevuta e ad esercitare il potere paterno e coniugale. Tocqueville non mette in dubbio i presupposti politici di questo modello – vale a dire l'idea che il nero debba essere educato a vivere come un individuo –, a renderlo fallace è piuttosto l'effetto che sortirebbe negli stati del Sud. Qui, infatti, data la concentrazione di schiavi, il contagio della libertà, inteso come rivolta diffusa, sarebbe inevitabile, perché «quando si dichiara che a partire da una certa epoca il figlio del negro sarà libero, si introduce il principio e l'idea della libertà nel seno stesso della servitù: i negri lasciati nella schiavitù dal legislatore, vedendo i loro figli uscirne, si

---

<sup>552</sup> DA 351.

<sup>553</sup> DA 346-347 e, con riferimento alla situazione del Sud, pp. 349 e ss.

<sup>554</sup> DA 350-351, corsivi miei.

<sup>555</sup> DA 317.

stupiscono di questa ineguale divisione fatta dal destino; si inquietano e si irritano»<sup>556</sup>. La differenza tra libertà e schiavitù ristabilisce l'ordine naturale delle cose perché rompe l'innaturale eguaglianza tra padri e figli che contribuisce a fare dello schiavo una proprietà: se questa differenza prende corpo, due milioni di padri, divenuti tali, affermeranno l'eguaglianza come uomini e vedranno nella schiavitù non la condizione che tocca loro in sorte per la loro inferiorità naturale, ma «un abuso visibile della forza». L'esito del ragionamento è chiaro: «se questa stessa aurora di libertà rischiarasse nello stesso tempo due milioni di uomini, gli oppressori dovrebbero tremare»<sup>557</sup>. Per questo, al Sud, dove l'aurora della libertà è già visibile – quella che Beaumont mette a tema –, la razza bianca deve scegliere tra *amalgamation* o schiavitù eterna, tra «liberare i negri e fonderli con sé stessa, o restare isolata da essi e tenerli più tempo possibile nella schiavitù», prima che siano i neri a scegliere<sup>558</sup>.

Anche Beaumont nega l'efficacia di ogni soluzione graduale e di ogni tentativo di moderazione del regime della piantagione, perché qualsiasi allentamento del legame tra schiavo e padrone mette le vite di entrambi in pericolo, «quella del padrone per la ribellione dello schiavo, quella dello schiavo per la punizione del padrone»<sup>559</sup>. Beaumont affida a Ludovic il compito di esprimere la sua contrarietà a questo modello: tra le soluzioni gradualistiche, quella che prevede l'emancipazione delle nuove generazioni, lasciando i padri schiavi, è quella che più di tutte mette a repentaglio la tenuta sociale: l'aperta ribellione fra schiavo e società, infatti, è legittima perché lo schiavo non è tenuto alla «moralità dell'obbedienza», mentre l'affrancato, in quanto libero, acquisisce «il diritto di resistere» per mezzo del quale mette in discussione l'ordine che agisce in modo illegittimo<sup>560</sup>. Il diritto di resistenza degli affrancati diventa la miccia dell'insurrezione tra gli schiavi, che riconoscono nell'affrancamento dei loro figli «una realtà contraria» alla finzione della diseguaglianza tra neri e bianchi, che li ha resi schiavi stabilendo l'equivalenza tra padri e figli, perché nel momento in cui si riafferma il *natural government*, ogni rapporto assoluto e ogni distinzione che presuppone una diseguaglianza di nascita appaiono illegittimi<sup>561</sup>. È proprio il riferimento al pericolo costituito dagli affrancati a mettere in luce il vero fronte aperto dal problema della razza, in cui il ruolo svolto da donne e famiglia non è rilevante solo in nome della contraddizione rispetto al principio della schiavitù, ma perché la famiglia agisce come istituzione

---

<sup>556</sup> DA 351. L'espressione «contagio della libertà» è tratta da B. Bailyn, *The Ideological origins of the American Revolution*, p. 230 ss.

<sup>557</sup> DA 351. Cfr anche DA357: «Si è d'altronde notato da molto tempo che la presenza del negro libero getta una vaga inquietudine in fondo all'anima di coloro che non lo sono, e vi fa penetrare come un bagliore incerto l'idea dei loro diritti all'affrancamento».

<sup>558</sup> DA 356.

<sup>559</sup> M 360.

<sup>560</sup> M 380.

<sup>561</sup> M 380. Beaumont e Tocqueville si basano sulla conversione con Poinsett, in CV 133, che sostiene che i neri liberi sono «i più pericolosi» perché «la loro presenza inquieta gli schiavi e fa desiderare loro la libertà», tanto che a suo parere bisognerebbe privare del tutto i padroni della facoltà di affrancarli a loro piacimento.

sociale di educazione all'obbedienza all'ordine gerarchico della società. Per questo motivo entrambi gli autori sostengono il modello di abolizione immediata, accompagnata da un periodo in cui lo schiavo è educato a «gioire dell'indipendenza», perché altrimenti «la libertà nelle sue mani è un arma funesta, con la quale distrugge tutto ciò che lo circonda»<sup>562</sup>.

### § 1.3. Contenere la rivolta.

È chiaro a Tocqueville e a Beaumont, come lo era a Thomas Jefferson, che se «nulla è più chiaramente scritto nel libro del destino dell'affrancamento dei negri», la sfida della democrazia americana è trovare un modo per fare vivere le due razze insieme, perché il permanere del pregiudizio di razza e la sua riproduzione sotto forma di pregiudizio del bianco e del padrone non fanno altro che moltiplicare i fronti della rivolta. Spostando l'attenzione dalla schiavitù al pregiudizio di razza, dalla rivolta degli schiavi alle pretese di eguaglianza degli affrancati, Beaumont e Tocqueville individuano la sfida che segue ogni abolizione, perché «gli schiavi ricevono vanamente la libertà, rimangono schiavi nell'opinione» e il colore della pelle è «un'ostacolo eterno al *mélange* delle due razze»<sup>563</sup>. Il problema non è solo l'abolizione della schiavitù, ma la cancellazione della disegualianza tra razze che impedisce ai neri di *trarre dalla società gli stessi vantaggi* dei bianchi, e quindi il raggiungimento della *mixité* sociale che equivale all'eguaglianza delle condizioni: quest'ultima richiede tanto la *mixité* matrimoniale quanto la possibilità, per le famiglie nere, di aderire al paradigma della famiglia come istituzione d'ordine sociale<sup>564</sup>. È dentro quell'orizzonte che si gioca il processo di progressiva integrazione *democratica* dei neri, imponendo l'alternativa tra fusione e guerra civile, popolata da tre domande sulla condizione degli affrancati: «se d'altra parte si concede che è impossibile prevedere l'epoca in cui i negri e i bianchi arriveranno a mescolarsi e a *trarre dallo stato della società gli stessi vantaggi*, non si deve forse concludere che negli stati del Sud i neri e i bianchi finiranno presto o tardi per entrare in lotta? Quale sarà il risultato finale di questa lotta? [...] Se è impossibile prevedere un'epoca in cui gli americani degli stati del Sud mescoleranno il loro sangue a quello dei negri, potranno essi, senza esporsi alla morte, permettere che questi ultimi arrivino alla libertà?»<sup>565</sup>.

Quando afferma di non considerare «l'abolizione della schiavitù come un mezzo per ritardare negli Stati del Sud la lotta delle due razze», Tocqueville ammette implicitamente l'esistenza di un movimento di resistenza alla subordinazione razziale e riconosce che il pericolo riguarda tutta la nazione americana e non solo gli stati in cui la popolazione nera è numerosa. Tanto a Nord

---

<sup>562</sup> M 109.

<sup>563</sup> M 386.

<sup>564</sup> Sul tema D. A. Bateman, *Transatlantic Anxieties: Democracy and Diversity in Nineteenth-Century Discourse*, in *Studies in American Political Development*, Vol. 33, 2/2019, pp.139-177, nello specifico 160-165.

<sup>565</sup> DA 352 e 358, corsivi miei.



quanto a Sud ogni nero che si renda conto della posizione sociale di inferiorità in cui viene collocato è potenzialmente il capo di una rivolta di uomini solo apparente liberi: «dare a un uomo la libertà e lasciarlo nella miseria e nell'ignominia equivale a farne il futuro capo di una rivolta di schiavi»<sup>566</sup>. Nel momento in cui lo si libera non si può impedire al nero «di istruirsi abbastanza da valutare l'estensione dei suoi mali e intravederne il rimedio», mosso dal «singolare principio di giustizia relativa annidato in fondo al cuore umano»<sup>567</sup>; quando i neri affrancati «si indigneranno di essere privati di tutti i diritti dei cittadini» e si accorgeranno di non poter «divenire eguali ai bianchi, non tarderanno a mostrarsi loro nemici» e ad articolare una resistenza che parla il linguaggio della «completa eguaglianza prodotta naturalmente fra gli uomini dall'indipendenza», in grado di mettere sotto scacco ogni soluzione graduale e mediana, smascherandola come riproposizione della subordinazione<sup>568</sup>. Richiamando l'indipendenza come mezzo di piena affermazione dell'eguaglianza, Tocqueville rievoca il processo costituente che ha reso gli americani un popolo nel confronto con gli inglesi e segnala il rischio rivoluzionario implicito nella ripresa di questo tema da parte dell'abolizionismo nero: l'America pullula di neri liberi che sono pronti a mettersi a capo dei loro simili, fornendo loro intelligenza e strumenti, ma la direzione verso cui si muovono è quella della costituzione di un corpo politico nero che, nell'atto stesso della sua affermazione, eccede l'espressione ordinata della libertà e dell'eguaglianza<sup>569</sup>. I neri liberi, fissati nella loro posizione senza possibilità di godere della mobilità dello stato sociale democratico e dell'esercizio dei propri diritti – per Tocqueville pratica di educazione continua dei cittadini alla democrazia, e quindi indispensabile al suo funzionamento – sono una classe in una società senza classi, come gli operai che si scontrano con la nascente aristocrazia industriale, e rappresentano come questi ultimi una promessa di rivolta continua nella società<sup>570</sup>.

Beaumont affronta il tema facendo della dimensione politica della rivolta dei neri la dimostrazione della parzialità della democrazia: a causa della loro posizione, la rivolta messa in campo dai neri non è quella che nasce in una società in cui tutti – o almeno la maggioranza – sono in un uguale stato di miseria e sono colpiti dalla medesima oppressione e che Beaumont probabilmente definirebbe Rivoluzione; i neri appartengono a una classe peculiare che «non può essere paragonata a quella di nessuna delle classi sofferenti di altri popoli», identificata da una

---

<sup>566</sup> DA 357.

<sup>567</sup> DA 351.

<sup>568</sup> DA 355 e 358.

<sup>569</sup> L'orrore dei neri nei confronti di loro stessi è la riproduzione mimetica di quello del bianco: si tratta del perno del funzionamento sociale del meccanismo della mimesi, che è ciò in base a cui si sostiene che i neri liberi e i *mulâtres* facciano causa comune con i bianchi e non i neri. Frantz Fanon ha fornito quella che rimane probabilmente ancora oggi l'analisi più convincente del meccanismo di *sbiancamento*, mostrandone tanto la dimensione storica quanto quella psicologica, in *Pelle nere maschere bianche* (1952).

<sup>570</sup> Sull'aristocrazia del denaro cfr. DA 573-576.

barriera invalicabile, oltre la quale ogni bianco è un «barbaro, iniquo, persecutore della razza nera»<sup>571</sup>. La violenza tirannica del popolo bianco è il punto di partenza per una critica della civilizzazione americana, che Beaumont paragona a quella turca, all'epoca modello di dispotismo<sup>572</sup>: facendo notare che negli Stati Uniti ci sono dieci milioni di despoti, non uno solo come nell'incivile Oriente, l'autore mette in discussione l'intera architettura della democrazia mostrando che la delega totale al potere centrale non è l'unica origine possibile del dispotismo democratico. A differenza dei bianchi, i neri nel Nord sono oppressi ma pochi, quindi possono manifestare contro l'oppressione, ma non rappresentano un pericolo; tuttavia, «finché i negri liberati mostrano *sottomissione e rispetto* per i bianchi, finché si trovano in una posizione di *inferiorità* nei confronti dei bianchi [...] l'americano vede in loro solo quegli sfortunati che la religione e l'umanità gli ordinano di aiutare. Ma non appena annunciano *pretese di uguaglianza*, l'orgoglio dei bianchi si ribella, e la pietà ispirata dalla sventura cede il passo all'odio e al disprezzo»<sup>573</sup>. Beaumont, quindi, in linea con le osservazioni sull'eccedenza costante dell'uomo e dell'amore della libertà sviluppate nel capitolo sulla *Rivelazione*, attesta che i neri «si sottomettono senza alcuna resistenza [...]. Non si impegnano nella lotta, perché *gli oppressi accettano l'insulto e la tirannia*», ma solo fino a che le loro pretese di eguaglianza non scatenano l'atto di *tirannia* con cui la maggioranza bianca fa valere la pretesa aristocratica su cui si basa la democrazia del popolo bianco e si scaglia contro i reali portatori di pretese di eguaglianza<sup>574</sup>.

### § 1.3.1 L'ambiguità dei *mulâtres*.

A fare da contrappunto alla pericolosità del nero affrancato nella lotta tra bianchi e neri è il mulatto, la cui posizione diventa oggetto di dibattito perché doppiamente rilevante: da un lato costituisce il punto di contatto le due razze e riduce la portata del loro scontro, e dall'altro denota l'insufficienza della famiglia come principio d'ordine all'interno del popolo nero, suggerendo che con quest'ultimo si può convivere solo sbiancandolo progressivamente. Le opinioni raccolte durante il viaggio negli Stati Uniti sulla posizione politica e sociale dei *mulâtres* non restituiscono un quadro interpretativo univoco, tanto che Tocqueville e Beaumont esprimono posizioni

<sup>571</sup> M 134.

<sup>572</sup> Il riferimento è, ovviamente, Montesquieu; sul tema cfr. R. Boesche, *Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 43, 4/1990, pp. 741–761 e F. Sbarberi, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, in *Teoria politica*, 1/2002, pp. 57-71.

<sup>573</sup> M 506. Sulla possibilità di porsi come *classe* alla luce delle differenti condizioni giuridiche, oltre che numeriche, cfr. M. Delany, *Il destino politico della razza di colore nel continente americano* (1854), in *La libertà a ogni costo*, cit. p. 222: «quando la condizione degli abitanti di un paese è fissata da livelli diversi di differenziazione giuridica, questa condizione non può mai essere cambiata se non con una legislazione mirata. [...] a causa della nostra debolezza in termini numerici, non potremo mai avere la forza necessaria per sostenere imperativamente questa richiesta. Se gli interessi della gente comune fossero identici ai nostri potremmo avere successo perché, come classe, potremmo essere numericamente in maggioranza. Ma questa non è una questione tra ricchi e poveri [...] ma una questione tra bianco e neo, in cui ogni bianco è considerato per legge superiore ad un nero».

<sup>574</sup> M 506.

diverse rispetto al tema: le fonti sono le tre conversazioni già citate con i consoli Guillemin e Poinsett e con il capitano James Brown e, al netto delle differenze, tutti e tre discutono il tema per mezzo dello schema della lotta tra aristocrazia e popolo, poi ripreso sia da Tocqueville che da Beaumont. Poinsett e Brown sono convinti che i mulatti non costituiscano un problema, ma piuttosto una risorsa perché rifiutano di appoggiare i neri, che trattano con orgoglio aristocratico perché «si credono molto più vicini ai bianchi», con cui «fanno sempre causa comune [...] contro i neri»<sup>575</sup>. Ben diversa è la posizione di Guillemin, che descrive l'isolamento delle razze e l'instaurarsi, sotto il segno della legge, della segregazione basata sull'*aristocrazia della pelle*, che assegna i liberi all'alveo dei diseguali ed espone non solo gli Stati Uniti, ma anche le Antille francesi, al pericolo della distruzione: «se, senza dare ai negri dei diritti, essa [l'aristocrazia dei bianchi] avesse almeno ammesso nel suo seno quegli uomini di colore che le sono più prossimi per nascita ed educazione, li avrebbe avvicinati infallibilmente alla sua causa, perché le sono più vicini di quanto non lo siano ai neri in realtà. Avrebbe lasciato ai negri solo la forza bruta»<sup>576</sup>. Da queste parole emerge il nodo della questione del meticciato, la funzione che può svolgere nel contenimento della rivolta dei neri, schiavi e non, che all'epoca minaccia soprattutto il Sud degli Stati Uniti: Guillemin è convinto che l'aristocrazia bianca, respingendo i *mulâtres*, abbia «fornito agli schiavi la sola forza che mancava loro per essere liberi, l'intelligenza e dei capi»<sup>577</sup>.

Tocqueville stabilisce un parallelismo tra il mulatto e l'immagine del nero mite, facendone il correttivo interno alla rivolta degli affrancati e dando quindi credito alla prospettiva di Brown e Poinsett e non a quella di Guillemin: i *mulâtres* sono «il punto di passaggio tra il bianco e il nero» perché, mossi dall'interesse di fare parte dell'aristocrazia bianca e quindi dalla tendenza alla mimesi e dal rifiuto del sangue nero, «nelle questioni di razza fanno ordinariamente causa comune coi bianchi, così come in Europa si vedono spesso i lacchè dei gran signori far la parte del nobile di fronte al popolo»<sup>578</sup>. Consapevole del ruolo centrale svolto dai *mulâtres* nella rivolta di Saint-Domingue, Tocqueville presenta la costituzione della *terza razza* mulatta, e quindi la diffusione di matrimoni interraziali, come la soluzione pacifica ai rapporti tra bianchi e neri, partendo dal presupposto che non sia possibile per le due razze «vivere su un piede di eguaglianza», e nel farlo richiama il desiderio mimetico del nero come migliore risposta alla sua

---

<sup>575</sup> CV, p. 133, 87.

<sup>576</sup> CV, p. 122-123. Questa conversazione è la fonte di DA 353-354, in cui Tocqueville paragona la situazione degli Stati Uniti con quella delle Antille francesi, prendendo le distanze da Guillemin rispetto alle previsioni sull'esito della lotta tra schiavi neri e padroni bianchi: «Quale sarà il risultato finale di questa lotta? [...] Nel quadro dell'avvenire il caso offre sempre un punto oscuro in cui l'occhio dell'intelligenza non può penetrare. Quel che si può dire è questo: nelle Antille sembra destinata a soccombere la razza bianca, sul continente la nera».

<sup>577</sup> CV, p. 123.

<sup>578</sup> DA 352.

irresponsabilità<sup>579</sup>. Facendo leva sul desiderio di inclusione del nero nelle istituzioni sociali americane, e quindi piegando il desiderio mimetico alla soglia segnata dalla figura del lavoratore salariato responsabile di sé e della sua famiglia, il nero libero e il mulatto potrebbero costituire un vettore di integrazione e non di destituzione dell'ordine sociale, sbiancandosi progressivamente e collaborando con i bianchi contro i ribelli neri. L'ostacolo principale a questo disegno di cancellazione progressiva della razza è l'orgoglio di matrice inglese, rafforzato dall'individualismo democratico: per questo Tocqueville – consapevole che la soluzione migliore, vale a dire l'intervento di un despota in grado di piegare le due razze alla mescolanza, non è compatibile con la forma di governo democratica – annuncia lo scontro aperto tra bianchi e neri e la scomparsa di questi ultimi dal suolo americano come esito probabile<sup>580</sup>.

Beaumont, invece, nega l'univocità di questa interpretazione ed fa dei due fratelli *mulâtres*, Georges e Marie, due esempi antitetici ma compresenti di interazione con la società americana, con la causa dei neri e con la propria nerezza. In questo modo l'autore complica nuovamente l'identificazione del neri con la remissività e, prendendo le distanze dalla tradizione letteraria francese che, senza metterne a tema le implicazioni sociali e politiche, aveva fatto spesso «un uso estetico dell'ambiguità razziale», Beaumont richiama la duplice funzione assegnata al mulatto nell'immaginario francese sviluppatosi dopo la rivolta di Saint Domingue: è nell'alternativa tra mulatto ribelle o vettore di integrazione sociale che si gioca la portata politica del romanzo<sup>581</sup>. La condizione dei mulatti e il matrimonio interraziale sono due temi centrali: mettendo in luce la rilevanza di Beaumont nella letteratura abolizionista dell'epoca, Jean Fagan Yellin ha sottolineato che, insieme a Richard Hildreth, autore del romanzo *Archy Moore* nel 1836, Beaumont definisce gli elementi principali del tropo del *tragic mulatto*, operante anche in *La capanna dello Zio Tom*, controverso romanzo del 1852 di Harriet Beecher Stowe, sorella di Catharine Beecher<sup>582</sup>. Se

---

<sup>579</sup> DA 352-353. L'idea che i *mulâtres* fossero predisposti a fare causa comune con i bianchi richiama il ruolo ad essi assegnato ad Haiti prima della rivoluzione, vale a dire quello di cacciatori degli schiavi fuggitivi, su cui cfr. C. L. R. James, *cit.*, pp. 56-57.

<sup>580</sup> DA 352-354.

<sup>581</sup> Beaumont si inserisce in una lunga tradizione francese di opere letterarie, dallo *Ziméo* (1769) di Saint Lambert, a *Ourika* (1823) di Madame de Duras, passando per Bug-Jaral (1818) di Victor Hugo, che hanno definito e poi messo in discussione il mito del nobile eroe nero ricorrendo a personaggi *mulâtre* - prima dopo e durante la Rivoluzione di Saint Domingue. Sul rapporto tra Marie e Victor Hugo, cfr. G. W. Pierson, *Tocqueville in America*, *cit.*, p. 718; sul tema anche W. Sollors, *Neither Black Nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 257- 259 e 277, che dà conto anche della presa di distanza di Beaumont da Victor Hugo, che aveva descritto un *mulâtre* dichiaratosi tale per opportunismo piuttosto che per eroismo, mentre Beaumont fa della *mixité* un «serio veicolo di critica sociale». Cfr. anche l'introduzione di A. Tinnin all'edizione americana di Marie del 1958, riportata nell'edizione del 1999: *Marie Or, Slavery in the United States*, The John Hopkins University Press, Baltimore, pp. XXV - XXX, in cui viene ricostruita la tradizione francese romantica a cui Beaumont attinge.

<sup>582</sup> H. B. Stowe, *La capanna dello Zio Tom*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 21. Yellin sostiene che Richard Hildreth avesse letto sia la *Democrazia* che Marie, cfr. Ead., *The intricate knot*, pp. 91-92; Sollors, sostiene che Beecher Stowe abbia tratto ispirazione dal romanzo di Beaumont, in *cit.*, p. 218. I romanzi di Lydia Maria Child sono *The Quadroons* (1842); *Slavery pleasant homes* (1843) e *Romance of the Republic* (1867). Il romanzo di Beecher Stowe è esemplare anche perché riaccende il dibattito nelle file dell'abolizionismo nero sull'opportunità di appoggiarsi all'aiuto dei bianchi per

Marie aderisce perfettamente all'immagine del mulatto servile fornita da Poinsett, per mezzo di Georges, un *mulâtre* fiero delle sue origini africane e futuro capo delle rivolte di schiavi, Beaumont dà spazio alle posizioni dell'abolizionismo nero degli anni Trenta, mettendo in discussione le convinzioni di Poinsett su neri e mulatti, liberi e schiavi.

Beaumont dedica un intero capitolo del romanzo, l'ottavo, a spiegare la specificità della condizione dei mulatti: la *rivelazione* del segreto dell'origine di Marie e Georges, il loro non essere bianchi, chiama in causa la biografia del padre dei due giovani, Nelson, la cui vita attraversa gli Stati Uniti descrivendo una geografia politica della condizione dei neri, schiavi e affrancati, nella loro relazione con i bianchi, segnando una svolta nel registro narrativo e in quello politico del romanzo. La divisione dei patrimoni della famiglia paterna di Nelson lo obbliga a spostarsi dal New England a New Orleans, dove si innamora di una giovane donna di origine creola, Thérèse Spencer, corteggiata anche da un giovane di origine spagnola, che lei però rifiuta; in seguito, l'uomo nomina pubblicamente «tutti i parenti di Marie, risalendo fino a quella il cui sangue impuro aveva [...] fatto appassire un'intera razza»<sup>583</sup>. L'opinione pubblica agisce come un'inquisitrice anche se «il passare delle generazioni aveva reso questa commistione [*mélange*] impercettibile» tanto da rendere Thérèse, come Marie, «sorprendentemente bianca [*était remarquable par une éclatante blancheur*]»<sup>584</sup>; rivelata l'origine di Thérèse, quest'ultima muore per il dolore e Nelson è costretto a lasciare New Orleans, città simbolo della *mixité* razziale, con Marie e Georges.

Nelson rivela l'origine di Marie e Georges e descrive il funzionamento del pregiudizio ricorrendo al lessico dell'onore, che nel caso delle razze torna ad essere *aristocratico* perché legato alla discendenza familiare, incompatibile con l'economia democratica della reputazione: «tutti ignorano la vergogna dei miei figli, ma potrebbero scoprirla da un giorno all'altro. Ci apprezzano perché non sanno chi siamo. [...] Assomigliamo al colpevole che la società crede innocente e che non osa accettare la compiacenza del pubblico perché proverebbe troppa vergogna nel caso in cui il suo crimine venisse rivelato»<sup>585</sup>. Mentre Georges è fiero delle sue origini e «si crede uguale agli americani», al punto da sfidare l'opinione pubblica e rivelare la sua *mixité*, Marie, «sottomessa al suo destino e rassegnata, [...] cerca il silenzio e l'isolamento», anche perché, in quanto donna e potenziale madre, è lei a tramandare la goccia di sangue che le sue antenate le hanno lasciato in eredità<sup>586</sup>. Beaumont usa le vicende dei due fratelli per indicare le alternative di fronte a cui si trova la nazione americana: prima di dedicarsi a Marie – la cui storia consente di indagare la

---

compiere l'emancipazione, soprattutto alla luce dell'immagine remissiva e infantile del nero che traspare dal romanzo. Sul tema cfr. anche A. Y. Davis, *Donne, razza e classe*, cit., in particolare i primi capitoli.

<sup>583</sup> M, 99-100.

<sup>584</sup> M 100.

<sup>585</sup> M 104.

<sup>586</sup> M 104.

mimesi nei confronti del bianco e l'alternativa tra abbassamento e miglioramento della propria condizione definita dalla razza del coniuge –, bisogna guardare alla figura di Georges, che invece mostra la portata politica della rivolta dei neri, mettendo sotto scacco il meccanismo di mimesi.

### § 1.3.2 Georges e il fallimento della rivolta degli schiavi.

Georges è un prisma attraverso il quale guardare sia la condizione degli schiavi che quella dei mulatti, indagando i loro legami, e, come dimostra il discorso sul nero muto già riportato, rappresenta anche la voce dell'abolizionismo nero, assente dalla trattazione di Tocqueville. Georges rappresenta il punto di vista di chi, rifiutando l'identificazione dello schiavo con la cosa e sostenendo invece quella con il ribelle, invoca l'identità africana nella quale il popolo nero si riconosce come soggetto politico e culturale contrapponendo «lo spirito freddo» degli uomini del Nord alle «anime calde» e ai «cuori ardenti» ereditati dal sole dei padri africani<sup>587</sup>. Lungi dal fare causa comune con i bianchi, Georges è mosso dal dovere di contribuire alla causa del popolo nero e chiama in causa uno degli elementi chiave espressi da David Walker nel suo *Appeal* del 1829, vale a dire l'idea che la lotta del popolo nero sia la legittima e doverosa prosecuzione della storia dell'indipendenza americana e dei suoi principi. Fare parte del popolo nero, riconoscere la validità dell'azione politica degli schiavi e degli affrancati e la necessità di agire insieme è ciò che definisce la vita di un buon cittadino americano: «sono oppresso in questo paese [...] ma l'America è la mia patria! Siamo buoni cittadini solo se siamo felici? Potenti legami mi tengono qui; la maggioranza delle persone sono legate da interessi, io sono legato dai doveri. [...] se fossi solo, sfortunato, forse fuggirei, ma il mio destino è quello di un'intera razza di uomini... Che vigliaccheria ritirarsi dalla miseria comune per cercare una vita propria! [...] La nostra caduta non durerà per sempre. Forse saremo costretti a conquistare con la forza l'uguaglianza che ci viene negata»<sup>588</sup>. Nelle parole di Georges risuonano quelle di Walker che rifiuta di essere considerato un'anomalia, «un'angoscia, [...] un ostacolo» – come suggerisce l'American Colonization Society con il suo progetto di colonizzazione della Liberia – e rivendica la terra americana come sua<sup>589</sup>. Proprio il richiamo alla resistenza fisica come contro-violenza rende la

---

<sup>587</sup> M 111.

<sup>588</sup> M 123-124.

<sup>589</sup> M 227, ma cfr. anche 53n, 377-378. Per la critica di David Walker, *Appeal*, cit., pp. 62 e ss. In *The Oasis*, Tuttle And Weeks, Boston, 1834, p. IX, Lydia Maria Child ricorda le parole pronunciate dal reverendo nero Williams in un sermone del 1830, che rivendica il ruolo dei neri nell'Indipendenza americana: «Siamo *nativi* di questo paese, chiediamo solo di essere trattati come gli *stranieri*. Non pochi dei nostri padri hanno sofferto e si sono dissanguati per acquistare la sua indipendenza, chiediamo solo di essere trattati così come coloro che hanno combattuto contro di essa. Abbiamo lavorato duramente per coltivarla e aiutato a portarla alla sua attuale condizione di prosperità, chiediamo solo di condividere uguali privilegi con estranei, che vengono da terre lontane per godere dei frutti del nostro lavoro», corsivi nel testo. Beaumont e Tocqueville sono molto critici nei confronti dell'ACS, sia per quanto riguarda l'efficacia della colonizzazione sia per quanto riguarda i principi dell'associazione. Beaumont inizia il capitolo del romanzo dedicato alla Sommosa criticando durante l'ACS, che scinde la richiesta di abolizione della

degnata ribellione di Georges pericolosa perché incontenibile e incompatibile con i principi proprietari che organizzano la società bianca: Georges esprime le posizioni più radicali dell'abolizionismo nero, che all'epoca della scrittura del romanzo sono ancora poco definite, per farsi discorso e pratica politica a partire dagli anni Quaranta, quando Henry Garnet invita il popolo nero a non cedere al peccato della «sottomissione volontaria» e ad usare «ogni mezzo, sia esso morale, intellettuale o anche fisico, che assicuri il successo»<sup>590</sup>.

Georges prende parte alla rivolta congiunta di schiavi e nativi, descritta rievocando la ribellione di Nat Turner avvenuta in Virginia nel 1831: «prendiamo coraggio, vedremo tempi migliori. I giorni della libertà non sono lontani... l'oppressione che grava sui nostri fratelli in Virginia è al culmine... la stessa tirannia spingerà gli indiani alla rivolta presto»<sup>591</sup>. Il fatto che Beaumont dia spazio alla rivolta degli schiavi e alla resistenza degli affrancati, incorporandole nella sua narrazione e riconoscendone la legittimità, non significa che la intenda come una soluzione efficace, e infatti Georges muore nel corso della rivolta perché gli schiavi disertano e l'azione fallisce, avverando la previsione di Daniel Nelson per il quale ogni rivolta di schiavi «porterà alla loro distruzione»<sup>592</sup>. La morte di Georges e il fallimento della rivolta non sono imputabili a lui, ma agli schiavi, che, dice Beaumont in apparente contraddizione con quanto sostenuto in precedenza – «sia per stupidità o per paura [...] non hanno fatto il minimo sforzo per liberarsi»<sup>593</sup>. Nonostante le ripetute considerazioni sull'amore della libertà che impedisce di ridurre lo schiavo a cosa, l'epilogo della rivolta di schiavi e nativi è il segno del permanere dell'immagine dello schiavo remissivo contrapposta, tra l'altro, a quella dell'incoercibile desiderio di libertà del nativo, qui rappresentato dal capo dei Cherokee Mohawatan, «che per primo aveva dato un segno di

---

schiavitù dall'affermazione dell'eguaglianza degli affrancati, facendo coincidere la libertà con la deportazione e tenendo i neri «in uno stato di abbassamento e inferiorità fintanto che rimangono negli Stati Uniti». L'idea che non ci sia fusione possibile, viene coniugata, in termini opposti, dall'American Colonization Society e da chi, come Martin Delany, propone l'emigrazione volontaria del popolo nero come pratica di soggettivazione del popolo nero (sulla specificità della proposta di Martin Delany cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit. e R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit.). Anche Tocqueville in DA 355 fa notare l'autore l'impossibilità di cacciare i neri, liberi o schiavi dal continente americano perché «la razza negra non lascerà più le rive del continente americano in cui le passioni e i vizi dell'Europa l'hanno fatta arrivare, e scomparirà dal nuovo mondo solo cessando di esistere»; Sul parere espresso da Tocqueville sull'ACS cfr. G. M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Wesleyan University Press, 1987, pp. 21-25. Una critica ben più ampia, che infatti si esprime nei termini della condanna, si trova in *An appeal to the women of the nominally free states*, scritto da Angelina Grimké a nome dall'Anti-Slavery Convention of American Women nel 1838, in cui emergono gli interessi economici e politici del progetto dell'ACS, così privato del carattere filantropico con cui si presentava pubblicamente, in Anti-Slavery Convention of American Women, *An appeal to the women of the nominally free states*, Isaac Knapp, Boston, 1838, pp. 39 e ss.

<sup>590</sup> H. H. Garnet, *Agli schiavi degli Stati Uniti d'America* del 1843, in *La libertà a ogni costo*, p. 122, corsivi nel testo. Cfr. anche *ibi*, p. 121: «sull'opportunità del ricorso alla resistenza fisica, non pochi hanno espresso i propri dubbi. Noi non siamo tra questi». Il riferimento implicito è chiaramente al *Discorso sulla servitù volontaria* (1548) di Étienne de La Boétie.

<sup>591</sup> M 152.

<sup>592</sup> M 112.

<sup>593</sup> M 294. Non è stato possibile identificare la rivolta con alcun fatto storico.

resistenza all'oppressione»<sup>594</sup>. Questa ambiguità illumina le potenzialità dei *mulâtres* e dei neri liberi mentre ricorda che, mossa dai bianchi o dai neri, la rivolta condanna i secondi alla sconfitta. Pur criticando duramente chi, come Nelson, vuol far apparire la schiavitù meno dura di quanto sia, Beaumont condivide con lui l'idea che sfidare a volto aperto dei meccanismi di inclusione che definiscono il principio della democrazia voglia dire votarsi al fallimento<sup>595</sup>. È sulla scena della rivolta fallita che si innesta l'analisi dell'opzione della fusione tra razze vera e propria, rappresentata dai matrimoni interraziali e dalla vicenda di Marie: il mulatto cambia funzione e per mezzo del matrimonio interraziale diventa il potenziale veicolo di trasformazione delle gerarchie razziale che strutturano la società americana. I neri, e soprattutto gli schiavi, non si libereranno da soli e non lo faranno ribellandosi – sembra voler dire Beaumont: a liberarli saranno i mulatti e i bianchi che sostengono la loro causa<sup>596</sup>.

## § 2. Le donne nere, libere e schiave: il modello New Orleans.

La contrapposizione tra matrimonio e schiavitù e il ruolo dei mulatti nel definire i possibili scenari del rapporto tra bianchi e neri chiama in causa le donne nere e la loro posizione sociale: queste, soprattutto le donne mulatte, costituiscono il punto di appoggio della perpetuazione del pregiudizio razziale come categoria sociale, e quindi è ad esse che va rivolta l'attenzione per predisporre una nuova organizzazione morale della società americana. Nella *Democrazia*, Tocqueville dedica uno spazio ridotto alle figure femminili nere e ne discute la funzione spesso indirettamente, facendo riferimento al matrimonio interraziale come strumento di produzione di una nuova razza che cancelli progressivamente quella nera. Lo stesso accade con le donne schiave: nei *Quaderni* ci sono solo due brevi cenni, il primo nella conversazione del 1 Ottobre 1831 con l'ex presidente John Quincy Adams, che sostiene la tendenza delle *négresses* ad approfittare del loro sesso nel rapporto con le *maîtresses*, «perché sanno che non si è soliti affliggerle con punizioni corporee»<sup>597</sup>, e il secondo nel dialogo con John Bonval Latorbe, promotore dell'American Colonization Society e tra le principali fonti del capitolo sulle tre razze che conclude la prima *Democrazia*. Quest'ultimo segnala la presenza, in ogni piantagione, «di una

---

<sup>594</sup> M 293.

<sup>595</sup> Questo tema torna ad essere centrale successivamente, durante il racconto della rivolta di New York, a cui è dedicato il prossimo paragrafo.

<sup>596</sup> Su Georges come eroe aristocratico oltre che tragico, che si impegna in una battaglia disperata e retrograda cfr. S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, cit., pp. 97-98.

<sup>597</sup> CV, p. 76. L'idea per cui le donne schiave agissero una qualche astuzia per farsi risparmiare dalle padrone bianche, e quindi, parallelamente, l'idea che le padrone fossero meno dure dei loro mariti nei confronti delle schiave perché accomunate dall'essere donne era smentita già all'epoca dalle testimonianze che circolavano sui giornali abolizionisti, raccolte nel 1839 nel volume *American Slavery as it is*, pubblicato dall'American Anti-slavery Society a New York e curato per buona parte dalle sorelle Grimké. Sul tema cfr. bell hooks, *cit.*, pp. 38-39 e H. V. Carby, *Reconstructing Womanhood. The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Oxford press, Oxford, 1989, capitolo 2.



moltitudine di donne e di bambini che bisogna nutrire senza poterli utilizzare», in linea con l'argomento di Adam Smith sulla scarsa convenienza economica del sistema della piantagione, diventato la base comune di ogni istanza che mettesse in discussione la schiavitù<sup>598</sup>.

Il ruolo delle donne nere libere, invece, viene approfondito nelle conversazioni con Poisset, Guillemain e Brown, chiamando in causa il nesso tra donne e costumi, e in tutti e tre i casi lo scenario è quello di New Orleans. In queste pagine, Tocqueville raccoglie le informazioni che gli consentono di porre due questioni: da un lato, la valutazione sulla funzione che i mulatti e la *mixité* possono svolgere nell'inevitabile scontro tra razze, come mediatori e alleati dei bianchi o, come accaduto a Santo Domingo, come miccia di una rivolta nera; dall'altro, il ruolo delle donne nell'ereditarietà del marchio della razza e, con esso, lo scarto morale che separa le *femmes de couleur* dalla «razza delle donne americane»<sup>599</sup>. Oggetto di conversazione e osservazione è la peculiare condizione delle donne nere: si tratta, nello specifico, delle *femmes de couleur*, le donne libere e non bianche della Louisiana, la cui condizione mediana attesta l'azione del pregiudizio di razza sul sesso femminile e descrive la declinazione presente del rapporto tra le razze negli Stati Uniti, quella che le vede mescolarsi sotto il segno della riproduzione dell'inferiorità del nero<sup>600</sup>. A New Orleans la mescolanza delle razze dipende tanto dalla presenza di neri e nere affrancati e schiavi, quando di migranti provenienti dalla colonia ribelle di Saint-Domingue, la cui *rovina* «ha fatto fluire molte famiglie francesi» dopo l'ufficiale riconoscimento dell'indipendenza dell'isola da parte della Francia nel 1825: il fatto che il tema complesso della *mixité* venga affrontato durante il soggiorno in Louisiana, nell'ex colonia francese ceduta agli Stati Uniti nel 1812, è segno della necessità di confrontarsi anche con la storia della ribellione haitiana, dopo la quale le *mulâtresses*, a lungo emblema di seduzione e impiegate come *ménagères*, vere e proprie schiave sessuali, si sono trasformate nel principale strumento di integrazione tra razze in nome della loro posizione sociale, quella di domestiche, che le fa vivere a stretto contratto con i bianchi<sup>601</sup>. I due francesi si

---

<sup>598</sup> A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), Mondadori, Milano, 1973, Vol. I, pp. 80 e ss.; Beaumont e Tocqueville hanno visitato una sola piantagione durante il loro viaggio, ed erano quindi privi di testimonianze dirette della condizione di schiave e schiavi, se si esclude il caso del nero folle, CV, pp. 175-176: «abbiamo visto all'*Alms-house* un Negro la cui follia è fuori dall'ordinario. [...] era uno spettacolo spaventoso».

<sup>599</sup> CV, p. 131. Elsa Dorlin, in *op. cit.*, capitolo 11, ha ricostruito le origini coloniali della cancellazione della maternità delle schiave, identificate come riproduttrici e mai come madri. Cfr. anche, K. K. Weaver, «*She crushed the child's fragile skull*»: disease, infanticide, and enslaved women in eighteenth-century Saint-Domingue, in *French Colonial History*, Vol. 5, 2004, pp. 93-109, in particolare p. 99: «La caratterizzazione negativa della schiava risultava anche dall'elaborazione della filosofia domestica coloniale, che ritraeva la donna bianca come esemplare morale, buona madre e moglie devota; la sua rivale, la schiava, possedeva qualità opposte».

<sup>600</sup> Per una ricostruzione storica della condizione delle *free black women* di New Orleans cfr. K. S. Hanger, *Coping in a complex world*, in C. Clinton, M. Gillespie (a cura di), *The Devil's lane*, Oxford University Press, New York-London, 1997, pp. 218-231. Anche Baltimora, la città in cui si svolge la prima parte del romanzo di Beaumont, ha una composizione sociale simile.

<sup>601</sup> Cfr. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, cit., p. 132. Non solo: New Orleans è anche il teatro di una delle principali rivolte di schiavi. Come Saint-Domingue, anche New Orleans è uno dei principali snodi del commercio atlantico, di merci umane e non, tanto da essere abitata per il 75% da schiavi. Nel 1811, sotto la guida di Charles Deslondes,

rendono conto di trovarsi in una città dalla popolazione *mêlée*, abitata da «figure di tutte le *nuances* di colore», in cui si sentono parlare le lingue che raccontano le storie coloniali francese e spagnola della Louisiana e dell'esodo di Saint Domingue. Ma a fare di New Orleans un esempio della stratificazione storica e sociale è il fatto che, in quella babele di lingue e popoli, si osserva il «mondo industriale e commerciale *americano*»<sup>602</sup>.

Obbligati a concentrare in un solo giorno le attività che avrebbero dovuto occupare ben più tempo, i due decidono di assistere allo spettacolo teatrale *Le Maçon* di Daniel Auber, rappresentato per la prima volta all'Opéra di Parigi nel 1825, per partecipare poi a uno dei «balli delle *quadroons*», in cui le donne libere di colore e gli uomini bianchi entrano in contatto e concludono il contratto di *plaçage* con le madri delle giovani. Sono questi due episodi a dare a Beaumont l'idea per il suo romanzo *Marie*, i cui personaggi non bianchi sono appunto *quadroons*, secondo una classificazione razziale e giuridica che risale proprio a Saint-Domingue<sup>603</sup>. «L'étrange coup d'oeil» e «l'étrange spectacle» forniti dallo spettacolo teatrale e dal ballo delle *quadroons* attestano lo stupore come cifra del confronto con la complessità razziale americana: si tratta, in questo caso, dello stupore suscitato dalla meticolosa compartimentazione delle razze negli spazi pubblici, dall'ordine gerarchico che ne organizza i rapporti<sup>604</sup>. Nel caso dello spettacolo teatrale, è la disposizione nei loggioni, soprattutto nel secondo, a colpire: «prima loggia bianca; seconda grigia. Donne di colore, molto belle. Bianche in mezzo a loro, ma [con] un resto di sangue africano. Terza loggia nera»<sup>605</sup>. Le donne di colore, la cui bellezza costituisce uno degli elementi del mito delle *quadroons* e a cui Tocqueville fa riferimento in una descrizione della città inviata a Charles Belam, e le donne che, secondo la *one drop rule*, rimangono nere anche se apparentemente bianche, condividono la posizione mediana che le mette nella condizione di contrarre delle unioni temporanee con i bianchi e, così, di distinguersi dagli schiavi e dai neri<sup>606</sup>. La gradazione del colore della pelle e della purezza del sangue rappresentano, quindi, tanto l'identificazione con una posizione sociale superiore, che trova conferma nella possibilità di accedere ad un'istruzione completa e di alto livello, quanto l'impossibilità di liberarsi del marchio della razza, che coincide

---

un considerevole gruppo di schiavi diede alle fiamme tre piantagioni, per poi essere fermato dall'intervento dell'esercito. Sulla rivolta si veda, oltre ad Aptheker, A. Thrasher (a cura di), *On to New Orleans! Louisiana's Heroic 1811 Slave Revolt*, Cypress Press, New Orleans, 1996 e D. Rasmussen, *American Uprising: The Untold Story of America's Largest Slave Revolt*, Harper, New York, 2011.

<sup>602</sup> CV, p. 180: «lingua francese, inglese, spagnola, creola. Aria generale francese, ma manifesti e annunci commerciali generalmente in inglese».

<sup>603</sup> Cfr. C. L. R. James, *cit.*, p. 57.

<sup>604</sup> Sullo stupore come cifra in Beaumont (e Tocqueville), cfr. S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, in *Beaumont*, p. 85.

<sup>605</sup> CV, p. 180.

<sup>606</sup> La lettera a Charles Belam è riportata, in nota, in CV, pp. 1292-1293 e 1314-1316; il passaggio in questione si trova a p. 1316: «in mezzo a questi impegni, fisseremo delle visite alle donne più belle, con il solo scopo di riposarci». Sulla *one drop rule* e processo di organizzazione giuridica della tassonomia razziale nel Diciannovesimo secolo cfr. M. A. Elliott, *Telling the Difference: Nineteenth-Century Legal Narratives of Racial Taxonomy*, in *Law & Social Inquiry*, Vol. 24, 3/1999, pp. 611-636.

con la precisa perimetrazione della posizione sociale. Nel ballo delle *quadroons*, invece, la distinzione è raddoppiata dalla differenza sessuale e il commento di Tocqueville è articolato dal binomio costumi/società: l'unico legame tra le due razze è dato dall'immoralità, che fa di quel ballo abitato da «madri, giovani donne, bambini [...] una sorta di bazar» in cui «le donne di colore sono votate in qualche modo al concubinato dalla legge»<sup>607</sup>.

La conversazione con James Brown mette in luce il problema dell'immoralità delle donne di colore che amministrano il mercato di «matrimoni temporanei» tra le loro figlie e gli uomini bianchi. Come mostra Beaumont, ad approfittarne non sono solo i residenti della Louisiana che hanno una disponibilità economica sufficiente ad essere *placé* con una donna nera, ma anche gli uomini che giungono in Louisiana dal Nord per arricchirsi e vi rimangono solo per il tempo necessario agli affari<sup>608</sup>: i tempi del mercato delle giovani donne di colore sono scanditi dalle possibilità di accumulazione di capitali nel Sud, di cui approfittano gli uomini degli stati del Nord in cerca di fortuna. Il sistema di *plaçage*, infatti, permette di aggirare le norme dei codici coloniali che alla regolazione del rapporto coniugale avevano dedicato la prima parte dei loro articoli, sancendo la possibilità di accedere ai corpi delle donne nere come concubine<sup>609</sup>. Pur tenendo conto dell'invito alla cautela di Kenneth Aslakson ed Emily Clark, che hanno dimostrato la parzialità dei resoconti dei viaggiatori europei – in cui prevale l'aspetto mitico, più letterario che storico del sistema del *plaçage* –, quello che interessa portare alla luce i motivi per cui i due autori si focalizzano su queste pratiche, relativamente alle loro concezioni dei rapporti tra sessi e alla costruzione razziale della *true womanhood*<sup>610</sup>. Entrambi intendono mostrare che l'immoralità di

---

<sup>607</sup> CV, p. 180.

<sup>608</sup> L'espressione è in CV, p. 86. Per quanto riguarda la presenza di uomini del nord in Louisiana, cfr. M, 116- 118.

<sup>609</sup> Un contributo rilevante sul tema è fornito da Emily Clark, *The strange history of the American Quadroon*, The University of Carolina Press, Chapel Hill, 2013; ma cfr. anche Joan M. Martin, *Plaçage and the Louisiana Gensde Couleur Libre. How Race and Sex Defined the Lifestyles of Free Women of Color*, in Sybil Kein, *Creole. The History and Legacy of Louisiana's Free People of Color*, Louisiana State University Press, 2000.

<sup>610</sup> Cfr. K. Aslakson, *The "Quadroon-Plaçage" Myth of Antebellum New Orleans: Anglo-American (Mis)interpretations of a French-Caribbean Phenomenon*, in *Journal of Social History*, 3/2012, Vol. 45, pp. 709-734. Su Marie Thérèse Metoyer, E. S. Mills, *Marie Thérèse Coincoin (1742–1816): Slave, Slave Owner, and Paradox*, in J. Allred-J. Gentry, *Louisiana Women: Their Lives and Times*, University of Georgia Press, Athens, 2009, pp. 10-29. Le autrici hanno mostrato la complessità dei rapporti tra uomini bianchi e donne libere di colore, che spesso diventavano a loro volta delle proprietarie di schiave con la dicitura di *femmes d'affaires*, come nel caso di Marie Thérèse Metoyer (nota con il nome di Marie Thérèse Coincoin) e Rosette Rochon. Emily Clark ha contestato l'opportunità di utilizzare il termine *plaçage* per descrivere la complessità delle relazioni tra uomini bianchi e donne di colore nella New Orleans del Diciannovesimo secolo, sostenendo che il termine, in realtà coniato nel Novecento, sia riduttivo e funzionale a dare un'immagine orientalizzante e storicamente scorretta dei rapporti tra sessi e razze nella città, cancellando, ad esempio, le differenti condizioni delle donne *mulâtres* fuggite da Saint Domingue quelle nate a New Orleans. Lo stesso vale anche per il termine *Quadroons*. Un contributo fondamentale alla costituzione del mito delle *quadroons* viene proprio dai viaggiatori europei che visitavano New Orleans nel Diciannovesimo secolo e l'autrice più spesso richiamata è Harriet Martineau, che della questione si occupa in *La società in America*, cit. pp. 197 e ss, la quale indaga i diversi aspetti di questo mercato, considerando anche il destino dei figli maschi *mulâtre* e gli effetti sulle donne bianche. Così Martineau in *ibi*, p. 197: «le relazioni con i meticci sono a New Orleans pressoché universali. La storia di questi legami è molto triste, ma è necessario farla conoscere [...]. Le ragazze meticce di New Orleans sono allevate dalle madri per diventare ciò che loro stesse sono state: le amanti dei signori bianchi. Alcuni ragazzi vengono invece mandati in Francia, alcuni nelle piantagioni, altri ancora sono venduti al mercato degli schiavi. Sposano ragazze di

questi matrimoni temporanei indebolisce l'istituzione coniugale in quanto tale, facendone il mezzo per l'accumulazione di «una certa fortuna» grazie alla quale le donne libere di colore possono «sposarsi per davvero con un uomo della loro condizione», contraendo un matrimonio che però funziona come un ingranaggio del mercato sessuale: una volta diventate madri, infatti, «fanno entrare le figlie nella stessa strada»<sup>611</sup>. L'immoralità è duplice e dipende dal fatto che questo matrimonio temporaneo, lungi da garantire l'ordine sociale in quanto istituzione per mezzo della quale la donna educa la prole ai buoni costumi, serve, tanto nella sua forma temporanea quanto in quella effettiva, a creare un ordine immorale che, con le parole di Tocqueville, poiché è «contrario alla natura», «deve gettare una grande perturbazione nella società»<sup>612</sup>: la natura commerciale del matrimonio, evocata con riferimento all'Europa nella *Democrazia* e poi da Beaumont in *Marie* rispetto all'America bianca, compare qui nella sua versione più deteriore.

Brown descrive in questi termini la situazione di New Orleans: «esiste una classe di donne votate al concubinaggio: sono le donne di colore [*femmes de couleur*]. L'immoralità è per loro una professione, che esercitano con fedeltà»<sup>613</sup>. L'immoralità è la “funzione sociale” svolta dalle giovani donne di colore nella città di New Orleans, un lavoro a cui la giovane mulatta «è destinata dalla nascita», divenendo il contraltare della donna bianca. Se Tocqueville commenta le parole di Brown guardando al nesso tra questo ordine contro-natura e la stretta correlazione tra matrimonio, costumi e ordine sociale che definisce la posizione della donna americana, Brown risponde definendo in termini razziali il criterio di abilitazione della donna alla sua *esistenza sociale*. L'effetto sociale del mercato delle unioni temporanee, infatti, è contenuto perché «l'immoralità è concentrata nella sfera delle donne di colore» e non intacca altri segmenti della popolazione se non positivamente, ponendosi come il modello di massima corruzione da cui è necessario distinguersi: non è solo perché amano la virtù che «le donne di razza francese e americana hanno dei costumi molto puri», ma perché, semplicemente, «le donne di colore non lo sono; avere un

---

un colore un po' più scuro del loro, dal momento che quelle del loro stesso colore li giudicano ripugnanti. Le ragazze, apparentemente, ricevono una buona istruzione e sono, probabilmente, tra le donne più belle che si possano trovare. Ogni giovane uomo ne sceglie una e la sistema in una di quelle case, carine e particolari, che si vedono in fila una accanto all'altra lungo i bastioni. Talvolta il legame dura tutta la vita, più spesso per alcuni anni. In quest'ultimo caso, quando per l'uomo viene il momento di sposare una donna bianca, la spaventosa notizia arriva alla sua compagna meticcina, o con una lettera in cui le attribuisce la casa e i mobili o tramite un giornale che pubblica la notizia del matrimonio. Le ragazze meticce non riescono quasi mai ad allacciare un nuovo legame. Molte si suicidano, la maggior parte muoiono con il cuore infranto. [...] Quasi tutte le mogli bianche sono convinte che il loro marito sia stato un'eccezione alla regola dell'infedeltà». Tocqueville e Beaumont, e soprattutto il secondo, hanno contribuito a rafforzare la diffusione di questo mito, la cui fortuna negli Stati Uniti dipende dalla centralità del tema che esso permette di affrontare, vale a dire il rapporto tra razze e la possibilità, o il rischio, a seconda delle prospettive, di intervenire per modificarlo stabilendo un legame sessuale e matrimoniale tra esse.

<sup>611</sup> CV, p. 86.

<sup>612</sup> CV, p. 86.

<sup>613</sup> CV, p. 86.

amante sarebbe come assimilarsi ad esse»<sup>614</sup>. Mentre si afferma l'impossibilità per la donna nera, anche se libera, di liberarsi del pregiudizio di razza, Brown indica in questa differenza una garanzia della purezza dei costumi delle donne bianche: è il pregiudizio nei confronti delle donne nere libere a delimitare l'ideale della femminilità bianca, ed è il persistere di questo pregiudizio a garantire alla famiglia bianca la configurazione che le è propria. Tocqueville non ribatte a Brown, ma ne assume l'opinione e la mette all'opera, implicitamente, nel descrivere le donne americane nella *Democrazia* ed esplicitamente, insieme a Beaumont, nell'opera sul sistema penitenziario. Qui la frase di Brown è citata quasi letteralmente, e il numero ridotto di donne bianche in carcere è inteso come esito del rifiuto di ogni identificazione con le donne nere: «le donne bianche in America, anche quelle delle classi basse della società, occupano una posizione sociale elevata rispetto alle negre. Essere confuse con queste ultime sembra loro il massimo dell'ignominia. La paura di una tale onta impedisce loro di commettere dei crimini»<sup>615</sup>.

Il commento più ampio alle tensioni morali che caratterizzano la New Orleans degli anni Trenta si trova nel dialogo con il Guillemin: a Tocqueville, che chiede conferma dei cattivi costumi della popolazione di colore, il console risponde ascrivendo alle leggi che «destinano [...] le donne di colore al libertinaggio» la causa di questa immoralità diffusa e descrivendo tanto l'effetto sociale immediato della legislazione quanto i pericoli a cui essa espone l'Unione. «Avrete sicuramente notato – prosegue il console – i luoghi riservati alle mulatte negli spettacoli, e comunque delle donne bianche quanto le più belle donne Europee. [...] Esse non sono considerate per questo meno parte della razza proscritta perché la tradizione rende noto che nelle loro vene scorre sangue africano»<sup>616</sup>. Nemmeno l'educazione e «i vergognosi privilegi» temporanei di cui godono le donne di colore eliminano la macchia della schiavitù perché «la legge impedisce loro di unirsi alla razza regnante e ricca dei bianchi. Se vogliono contrarre un'unione legittima, devono sposare gli uomini della loro casta, e condividere la loro umiliazione»<sup>617</sup>. Guillemin, in questo modo, chiarisce due elementi centrali dell'analisi sui rapporti tra razze e sessi negli Stati Uniti: le donne di colore hanno accesso ad un'educazione di buon livello, negata agli uomini di colore, perché

---

<sup>614</sup> CV, p. 86.

<sup>615</sup> SP, p. 356, ma anche *ibi*, p. 345. Frances Lieber, traduttore e curatore americano dell'opera sul sistema penitenziario, prende le distanze dai due francesi con una nota, in G. de Beaumont, A. de Tocqueville, F. Lieber, *On the penitentiary system of the United States*, cit, p. 270: «Gli autori non hanno capito questo paese sotto questo aspetto. Non è lo stadio delle donne bianche rispetto alle sole donne di colore che previene il crimine tra loro; è la posizione assolutamente elevata della donna bianca (e comparativamente anche della donna di colore libera) negli Stati Uniti, incomparabilmente più alta della posizione delle donne in qualsiasi altra nazione, che previene il crimine. Se si considera che, in alcuni stati, molte o la maggior parte delle donne imprigionate, bianche e di colore, sono state condannate per adulterio (nella prigione di Wethersfield sono quasi tutte imprigionate per questo motivo, mentre l'adulterio non è punito in Francia con la reclusione, la differenza diventa ancora più evidente. Una tabella, che mostra la percentuale che le donne emigrate detenute portano a tutte le donne detenute nei penitenziari, sarebbe stata molto interessante».

<sup>616</sup> CV, p. 122.

<sup>617</sup> CV, p. 122.

essa consente loro di venderli ad alto prezzo come concubine dei bianchi; ciononostante, la possibilità di fare parte della razza dominante è loro negata perpetuamente: le donne, quindi, hanno il compito di riprodurre – letteralmente e simbolicamente – le razze, che devono rimanere separate anche quando la *mixité* è effettiva, perché il vincolo matrimoniale non interviene mai a sancirla.

L'assenza del codice della maternità repubblicana posiziona le donne e gli uomini al di fuori di ogni possibilità di costituire una famiglia e di renderla operativa all'interno della società; in particolare, ai principi della maternità repubblicana subentrano quelli previsti dal *Code Noir* del 1685 poi riprodotti dal *Black code* della Louisiana del 1724, che vietano ogni matrimonio tra liberi e schiavi e prevedono la trasmissione materna della condizione di schiavitù. La situazione di New Orleans mostra che i codici schiavisti continuano ad organizzare anche la condizione di libertà formale delle donne di colore, perché il marchio della schiavitù e l'impossibilità della famiglia che le è connaturata sono indelebili<sup>618</sup>.

### § 2.1. *Amalgamation* e prostituzione: il mercato dell'onore e la riproduzione sessuale delle razze.

La centralità che Beaumont assegna alla dinamica industriale che innerva la società americana gli permette di identificare la continuità della razza come strumento di organizzazione della società, richiamando allo stesso tempo il nesso tra donne e industria messo in luce nel capitolo precedente. La «condizione delle donne di colore» di New Orleans ne identifica la funzione nel mondo industriale americano: la descrizione delle dinamiche di mercato tra bianchi e neri liberi a New Orleans suggerisce che la convinzione per cui «la più alta condizione delle donne di colore libere è di essere prostitute dei bianchi» è il principio ordinatore del mercato d'onore che organizza quei rapporti<sup>619</sup>. Le madri, inassimilabili all'ideale bianco di maternità, gestiscono il mercato delle figlie organizzando incontri e selezionando uomini e prezzi: è un mercato che si svolge alla luce del sole, senza «il pudore del vizio che si nasconde per vergogna [...] senza che

---

<sup>618</sup> *Code noir* (1685), in G. Pecchi, *Redemption. Slave Code, Black Code e Jim Crow Law: il diritto dei neri d'America*, Aracne, Roma, 2009, p. 15: «Art. 13 imponiamo che nel caso uno schiavo abbia sposato una donna libera, i bambini, sia maschi che femmine, seguano la condizione della loro madre e siano liberi come lei nonostante la condizione di servitù del padre, e che, nel caso il padre sia libero e la madre schiava, anche i bambini siano schiavi»; *Black code of Louisiana* (1724), in *ibi*, p. 22: «Articolo VI impedisce il matrimonio di bianchi con schiavi neri, e il concubinato di bianchi e emancipati o neri nati liberi con schiavi, imponendo sanzioni penali»; «Articolo X Decreta che se il marito è un schiavo e la moglie una donna libera, i bambini saranno liberi come la loro madre. Se il marito è libero e la moglie è schiava, i bambini saranno schiavi». Queste norme del Codice Nero del 1685 hanno l'obiettivo di aumentare la popolazione bianca delle colonie, disincentivando i rapporti illegittimi tra schiave e padroni: sul tema cfr. E. Dorlin, *cit.*, capitolo 11, paragrafo 3, *De la pathologisation à la racialisation*. Alcune riflessioni significative sulla centralità della cancellazione della famiglia come momento della tratta degli schiavi e sul tentativo da parte di alcuni neri americani di ricostruire i loro alberi genealogici oltre l'Atlantico, si veda S. Hartman, *Perdi la madre*, *cit.*, in particolare i capitoli *Il romanzo familiare* e *Bambina va e viene*.

<sup>619</sup> M 116.

alcuna infamia o vergogna tocchi gli uomini» che si uniscono alle donne di colore, esclusi dalla dinamica di innalzamento e abbassamento che invece investe la vita di queste ultime<sup>620</sup>.

I tempi delle migrazioni dei giovani uomini del Nord verso New Orleans sono dettati dalle annuali ondate di febbre gialla: non potendo stabilirsi in Louisiana con la famiglia, questi scelgono «una compagna illegittima» tra le donne di colore libere, a cui danno «una specie di dote», il cui valore è sociale oltre che monetario: si tratta di un mercato parallelo e interconnesso a quello che organizza la società bianca, in cui, però, gli scambi sono determinati da un principio aristocratico, e in cui l'onore della donna è il frutto temporaneo di «un'unione che la avvicina al bianco»<sup>621</sup>. La mobilità sociale, il passaggio da una classe all'altra, non è democratica perché a definire le classi sono caratteristiche ineliminabili, trasmesse alla nascita: sposare un uomo di colore è l'unica possibilità percorribile dal punto di vista della legge, la quale prescrive la degradazione, mentre – paradosso dei paradossi – la giovane nera «si eleva prostituendosi al bianco», perché mentre il nero non ha «alcun potere di protezione», il bianco dispone di un potere sociale che permette di sollevarla temporaneamente dalla condizione in cui si trova. Se l'educazione delle giovani americane insegna loro a essere padrone di loro stesse, vale a dire a controllare le loro pulsioni sessuali e a frenare quelle maschili, quella delle giovani nere di New Orleans persegue obiettivi diametralmente opposti nel contenuto, ma coerenti rispetto all'articolazione sociale. Questo mercato dell'onore fa convergere le necessità industriali e quelle sessuali dei bianchi, perché la legge che prescrive alla donna libera di colore di sposarsi solo con i neri le impedisce «di uscire dalla sua classe» e la obbliga a riprodurla costantemente in quanto bacino di lavoratori a basso prezzo<sup>622</sup>. La verità sull'industria americana, sull'immoralità che governa la società votata al culto del denaro, «unico Dio degli Stati Uniti», viene qui esplicitata: lo spirito commerciale e industriale che organizza la piantagione e fa entrare le donne bianche in società solo per consentire a loro di realizzare la loro industria – il matrimonio – e agli uomini bianchi di realizzare i loro interessi, è lo stesso che crea una classe inferiore – i cui membri sono destinati dalla nascita ad essere esclusi dalla mobilità sociale americana<sup>623</sup>. Quel medesimo spirito, quella medesima logica di accumulazione fa delle donne libere di colore le riproduttrici di quella classe, mettendole a valore nel mercato in cui il denaro è simbolo di onore sociale, e delle schiave come produttrici di nuovi schiavi da vendere nello stesso mercato. Inserita in questo quadro,

---

<sup>620</sup> M 118.

<sup>621</sup> M 117.

<sup>622</sup> Sul tema W. Sollors, *cit.*, p. 259: «Ludovic confronta esplicitamente il passaggio con altri aspetti della mobilità sociale, ma conclude che le regole per il "passaggio" sono diverse da quelle per essere uno scalatore sociale, un bigamo, un emigrante o un migrante urbano che può cambiare il suo nome e la sua identità. Questo diventa chiaro nelle riflessioni di Ludovic: ricchi e poveri sono "separati da nessuna barriera invalicabile", e l'oppressione è mitigata dal riconoscimento che i poveri possono diventare ricchi e i ricchi poveri».

<sup>623</sup> M 65. Ma una considerazione sul denaro come moneta di scambio della reputazione sociale si trova anche in M 195.

l'affermazione «il negro non ha famiglia» mostra i suoi limiti – perché delegittima ogni legame affettivo all'interno delle piantagioni – e la sua duplicità, esemplificata dalla condizione delle donne libere di colore di New Orleans. In altre parole, New Orleans è la dimostrazione che la netta contrapposizione tra la schiavitù come «sinonimo di “fornicazione, adulterio, concubinaggio”» e il matrimonio è insufficiente a garantire la fusione tra razze e a sopire le pretese di eguaglianza dei neri. Tocqueville, e Beaumont ancor di più, guardano al matrimonio interraziale perché vietare quest'ultimo significa votare la società all'immoralità, alla corruzione e al degrado, per garantire all'industria americana di poter contare su una classe immobile sempre disponibile, alla cui letterale riproduzione devono dedicarsi le donne di colore<sup>624</sup>.

Le immagini di New Orleans diventano il filtro attraverso cui leggere le tensioni razziali anche nel Nord degli Stati Uniti. Per descrivere la pervasività del pregiudizio di razza, Tocqueville ricorre nuovamente ai rapporti sessuali tra bianchi e neri e all'assenza di matrimonio, mostrando il nesso tra pregiudizio e legislazione sul matrimonio: «nel Nord l'orgoglio fa tacere perfino la passione più imperiosa dell'uomo. [...] consentirebbe forse a fare della negra la compagna passeggera dei suoi piaceri, se i legislatori avessero dichiarato che questa non deve aspirare a dividere il suo letto, ma poiché lei può divenire sua sposa egli se ne allontana con una specie di orrore»<sup>625</sup>. In questo caso l'uomo bianco è oggetto dell'opinione pubblica e gioca una parte nell'economia dell'onore che a Sud colpisce le donne nere: «l'opinione pubblica dichiara infame il bianco che si unisce a una negra e sarebbe molto difficile citare esempi di un simile fatto»<sup>626</sup>. In queste pagine Tocqueville registra il dibattito sulle *amalgamation laws* che avevano accompagnato l'abolizione della schiavitù nel Nord, consentendo a bianchi e neri di unirsi in matrimoni legalmente validi, e che non accennava a spegnersi – come dimostrano l'episodio della rivolta di New York del 1834, che Beaumont racconta nel dettaglio, e quello dell'incendio della Pennsylvania Hall del 1838, in cui si doveva svolgere una convention mista contro la schiavitù<sup>627</sup>. Con *mixité* Tocqueville non intende solo il rapporto sessuale e matrimoniale, ma il rapporto tra bianchi e neri in senso ampio, assegnandogli la declinazione sociale che caratterizza le rivendicazioni degli abolizionisti bianchi come William Garrison, che discute il tema sin dal sesto

---

<sup>624</sup> A. D. Stanley, *cit.*, p. 18.

<sup>625</sup> DA 340. I matrimoni interraziali erano effettivamente consentiti solo in Pennsylvania, New York, Vermont, Connecticut, New Jersey, New Hampshire; solo nello stato di New York non sono mai esistite restrizioni in materia.

<sup>626</sup> DA 339.

<sup>627</sup> Sull'episodio della Pennsylvania Hall cfr. I. V. Brown, *Racism and sexism: the case of Pennsylvania Hall*, in *Phylon*, 1976, Vol. 37, 2/1976, pp. 126-136; sul dibattito interno all'abolizionismo sui matrimoni interraziali cfr. A. Moulton, *Closing the "floodgate of impurity": moral reform, antislavery, and interracial marriage in antebellum Massachusetts*, in *Journal of the Civil War Era*, Vol. 3, 1/2013, pp. 2-34, L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626-1863*, University of Chicago Press, Chicago, 2003. M. M. Arkin, *The federalist trope: power and passion in abolitionist rhetoric*, in *The Journal of American History*, Vol. 88, 1/2001, pp. 75-98 e R. G. Walters, *The Erotic South: Civilization and Sexuality in American Abolitionism*, in *American Quarterly*, Vol. 25, 2/1973, pp. 177-201.



numero del *Liberator* (5 febbraio 1831), e Lydia Maria Child, che dedica ai matrimoni interrazziali e alla condizione delle donne di colore e dei mulatti una parte del suo *Appeal* del 1833<sup>628</sup>.

Nel monumentale *Gotham*, Burrows e Wallace hanno messo in luce il nesso tra la trasformazione dei rapporti interni alla famiglia bianca – in cui gli uomini vedono il potere patriarcale che esercitavano prima della rivoluzione industriale modificarsi e la loro autorità minata dall'ingresso delle donne nel mercato del lavoro – e l'esacerbazione della violenza contro ogni forma di *amalgamation*: «niente ha minato la separazione dei colori così rapidamente come la fraternizzazione sessuale, sollevando il temuto spettro di ciò che l'epoca chiamava "amalgamazione". La crescente isteria per la fusione fu esacerbata dall'attenuato potere patriarcale [...] Niente ha dato più fastidio che vedere le "loro" donne avere rapporti sessuali con uomini neri – o peggio, dare alla luce figli di uomini neri, mulattizzando così la "loro" posterità»<sup>629</sup>. Il terrore per l'amalgamazione aumentava nei quartieri in cui operai bianchi e operai neri si trovano a vivere insieme, dove «il sesso interrazziale era un fatto comune della vita» e le prostitute bianche e nere convivevano<sup>630</sup>. Indicando nella possibilità di contrarre matrimoni misti, sancita per legge, il motivo dell'esclusione della donna nera dalla posizione di prostituta del bianco, l'autore fa emergere la pervasività del pregiudizio di razza, che nemmeno la «passione più imperiosa dell'uomo», quella che le donne bianche devono moderare, è in grado di superare. Se a New Orleans il *plaçage* fa dell'immoralità l'unica temporanea via di congiunzione tra le donne di colore e bianchi, a Nord anche questa viene meno; tanto a New Orleans quanto a New York,

---

<sup>628</sup> L. M. Child, *An Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans*, Allen & Ticknor, Boston, 1833. Le violente reazioni alle dichiarazioni di Garrison portarono quest'ultimo a mitigare il parere sui matrimoni interrazziali nel giugno dello stesso 1831 e qualcosa di simile avviene dopo la rivolta di New York del 1834, quando Arthur Tappan si affrettò a negare qualsiasi intenzione, da parte della AASS, di incoraggiare i matrimoni interrazziali. Lo si vedrà nel dettaglio nel prossimo paragrafo, ma vale la pena ricordare che il tema del matrimonio interrazziale è stato fonte di scontri interni al *Liberator*, come testimoniano le reazioni alla rivolta di New York, quando i fratelli Tappan pubblicano un comunicato sui giornali per smentire il loro sostegno ai matrimoni interrazziali. Sul tema E. G. Burrows - M. Wallace, *Gotham. A History of New York City to 1898*, Oxford University press, Oxford, 1999, pp. 555-560.

<sup>629</sup> E. G. Burrows - M. Wallace, *Gotham*, cit, p. 555.

<sup>630</sup> E. G. Burrows - M. Wallace, *Gotham*, cit, p. 555. Arthur e Lewis Tappan diventano noti a New York non solo per il loro impegno abolizionista, ma per l'azione caritatevole nei confronti delle prostitute dei quartieri popolari di New York, che puntava il dito contro i loro clienti, per la maggior parte come mostrato da Leslie Harris in *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626-1863*, cit., pp. 190-192: «anche prima che i Tappan si convertissero all'abolizionismo radicale, le élite di New York avevano cominciato a vedere Arthur Tappan come una minaccia al loro stile di vita. In qualità di leader della Magdalen Society di New York nel 1831, Tappan collegava l'economia e la moralità in una dura critica alla partecipazione delle élite cittadine alla prostituzione. La Magdalen Society, un'organizzazione per la riforma delle prostitute, ha ottenuto il sostegno di una serie di leader religiosi, sociali e politici della città. [...] Sotto la presidenza di Arthur Tappan nel 1831, tuttavia, gli sforzi della società per riformare le prostitute misero in discussione gli standard morali non solo delle donne pubbliche, ma anche di alcuni membri dell'élite della città. Nel rapporto annuale del 1831, [...] la Magdalen Society sosteneva che nella New York ci fossero diecimila prostitute, e che i clienti delle prostitute appartenevano ad alcuni dei più importanti e rispettabili della città». L'orrore è ben rappresentato nella serie di cartoons di Edward Clay pubblicata nel 1839 con il titolo *Practical amalgamation*. La scena più significativa raffigura due coppie interrazziali che si corteggiano, a sinistra una donna bianca e un uomo nero, a destra una donna nera e un uomo bianco: l'uomo e la donna neri sono raffigurati con tratti grotteschi, in netto contrasto con il candore della controparte bianca, ormai destinata a corrompersi; sullo sfondo, spiccano i ritratti di Arthur Tappan, Daniel O'Connell e John Quincy Adams, a indicare che, una volta abolita la schiavitù come i tre desiderano, l'amalgamazione delle razze diventerà una realtà.

però, il matrimonio diventa uno strumento di riproduzione dei destini delle razze, che devono rimanere separate anche per rispondere alla domanda di lavoro a basso costo avanzata nelle case e nelle fabbriche bianche del Nord.

È proprio questa riproduzione dei destini, a cui corrisponde la riproduzione di codici opposti della femminilità, ad essere incompatibile con la mobilità che anima lo stato sociale democratico e richiede la rivoluzione del mercato matrimoniale all'opera in America: la mancanza di libertà nella scelta del coniuge e l'assenza di divisione sessuale del lavoro morale che rende la famiglia tale riproducono su nuove basi l'inconciliabilità tra matrimonio e schiavitù che caratterizza l'economia della piantagione; per questo la capacità del matrimonio di essere lo spazio di massima espressione della libertà dei due sessi e di realizzazione della maternità repubblicana viene meno<sup>631</sup>. C'è, infine, il dato più importante, che riguarda i matrimoni interraziali: se l'opinione pubblica smettesse di condannare le unioni miste, le donne di colore smetterebbero di vivere nell'immoralità a cui condannano anche i bianchi con cui stringono i contratti di *plaçage*, e il matrimonio consentirebbe «la fusione fra le due razze» su tutto il territorio dell'Unione<sup>632</sup>. Emerge così, nuovamente, il legame tra talamo e tumulto sociale: ovunque la democrazia non sia in grado accompagnare la valorizzazione delle differenze naturali all'abbattimento delle barriere convenzionali e allo svelamento delle gerarchie fittizie, il disordine trova spazio. Nel caso dei neri del Nord, le barriere fittizie della razza impediscono il riconoscimento delle differenze naturali tra i sessi ed è la necessità di abbattere quelle barriere a condurre al disordine della resistenza nera.

Beaumont affronta la stessa questione da una prospettiva speculare: come esempio del «rango che i negri occupano nell'opinione pubblica» al Nord, Beaumont guarda ai rapporti tra prostitute bianche e neri liberi, respinti perché avere rapporti con un nero vorrebbe dire «degradare la dignità della razza bianca»; ciò significa che se per le donne di colore la prostituzione è l'unica possibilità di innalzamento temporaneo della loro condizione, le prostitute bianche si negano ai neri per repulsione. Non solo il matrimonio tra neri e nere libere non è sufficiente a ristabilire i ruoli di genere, ma al nero è precluso anche l'innalzamento temporaneo e immorale consentito alle donne di colore di New Orleans. Questa descrizione fa da contrappunto a quella di Tocqueville: unendo i due passaggi emerge l'ampiezza dell'esclusione su base razziale, esercitata da tutta l'America bianca, prostitute comprese, che non cedono a quella che considerano la massima infamia, «amare un uomo di colore»<sup>633</sup>. Ricorrendo alla prostituzione, contrappunto della *true womanhood*, in linea con un'idea diffusa all'epoca e ancora operativa, Beaumont

---

<sup>631</sup> Un breve accenno al tema è presente in A. Tillery, *Tocqueville as Critical Race Theorist: The Perverse Effects of Whiteness as Property in Jacksonian America*, in *Political Research Quarterly*, 4/2009, Vol. 62, p. 646.

<sup>632</sup> DA 352.

<sup>633</sup> M 142.

suggerisce che gli uomini neri siano privati della loro maschilità, qui simboleggiata dal negato accesso al corpo della donna bianca, ma spesso riferita al ruolo che le donne nere hanno ricoperto nel mantenere le loro famiglie prima e dopo la guerra civile<sup>634</sup>. Due esempi che presuppongono l'equivalenza tra uomini e donne stabilita dalla schiavitù che *maschilizza* le donne e *femminilizza* gli uomini e che il matrimonio, nello specifico quello interraziale, non è in grado di scardinare.

## § 2.2. Marie e la *true womanhood*.

Alla base di questo meccanismo, sia per quanto riguarda gli schiavi e i neri, sia per le donne, ci sono i costumi. Per valutare il loro reale potere, visto il nesso che li lega alla funzione sociale delle donne, si spiega perché Beaumont racconti la vicenda di una donna solo apparentemente bianca: Marie incarna un punto di vista *privilegiato* sui rapporti tra razze negli Stati Uniti perché la sua esistenza esemplifica «il doppio elemento» della schiavitù, il suo sopravvivere all'abolizione e le conseguenze di questa persistenza, e mette in luce le implicazioni sociali e individuali della *mixité*<sup>635</sup>. La descrizione di Marie si apre con l'attestazione della sua estraneità all'uniforme vita pubblica di Baltimora, in cui le relazioni tra uomini hanno «un solo oggetto, la fortuna; un solo interesse, quello di arricchirsi» e dai cui Ludovic fugge, ritirandosi nella cerchia domestica, che grazie ai costumi puritani di Nelson assume le sembianze di un rifugio<sup>636</sup>. Marie viene descritta confrontando i tratti del suo carattere e le sue abitudini a quelle delle bianche americane, con le quali condivide la freddezza che supera «la contenzione del suo sesso», ma senza gli stratagemmi della civetteria: dotata di un sincero gusto per la musica, è in grado di suonarla e di comprenderla e non ne serve come strumento di seduzione<sup>637</sup>. Già prima di conoscere l'origine *mista* di Marie,

---

<sup>634</sup> Sulle immagini razziste della sessualità maschile nera come simbolo dello stupro si veda F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., capitolo 3. Vale la pena ricordare che la questione della figlia bianca violata dal nero è al centro de *La tempesta* di Shakespeare e che A. Césaire ha scritto una commedia antishakespeariana dal titolo *Une tempête d'après La Tempête de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre* (1969). Sul tema anche bell hooks, *Riflessioni su razza e sesso*, in bell hooks, M. Naidotti, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, Tamu edizioni, Napoli, 2020. Cfr. anche K. Hoganson, cit. p. 560. Sul tema bell hooks, *Ain't I a woman*, cit., in particolare p. 8 e pp. 20-21: «Gli storici e i sociologi sessisti hanno fornito al pubblico americano una prospettiva sulla schiavitù in cui l'impatto più crudele e disumanizzante della schiavitù sulla vita dei neri era che gli uomini di colore venivano privati della loro mascolinità, cosa che, secondo loro, ebbe come conseguenza lo scioglimento e la distruzione totale di qualsiasi struttura familiare nera. Gli studiosi hanno inoltre sostenuto che non permettendo agli uomini neri di assumere il loro tradizionale status patriarcale, gli uomini bianchi li hanno effettivamente evirati, riducendoli a uno stato effeminato. [...] Sugerire che gli uomini di colore fossero disumanizzati unicamente come conseguenza del non poter essere patriarchi implica che la sottomissione delle donne nere fosse essenziale affinché il nero sviluppasse un concetto di sé positivo, un'idea che serviva solo a sostenere un ordine sociale sessista» e *ibi*, pp. 45 e ss. Cfr. anche A. Y. Davis, *Donne, razza e classe*, cit., capitolo 1, e soprattutto pp. 28 - 29, in cui si mette in luce il lento e difficile lavoro di decostruzione storica del mito del matriarcato delle comunità afroamericane che deriva da quel quadro interpretativo concentrato sulla perdita della maschilità nera. Il tema della femminilizzazione degli schiavi è trattato, con riferimento alle colonie francesi nei caraibi, da Elsa Dorlin in *cit.*, capitolo 11, *Les «Maladies des nègres»*: Dorlin fa notare che gli schiavi (ma anche le schiave) sono contemporaneamente *survirilizzati*, per legittimare la durezza del loro lavoro nelle piantagioni, e *devirilizzati* e *femminilizzati* per giustificare il dominio bianco.

<sup>635</sup> M 8.

<sup>636</sup> M 55, 58-59 e 64.

<sup>637</sup> M 66 e 72.

Ludovic la descrive come un esempio di mescolanza di caratteri nazionali e mette l'accento sulla tenerezza e la grazia, tratti di cui le donne americane sono ormai prive: «riuniva in sé tutto ciò che seduce nelle donne americane, ma senza le ombre che oscurano la luce delle loro virtù. La si sarebbe confusa con un'europea per le passioni ardenti e l'immaginazione viva, con un'italiana a causa della sensibilità, con una francese per il cuore»<sup>638</sup>. È proprio la compresenza di ragione e cuore a fare di Marie un'eccezione alla degenerazione della femminilità americana: oltre ad incarnare l'ideale di femminilità pura, Marie è un'eccezione all'equivalenza tra donne di colore e immoralità, tanto che nel corso del romanzo Ludovic accentua l'eccezionalità di Marie, fino a descriverla come una creatura sovraumana, che non trova spazio sulla terra: «una *donna di colore*, dici. No, ripensaci, non è una donna: è un angelo. Nessuna creatura umana è uguale a Marie»<sup>639</sup>. Morali sono anche gli impegni di Marie, che dedica le sue giornate al conforto dei malati e dei folli nell'Alms-House della città: alle «miserie dell'umanità», quindi, sulle quali ha un effetto taumaturgico, e non alle «passeggiate pubbliche» con cui le donne americane occupano il tempo nel tentativo di trovare marito<sup>640</sup>. Proprio nell'Alms-House, Marie e Ludovic fanno alcuni incontri che rivelano la significativa presenza di donne nelle case di carità: una donna affetta da tisi polmonare contratta dopo un'esistenza passata a sostenere «con il suo lavoro sé stessa e i suoi figli» – l'unica testimonianza del lavoro delle donne<sup>641</sup> – un'altra resa folle dal suo fervore religioso, una terza nata cieca, sorda e muta<sup>642</sup>. Per mezzo di questo episodio Beaumont spiega la struttura della beneficenza negli Stati Uniti e completa il ritratto di Marie come eccezione rispetto alle donne americane: il riferimento all'impegno sociale di Marie è indice della consapevolezza di Beaumont rispetto all'esistenza di donne si dedicano a queste occupazioni – assente, però, dalla trattazione di *Du système pénitentiaire* –, e non si può escludere che la costruzione dell'eccezionale femminilità di Marie serva anche da contrappunto alle prime esperienze di impegno pubblico delle donne, nere e bianche, contro la schiavitù. Non è un caso che Beaumont inserisca tra le considerazioni sui sistemi di beneficenza una distinzione sessuale con cui identifica due principi che devono essere complementari. Mossi dalla ragione, gli uomini

---

<sup>638</sup> M 72-73.

<sup>639</sup> M 168, corsivi miei.

<sup>640</sup> M 74-77. Beaumont coglie l'occasione per spiegare il sistema dell'assistenza a poveri, malati e folli in America, sottolineando la distinzione tra il diritto all'elemosina di origine inglese, che riguarda coloro che non hanno lavoro, il sistema di beneficenza, «in cui gli indigenti non hanno il diritto legale di accedere, ma ove sono ammessi in nome di un parere positivo dell'autorità pubblica. Seguendo questo ordine di idee, la società non contrae l'obbligo a sostenere tutti i deboli, ma si dedicare alla cura del maggior numero possibile» (M 77). Beaumont e Tocqueville condividono l'idea che qualsiasi istituzionalizzazione della beneficenza faccia aumentare il numero dei nullafacenti, mettendo a repentaglio la sicurezza della società tutta: è quello che avviene in Inghilterra, a maggior ragione con le New Poor Laws del 1834.

<sup>641</sup> Lavoro che, va ricordato, viene negato da Beaumont nella lettera al fratello Jules del 16 settembre 1831, in O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, cit., p. 178.

<sup>642</sup> M 78. Oltre alle donne, i due incontrano la «figura energica e virile» di un ex-schiavo reso folle dalla brutalità della vita nella piantagione, nei confronti del quale Marie mostra particolare empatia. Si tratta di un episodio realmente accaduto durante il viaggio di Tocqueville e Beaumont, cfr. CV, pp. 175-176.

organizzano la carità secondo il principio della superiorità del ricco sul povero, nel rispetto delle gerarchie che devono organizzare una società razionale; le donne, invece, se non vengono educate a sostituire alla sensibilità «un impero della testa e delle abitudini maschili che possono soddisfare la ragione», seguono «le leggi del cuore e della religione» e intendono la beneficenza come scambio reciproco, che permette al benefattore di dare e all'indigente di ricevere: alla gerarchia della ragione si sostituisce l'eguaglianza del cuore, alla capacità maschile di proteggere con la forza fa da contraltare la tendenza della donna a consolare «con la sua debolezza»<sup>643</sup>.

Da queste righe emerge la presa di distanza dalla posizione delle donne nell'American Anti-Slavery Society, che mettono in discussione il ruolo a loro prescritto dal culto della maternità repubblicana parlando in pubblico, scrivendo di questioni politiche e sociali, avanzando rivendicazioni con gli strumenti a loro disposizione, come la petizione, e rinsaldando quei «vincoli della femminilità» grazie ai quali la causa abolizionista diviene anche il volano della lotta per i diritti delle donne<sup>644</sup>. Strumento di comunicazione di questa critica è, ad esempio, il *Ladies department*, rubrica del *Liberator* di Garrison pubblicata a partire dal 7 Gennaio 1832 e introdotta da queste parole: «il fatto che un milione di persone del sesso femminile sia ridotto, dal sistema schiavista, alle condizioni più deplorablevoli – costrette a svolgere i compiti più laboriosi e sconvenienti – suscettibili di essere frustate in misura spietata – esposte alla violenza della lussuria e della passione – e trattata con più durezza e crudeltà del bestiame, dovrebbe suscitare la simpatia e l'indignazione delle donne americane. [...] Nelle loro mani è il destino degli schiavi»<sup>645</sup>. L'intento del *Ladies department* è riaffermato su ogni numero del *Liberator* per mezzo della riproduzione dell'emblema dell'abolizionismo femminile bianco, in cui una donna schiava in posa supplicante chiede a un immaginario interlocutore «non sono forse una donna e una sorella?»<sup>646</sup>. Per quanto problematico, perché intriso dell'immagine del nero mito, l'emblema richiama alla responsabilità morale delle donne nei confronti delle sorelle nere, che porta con sé l'indicazione a infrangere le barriere della sfera domestica<sup>647</sup>. Sulle colonne del *Ladies department*

---

<sup>643</sup> M 25 e 79.

<sup>644</sup> Con la frase «tua nei vincoli della femminilità» nell'originale «Thine for the oppressed in the bonds of womanhood», o «Thine in the bonds of womanhood», Sarah Grimké chiude ogni lettera sull'eguaglianza dei sessi. Sul tema cfr. E.C. Du Bois, *Woman Suffrage and Women's Rights*, New York University Press, New York - London, 1998; K. K. Sklar, *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement, 1830-1870*, Plagrave, Boston, 2000; I. V. Brown, «Am I not a woman and a sister?» *The Anti-Slavery convention of american women, 1837-1839*, in *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 50, 1/1983, pp. 1-19.

<sup>645</sup> *The Liberator*, 7 Gennaio 1832, p. 2.

<sup>646</sup> L'emblema trae ispirazione da un precedente inglese in cui è raffigurato un uomo che pone la stessa domanda, ma declinata al maschile: in entrambi i casi i due motti hanno delle significative implicazioni politiche, perché entrambi frammentano, in modi differenti, la fraternità bianca dei cittadini americani. La versione femminile dell'emblema risponde all'intenzione di interrogare le donne del Nord come sorelle, suggerendo la necessità di assumere una posizione pubblica contro la schiavitù.

<sup>647</sup> Sul tema cfr. I. Brown, «Am I Not a Woman and a Sister?» *The Anti-Slavery Convention of American Women, 1837-1839*, in *Pennsylvania History*, Vol. 50, 1/1983, pp. 1-19, che riporta anche l'esperienza simile del *Ladies repository*. Bisogna tenere presente che il legame tra le due lotte non è scontato e la questione femminile rimane nella maggior parte dei

vengono riprodotti anche i discorsi dell'abolizionista nera Maria Stewart, che nel 1833 pronuncia il *Discorso di addio al popolo di colore della città di Boston*, e usa il tema dell'influenza della donna nello spazio pubblico come slancio per il suo impegno nella causa abolizionista: «che cosa cambia se sono una donna?», chiede Stewart – ricordando che la storia e le Scritture forniscono numerosi esempi di donne che, come gli uomini, si sono espresse «su questioni morali, religiose e politiche» – e sostiene che, «se donne come quelle descritte dovessero emergere tra la nostra razza nera», esse sarebbero in grado di mettere le loro capacità al servizio della causa per aiutare l'intera razza a ottenere dai bianchi «uguali opportunità»<sup>648</sup>.

Se si assume questo punto di vista, la descrizione dell'impegno caritatevole di Marie come modello di intervento femminile nella società permette a Beaumont di perimetrare l'idea di femminilità prendendo le distanze anche dalle esperienze e delle argomentazioni delle abolizioniste dell'epoca. La «tenera compassione» e lo charme «propri solo delle donne» sono indice della loro superiorità nell'esercizio della carità ed è proprio il fatto che Marie abbia conservato i tratti tipici della femminilità a renderla incommensurabile alle altre donne agli occhi di Ludovic. Modello della *true womanhood*, quindi, non è la donna bianca, ma una *mulâtre* che, a causa della sua nascita, da un lato non si riconosce come donna, dall'altro è un esempio positivo della *mixité* razziale: l'attività di beneficenza di Marie, infatti, fa il contraltare alla militanza del fratello Georges, l'uno *mulâtre* rivoltoso e l'altra vettore di inclusione.

Una differenza che dipende dal diverso rapporto dei due fratelli con la loro origine nera: Georges si relaziona positivamente con la sua nascita e rifiuta l'isolamento, è l'eroe tragico che mette in gioco la sua vita per destituire la tirannia della nobiltà bianca; Marie, invece, dedita all'accudimento di donne sole, malati e neri resi folli dalla schiavitù, delega alla beneficenza il suo impegno, per mezzo del quale sembra volersi liberare della vergogna per la sua origine mista<sup>649</sup>. Marie, in questo modo, aderisce al registro della colpa e della vergogna usato dal padre per descrivere la condizione dei neri, condividendone il presupposto – che il cervello nero «è naturalmente ristretto» – tanto che indica nella natura e nella provvidenza divina il motivo

---

casi una nota aggiuntiva alla causa abolizionista, prima e soprattutto dopo la Guerra Civile; anche chi, come l'abolizionista afroamericano Frederick Douglass, prende parte alla «presa di coscienza capitale» rappresentata dalla Convenzione di Seneca Falls del 1848, stabilisce poi la priorità del diritto di voto per i neri su quello delle donne. Per un'analisi approfondita delle tensioni tra movimento per il suffragio dei neri e delle donne cfr. A. Y. Davis, *Donne, razza e classe*, cit., ma anche R. Baritono, *Il sentimento della libertà*, cit.

<sup>648</sup> M. W. Stewart, *Discorso di addio al popolo di colore della città di Boston* (1833), in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 109-118, 112, 102 e 100. L'elenco di donne illustri comprende la regina Ester - riferimento di Angelina Grimké nei suoi diari - Debora, Maddalena, ma anche le sibille greche con le loro capacità divinatorie, Caterina Benincasa e Bitisia Gozzadini, in *ibi*, pp. 112-114. Sul tema cfr. J. F. Yellin, *Women or Sisters*, cit., capitolo 2.

<sup>649</sup> Sulla differenza sessuale che identifica i modelli di emancipazione tra Marie e Georges cfr. D. Schaub, *Perspective on slavery: Beaumont's Marie and Tocqueville's Democracy in America*, pp. 614-615.

dell'inferiorità a cui è destinata<sup>650</sup>. Mentre Georges sa di essere più libero dei suoi fratelli neri e si mette a disposizione della causa, perseguendo il fallimento, Marie, sempre protetta da Ludovic, dal padre o dal fratello, è l'esempio di come le donne debbano agire in società per curarla dai suoi mali, con il cuore e dedicandosi alle opere di beneficenza.

La purezza e la capacità di alleviare il dolore di coloro che la società mette ai suoi margini, però, non dipendono solo dal carattere di Marie, ma anche dal fatto che la necessità di tenere nascosta la propria origine le impedisce di vivere pienamente nella società. Obbligata a vivere al di fuori della trama degli interessi che muove la società e definisce la posizione e l'industria delle donne bianche, Marie rimane estranea anche all'immorale mercato d'onore che coinvolge le donne nere, perché terrorizzata all'idea che la sua origine nera venga scoperta. La vicenda della giovane esemplifica l'azione del pregiudizio razziale nei costumi perché, nonostante la sua apparenza bianca, esso organizza la sua esistenza e definisce la considerazione che ha di sé stessa in quanto donna: il rifiuto della sua origine, infatti, stabilisce i termini del confronto con le donne bianche sul piano della femminilità. Mentre il fratello non esita a dirsi uguale agli americani e a definirsi un buon cittadino americano perché si adopera a rendere effettive le premesse su cui è costituita la nazione, Marie si auto-esclude dall'insieme delle "americane" e applica la contrapposizione tra cuore e ragione alla sua origine mista – per mezzo della quale Beaumont ha indicato in prima battuta la distinzione tra uomini e donne e poi l'eccezionalità di Marie: «le americane sono superiori alle donne di colore; quelle amano con la ragione, io so amare solo con il cuore»<sup>651</sup>. Una superiorità dettata dalla capacità di relazionarsi con gli uomini facendo valere la dinamica dello scambio nel mercato matrimoniale, da cui le donne di colore sono invece escluse. Agli occhi di

---

<sup>650</sup> M 120: «è Dio a separare i negri dai bianchi». Su questo passaggio si sofferma Diana Schaub, in *cit.*, p. 612, che propone un parallelismo con il testo di Harriet Beecher Stowe, *La capanna dello Zio Tom*, che secondo Sollors, *cit.* p. 275 conta proprio Marie tra i suoi modelli: «Marie ha accettato il giudizio dell'opinione pubblica, e ritiene che sia in accordo con (se non la stessa cosa) la volontà di Dio. Si considera un membro di una razza maledetta, indegna dell'amore di Ludovic. La sua vergogna razziale aumenta la sua modestia femminile. [...] Marie è per molti aspetti come il personaggio di Tom in *Uncle Tom's Cabin* di Harriet Beecher Stowe, scritto 17 anni dopo, nel 1852. C'è, tuttavia, una differenza cruciale. Tom è un vero cristiano. A differenza di Marie, egli conosce l'uguaglianza delle anime davanti a Dio, ed è quindi pienamente consapevole dei torti che gli sono stati fatti. Ma sa anche che a lungo andare, cioè sotto l'aspetto dell'eternità, quei torti fanno più male ai suoi oppressori che a lui. La schiavitù che subisce è solo del corpo, mentre i padroni degradano le loro anime. La sublimità di Tom sta nel suo potere di perdono, nella sua capacità di amare i suoi nemici. La sua rassegnazione è più ammirevole di quella di Marie, perché è più consapevole. Marie, nonostante la sua bontà, è pietosa. Marie muore chiedendo perdono - non a Dio, ma all'uomo - mentre Tom muore concedendo il perdono». Margaret Kohn esplicita il suo disaccordo nei confronti della lettura proposta da Schaub in *The Other America: Tocqueville and Beaumont on Race and Slavery*, in *Polity*, Vol. 35, No. 2/2002, p. 181: «l'ammirazione di Schaub per lo Zio Tom è problematica. [...] Per Beaumont, la schiavitù non era la conseguenza di mostri malvagi come Simon LeGree. [...] Il razzismo non è il vizio degli altri - meridionali, mostri o infedeli. È intrecciato nel tessuto stesso della cultura politica americana. [...] Il razzismo non è un pregiudizio insolito, ma un orientamento profondamente implicato nell'identità americana. Nell'America di Beaumont non c'è redenzione e non c'è riconciliazione». È possibile riconoscere in Marie un caso classico di quella che Du Bois avrebbe definito *doppia coscienza*: la giovane, infatti, descrive se stessa come se fosse oggetto di studio da parte di un doppio sguardo, bianco e nero, il primo dei quali è predominante e definitorio. Cff. W. E. B. Du Bois, *Sulla linea del colore*, *cit.*, pp. 30-33 e 106.

<sup>651</sup> M 108-111. Sulla distinzione tra cuore e ragione in Beaumont, di matrice pascaliana, cfr. F. Gallino, *All but the form is serious*, *cit.*

Ludovic questa differenza è il segno del fallimento delle premesse democratiche perché fa prevalere le distinzioni illegittime su quelle legittime ma valide solo tra eguali, basate sul merito individuale; così, anche se Marie «supera tutte le donne di Baltimora in spirito, talento, bontà» queste distinzioni sono irrilevanti perché «non è loro eguale»<sup>652</sup>.

Se si legge questa questione con le lenti della maternità repubblicana e della femminilità vittoriana, la più pura di tutte le donne di Baltimora non è libera di sposare chi vuole, soprattutto se bianco, e di influenzare positivamente i costumi, strumento della riproduzione sociale del pregiudizio razziale, perché quello stesso pregiudizio la colloca in una posizione inferiore alle donne bianche<sup>653</sup>. Implicitamente, Beaumont suggerisce che proprio queste ultime, dalle quali dipende la qualità e il contenuto dei costumi americani, riproducono il pregiudizio in nome dello spirito industriale che organizza le loro esistenze, e che dalla diffusione di quel pregiudizio trae un evidente vantaggio economico. L'incompatibilità tra l'esistenza sociale delle donne americane e quella di Marie mostra che l'eccezionalità della disegualianza razziale impedisce alla legge del cuore, alla vera femminilità, di agire sui costumi; allo stesso tempo, l'inesorabile opinione pubblica, la cui azione nel definire la funzione sociale della donna americana è tanto rilevante, impedisce a Marie di svolgere quella stessa funzione perché, anche se apparentemente bianca, rimane nera.

Coerentemente con il principio democratico per cui «la società condannerebbe un padre che resistesse a lungo alle decisioni dei figli [...] perché i costumi, sempre più potenti delle leggi, proteggono la libertà del matrimonio», Nelson non avanza obiezioni basate sull'idea che Ludovic sposi Marie, ma mette in luce i rischi che i due correrebbero non solo a Baltimora, dove il matrimonio interraziale è vietato, ma anche al Nord – perché la razza reintroduce in ogni campo della vita un elemento aristocratico. Per questo la proposta di Ludovic di fuggire negli Stati in cui la schiavitù è stata abolita da più tempo, e che dovrebbero essere più avanzati «nella via della civilizzazione», suscita la reazione di Marie, che riafferma la sua inferiorità in quanto nera: il male che affligge lei e la sua famiglia non è passeggero perché legittimato dall'ordine della natura e dai decreti di Dio, per definizione giusti<sup>654</sup>. Marie non si considera una donna perché la sua nascita le impedisce di vivere nella società come tale, vale a dire di sposarsi e di trovare nel matrimonio lo spazio della sua realizzazione; per questo negli ultimi giorni della sua vita, affermando nuovamente la sua adesione all'immagine del nero mite, votato al disprezzo dalla nascita, chiama

---

<sup>652</sup> M 104.

<sup>653</sup> Nella sua postfazione all'edizione di *Marie* utilizzata, Laurence Cossu-Beaumont sostiene che alla caratterizzazione delle donne bianche americane come fredde e razionali fa da contrappunto l'immagine delle nere, rappresentata da Marie stessa, come incarnazione delle passioni: «si riconoscono facilmente gli stereotipi che contrappongono le donne bianche virtuose alle donne nere leggere», in M, 551; si tratta di una considerazione problematica perché manca di riconoscere la critica che Beaumont muove agli effetti della società americana sulle donne bianche.

<sup>654</sup> M 119.



in causa l'impossibilità del matrimonio come dimostrazione della sua inferiorità: «io, povera donna di colore, disprezzata da tutti, avvilita, degradata, aspiro alla più grande felicità che sia stata mai data a una mortale! Come se l'indegnità della mia nascita non dovesse seguirmi nella tomba»<sup>655</sup>. Paradossalmente, per Marie il matrimonio è il simbolo dell'eguaglianza che non le è concessa perché non è degna di essere davvero donna, mentre per Ludovic Marie è una donna eccezionale proprio perché non presenta le caratteristiche delle donne americane, ed è questo che lo spinge a volerla sposare: il tema del matrimonio interraziale, quindi, rilancia l'eccezionalità del pregiudizio all'interno dello stato sociale americano.

Questi temi fanno del romanzo di Beaumont un precedente significativo, soprattutto per quanto riguarda le riprese del canone del *tragic mulatto* da parte delle donne abolizioniste: parte dell'abolizionismo bianco femminile si rifà al canone per mostrare il punto di vista delle donne all'interno della piantagione, scegliendo personaggi femminili e mettendo in tensione il culto della femminilità con l'esperienza delle donne nere. Le abolizioniste bianche scelgono protagoniste apparentemente bianche ma nate quasi sempre nella piantagione per facilitare l'immedesimazione – il sentimento di *sisterhood* – tra donne bianche e schiave, un'identificazione per mezzo del sesso e non della razza, che quindi rischia di risultare secondaria, tanto che le figure davvero nere sono poche e hanno sempre ruoli marginali. Particolarmente significativo è l'esempio di Lydia Maria Child, la prima a raccontare le vicende dei mulatti all'interno delle piantagioni in racconti brevi e romanzi, oltre che redattrice del *National Antislavery Standard*. A differenza di Beaumont, Child ricorre a personaggi mulatti per mostrare il parallelismo tra la condizione delle donne e quella degli schiavi: le vicende delle donne *mulatres* per Child diventano un emblema delle trasformazioni della nazione americana dal 1842, quando pubblica il breve racconto *The Quadroons*, fino a dopo la Guerra Civile, con *A romance of the republic* (1867)<sup>656</sup>.

«Drammatizzando i temi del sesso, della razza e del potere – fa notare Fagan Yellin – [Lydia Maria Child] descrive le relazioni tra tiranni e supplicanti [...] focalizzandosi su una supplicante, una donna nera oppressa vulnerabile alla violenza bianca, alla schiavitù sessuale e all'incesto»<sup>657</sup>. Ricorrendo alla giovane mulatta, Child non affronta solo l'esclusione delle donne nere dal canone patriarcale, esemplificata dall'impossibilità del matrimonio e della maternità, come fa Beaumont, ma mette in luce la brutalità dello stupro di cui anche le bianche fanno esperienza. Il confronto tra Marie e i due racconti brevi di Child, *The Quadroons* e *Slavery's pleasant homes*, è esemplare e

---

<sup>655</sup> M 120 e 298.

<sup>656</sup> Così Cassandra Jackson in *Barriers Between Us*, cit., p. 7: «quando Lydia Maria Child pubblicò il suo racconto *The Quadroons* (1842), la sua narrazione della morte e della devastazione dei personaggi di razza mista può essere letta come un avvertimento all'America antebellica, mentre il suo romanzo dell'era della Ricostruzione *A Romance of the Republic* (1867) presenta personaggi di razza mista che prosperano all'indomani della schiavitù, riflettendo la speranza di una riconciliazione nazionale».

<sup>657</sup> J. F. Yellin, *Women and sisters*, cit., p. 65 e successive.

permette di mettere in luce la complessità della figura della *mulâtre*. L'obiettivo principale di Lydia Maria Child è convincere le donne del Nord e del Sud a prendere parte alla lotta contro la schiavitù, e il processo di identificazione con la donna mulatta risponde all'obiettivo perché essa incarna le *coincidenze* tra la condizione della donna e quella dello schiavo: ugualmente deboli dal punto di vista fisico e remissivi da quello emotivo, ugualmente escluse dal governo, entrambe «de classi» sono state private dei loro diritti dagli uomini e devono riconquistarli<sup>658</sup>.

In *The Quadroons*, l'autrice racconta la storia di Rosalie, una giovane che ricorda Marie: estremamente bella, sensibile e dall'alta caratura morale, la giovane schiava lotta per essere pura a tutti i costi, per aderire il più possibile al modello della *republican motherhood* e rendere influente la sua nascita. La violenza maschile del padrone è il tema principale del testo, come suggerito dal titolo che indica nello stupro una pratica strutturale all'interno della piantagione, tale da affliggere generazioni di donne – un elemento taciuto da Beaumont, che fa di Marie e Georges i figli di un rapporto d'amore: in *The Quadroons*, invece, Child stabilisce un confronto drammatico tra l'amalgamazione come esito della violenza sessuale del padrone e quella impossibile del matrimonio interraziale e indica nello scarto permanente tra le due forme il fulcro della condizione della donna nella piantagione. Come Marie, Rosalie ha tutte le caratteristiche richieste dal culto della vera femminilità ed assume a misura della sua identità l'impossibilità di sposare un uomo bianco, che le impedisce la piena identificazione con quel culto. Rosalie è «una variante non bianca delle altre donne di Child vittime dell'amore», e la tragedia della sua vicenda sta nella costante tensione tra lo sforzo di aderire all'ideale bianco di femminilità e la continua negazione di ogni possibilità di successo, perché è quello stesso ideale, insieme alla legge che vieta i matrimoni misti, a negarle la possibilità di essere donna nel senso americano del termine<sup>659</sup>.

Anche in *Slavery's pleasant homes*, scritto l'anno successivo, Child racconta la violenza sulle donne nelle piantagioni, ma in questo caso le donne sono due, una padrona e una schiava, sorellastre ed entrambe vittime del padrone. Child traspone l'identificazione tra l'audience femminile a cui si rivolge e le protagoniste – in quanto donne potenzialmente vittime della stessa violenza maschile – all'interno della narrazione: se Rosa, la schiava, non può negarsi al suo padrone – «what *can* I do? I am his *slave*», risponde a George, mulatto schiavo di cui è innamorata, anch'egli

---

<sup>658</sup> L. M. Child, *Coincidences*, in *National Antislavery Standard*, 6 ottobre 1842, pp. 2-3. Queste coincidenze, insieme all'uso del canone della letteratura seduttiva, su cui insiste ad esempio Nina Baym, permettono di invocare la sorellanza delle donne bianche nei confronti delle nere; questo canone era in realtà superato dalla letteratura statunitense femminile, che presentava le donne come eroine e non come supplici la cui esistenza si svolge intorno al matrimonio impossibile, come accade nel caso di Marie. N. Baym, *Woman's fiction: a guide to novels by and about women*, citato in J. F. Yellin, *Women and sisters*, cit., p. 71. Sul rapporto tra letteratura seduttiva, sul modello di *Clarissa* di Samuel Richardson, e ideale della domesticità nella letteratura americana cfr. D. Daniele, *Romanzo popolare e ideologia domestica*, in A. Portelli (a cura di), *La formazione di una nazione*, Carocci, Roma, 1999, pp. 237-254.

<sup>659</sup> J. F. Yellin, *Women and sisters*, cit., p. 65.

fratellastro del padrone Frederic<sup>660</sup> – Marion non può difenderla, e la sua proposta di acconsentire al matrimonio tra Rosa e George, che metterebbe quest'ultima almeno parzialmente al riparo, viene respinta dal Frederic<sup>661</sup>. La tragica sorte, in questo caso, accomuna tutti i personaggi perché include il fallimento della resistenza dello schiavo, come accade nel caso di Georges di Beaumont<sup>662</sup>. Scegliendo protagoniste mai davvero nere, Child favorisce un'identificazione basata sul sesso, sotto il segno della comune impotenza, con cui risponde a chi, vedendo nella schiavitù un'opera di desessualizzazione, si chiedeva «se gli e le schiave avessero il potenziale per diventare uomini virili e vere donne una volta liberate», ma manca di mettere in luce e riconoscere le specifiche condizioni in cui il razzismo pone le schiave e le donne nere libere – la cui femminilità è invece cancellata proprio nel confronto con la *womanhood* bianca<sup>663</sup>.

### § 2.3. Il caso delle donne native.

«In un luogo abbastanza deserto ho visto una donna seduta da sola ai piedi di una quercia. Era molto brutta e indossava pochi vestiti. Non ho idea di dove M. de Chateaubriand abbia trovato il modello per Atala»: queste le parole scritte da Beaumont a Chabrol il 2 agosto 1831, mentre

---

<sup>660</sup> L. M. Child, *Slavery's pleasant homes*, in *American Antislavery Writings: Colonial Beginnings to Emancipation*, 2012, pp. 316-321, p.318, corsivi nel testo. Così George sul suo rapporto con Fredric, in *ibi*, p. 319: «È mio fratello, pensò, siamo cresciuti fianco a fianco, figli dello stesso padre; ma io sono il suo schiavo. Più bello, più forte e più intelligente di lui; eppure sono il suo *schiavo*. E ora mi venderà, perché l'assassinata si frapperà per sempre tra noi», corsivi nel testo.

<sup>661</sup> Carolyn Karcher, in *Rape, murder and revenge in 'Slavery's pleasant homes': Lydia Maria Child's antislavery fiction and the limits of genre*, in *Women's Studies International Forum*, Vol. 9, 4/1986, pp. 323-332, p. 328, commenta così il passaggio del testo in cui le due sorelle si riconoscono come *miserabili*: «Marion si dimostra capace di provare compassione per la vittima indifesa della lussuria del marito. [...] Eppure, Child non si fa illusioni sulla capacità o volontà dell'amante del Sud di rompere il silenzio che legittima la duplicità e la violenza sessuale del sistema schiavista». Il tema della degenerazione morale delle donne del Sud è particolarmente caro a Child, che vi dedica una sezione specifica della sua *History of the condition of women*, Simpkin Marshall, Londra, 1835, Vol. 2, pp. 212- 224, ma anche a Angelina e Sarah Grimké. Significativo il passo di *My bondage and my freedom*, cit., p. 102, in cui Douglass «come prova dello sconsiderato disprezzo della vita umana» nella piantagione sceglie l'omicidio brutale di una cugina della moglie dell'autore compiuto dall'«atroce donna», la moglie del padrone della piantagione Hicks.

<sup>662</sup> Rosa, incinta, viene uccisa dal padrone che ha scoperto la «disobbedienza» di George e Rosa al suo divieto, Frederic viene ucciso da George, ma è un altro schiavo ad essere accusato e punito per l'omicidio del padrone, cfr. L. M. Child, *Slavery's pleasant homes*, cit., p. 319. Dell'omicidio sarà però accusato il rivale di George, Marte, che il primo cerca di salvare all'ultimo dall'impiccagione. La notizia dell'impiccagione di Marte, scrive Child, viene festeggiata dai giornali antiabolizionisti del Nord, in *ibi*, p. 321: «I giornali del Nord copiarono questa versione, aggiungendo soltanto: "Questi sono i mostri dal cuore nero che la filantropia abolizionista lascerebbe liberi sui nostri fratelli del Sud". Non se ne trovò uno che raccontasse come la giovane moglie dello schiavo gli fosse stata strappata dal suo stesso fratello, e uccisa con lente torture. [...] Il suo stesso nome non fu menzionato; era solo lo schiavo del signor Dalcho!».

<sup>663</sup> Sojourner Truth, *Narrative of Sojourner Truth*, Battle Creek, New York, 1878, p. V: «Sojourner Truth una volta ha osservato, in risposta a un'allusione al defunto Horace Greeley: "Voi lo chiamate un uomo che si è fatto da solo; beh, io sono una donna che si è fatta da sola". Il mondo è sempre pronto a tessere le lodi dei cosiddetti self-made men, cioè di quegli uomini che nel pieno possesso della libertà, a cui non manca altro che la ricchezza, raggiungono la distinzione e il successo. Ora si chiede di accordare un briciolo di onore a una donna che ha lavorato quaranta lunghi e faticosi anni da schiava; alla quale le vie della letteratura e della scienza sono state chiuse per sempre; una che ha portato il doppio fardello della povertà e del bando della casta, ma che, nonostante tutte queste disabilità, ha acquisito fama, e ha guadagnato schiere di amici tra i più nobili e migliori della razza dominante»; cfr. K. Hoganson, *Garrisonian abolitionists and the rhetoric of gender (1850-1860)*, cit., p. 574.

attraversa con Tocqueville il lago Huron a bordo della Superior; un parere condiviso da Tocqueville, che si esprime in termini quasi identici nel breve scritto dedicato a questo viaggio nella *wilderness*, intitolato *Quindici giorni nel deserto*<sup>664</sup>. Le donne native non sono oggetto di una trattazione ampia come le donne nere, ma anche il loro caso è trattato dai due autori in modo da giocare come uno dei lati del prisma per mezzo del quale vengono definite le donne americane. Arrivati sulle frontiere, Tocqueville e Beaumont si aspettano di vedere Atala, la donna nativa cristiana di cui Chateaubriand, cugino di Tocqueville, aveva narrato la vicenda nel 1801. *Atala* è la «storia dell'amore di due selvaggi», che mette al lavoro il mito rousseauiano del buon selvaggio mentre si congeda da esso e ne attesta la dissoluzione raccontando il massacro dei Natchez del 1727 per mano francese<sup>665</sup>: sulla scorta di Chateaubriand, Tocqueville e Beaumont attraversano la *wilderness* americana con il timore di essere «gli ultimi viaggiatori a cui sarà concesso di contemplare il primitivo splendore» della natura e delle tribù native, perché entrambe «si sciolgono come neve al sole al contatto con la civilizzazione»<sup>666</sup>. Le pagine di Tocqueville e di Beaumont dedicate all'opera distruttiva del popolo americano – che, appellandosi al «diritto di guerra», fa muovere la civilizzazione come una mareggiata – sono cariche di meraviglia e di orrore allo stesso tempo: testimoni della grandezza dell'uomo civilizzato che sa mettere a valore la terra che Dio gli ha dato e che riconosce nei fiumi «i grandi viali con i quali la Provvidenza si è assicurata di intagliare il deserto per renderlo accessibile all'uomo», entrambi vedono nella civiltà «il risultato di un lungo lavoro sociale» che presuppone la cancellazione violenta di ogni stato sociale inconciliabile con l'ordine della civilizzazione, fatto di proprietà, lavoro, famiglie, industria e di un governo istituito a garanzia tutto questo, verso il quale si ha il dovere dell'obbedienza<sup>667</sup>. La civiltà mette fine al breve usufrutto che la Provvidenza ha concesso alle tribù native sul suolo americano, «la culla vuota di una grande nazione», un deserto mai *posseduto*, perché mai coltivato e abitato in modo non stanziale, ma solo momentaneamente da popoli di cacciatori, che «erano là, in certo modo, solo in attesa» dell'arrivo di uomini civili che «dovevano cercare di costituire una società su nuove fondamenta», quelle del commercio e dell'industria<sup>668</sup>. «Governate solo dalle opinioni e dai costumi», completamente ignare di cosa siano la legge, la

---

<sup>664</sup> O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, cit., pp. 88 e ss. I testi che Tocqueville dedica nello specifico alla *wilderness* e all'avanzare feroce della civilizzazione americana sono due: *Quinze jours au désert* e *Voyage au Lac Onéida*, in CV, pp. 353-413. Il riferimento, oltre a Chateaubriand (CV, p. 361), è James Fenimore Cooper, autore de *L'ultimo dei Moicani* (1826).

<sup>665</sup> F. A. Chateaubriand *Atala, ou les Amours de deux sauvages dans le desert*, Migneret, Parigi, 1801, p. XVI «non sono come Rousseau, un'entusiasta dei selvaggi, e per quando io possa lamentarmi della società, [...] non credo che la pura natura sia la cosa più bella al mondo». Sul tema cfr. C. Zimra, *La Vision du Nouveau Monde de Chateaubriand à Beaumont: pour une étude de forme de l'exotisme*, pp. 1014 e ss.

<sup>666</sup> CV 409 e 141. Sul tema cfr. S. Chignola, «Noi, ultimi viaggiatori». *Tocqueville e l'instabilità democratica*, in *Contemporanea*, Vol. 2, 1/1999, pp. 111-118.

<sup>667</sup> CV 407, DA 326 e 317.

<sup>668</sup> DA 39, in *ibidem*: «solo con l'agricoltura l'uomo si appropria del suolo».

proprietà, i confini, le nazioni native non conoscono il significato dell'interesse individuale che ha nella proprietà la sua espressione più piena e nella legge lo strumento della sua garanzia<sup>669</sup>: prive dell'«indispensabile preliminare della civiltà» che è la coltivazione e la proprietà del suolo, e nella maggior parte dei casi disinteressate nei confronti di ogni stanzialità, legate alla fiera indipendenza, si trovano davanti a due scelte, come nel caso dei neri, la guerra contro gli Europei che li invadono «o la civiltà»<sup>670</sup>. Se, come nel caso dei neri, l'unica soluzione alternativa alla guerra è «la presenza dei meticci», perché «il meticcio partecipa della civiltà del padre e senza abbandonare completamente i costumi selvaggi della razza materna, forma il legame fra la civiltà e la barbarie», la resistenza dei nativi americani a rinunciare alla loro libertà fa della guerra e della conquista progressiva e inesorabile delle terre dell'Ovest l'unico futuro possibile<sup>671</sup>. Anche in questo caso, il meticciato è una possibile via di trasformazione dello stato sociale e dei costumi, ma a differenza di quanto accade con i neri – mossi, secondo Tocqueville, dal desiderio di diventare come i bianchi – nel caso di europei e nativi sono due aristocrazie della razza a scontrarsi: «l'indiano [...] è tutto preso dalla nobiltà della sua origine e vive e muore in mezzo ai sogni del suo orgoglio [...] si affeziona alla barbarie come al segno distintivo della sua razza, e respinge la civiltà forse più che per odio, per timore di rassomigliare agli europei»<sup>672</sup>.

Alla condizione antica e attuale delle tribù native Beaumont dedica una lunga e dettagliata nota, in cui passa in rassegna costumi e abitudini, constatando come Tocqueville che sono proprio le *moeurs* ad essere il perno della vita politica, perché da esse dipende la svalutazione della donna presso i nativi. Al netto delle differenze tra tribù, che Beaumont rileva ed esplicita, quello nativo è uno *stato sociale* incompatibile con la vita civile – «una vita di forza collettiva e di debolezza individuale» – perché, abituato all'«ozio aristocratico o dedito alle opere di gloria che la caccia e la guerra richiedono, il selvaggio concepisce una superba idea di sé stesso», che lo rende simile alle popolazioni germaniche<sup>673</sup>. Il fatto che la cornice del racconto di Ludovic sia la *wilderness* americana assume un significato specifico alla luce di queste considerazioni. Per comprendere l'estensione e il funzionamento del pregiudizio di razza, Ludovic ha viaggiato in tutta l'Unione e ha sperimentato la coincidenza tra razzismo e organizzazione industriale e il ruolo giocato dalla

---

<sup>669</sup> DA 317, ma cfr. anche DA 321: «i confini del territorio di un popolo cacciatore sono sempre incerti e inoltre questo territorio appartiene all'intera tribù e, non essendo proprietà di alcuno, non è difeso dall'interesse individuale» e 326: «I popoli che più difficilmente possono incivilirsi sono i popoli cacciatori. Le tribù dei pastori cambiano di luogo ma seguono sempre nelle loro migrazioni un ordine regolare e ritornano continuamente sui loro passi; i cacciatori invece cambiano dimora come gli animali che inseguono».

<sup>670</sup> DA 326: «Il grande errore di questi legislatori degli indiani era di non comprendere che per arrivare a incivilire un popolo, bisogna anzitutto riuscire a fissarlo in un luogo, ciò che si può ottenere solo coltivando il suolo; bisognava dunque anzitutto rendere gli indiani coltivatori».

<sup>671</sup> DA 328.

<sup>672</sup> DA 318.

<sup>673</sup> M 242, 458, e 267: «Ho mostrato che in queste nazioni barbare compaiono gli stessi fenomeni che la razza umana ha presentato ovunque».

«potenza della ragione», dall'«audacia di impresa che hanno fatto nascere l'industria americana» togliendo spazio alla legge del cuore: di fronte a questo spettacolo immorale, la *wilderness* è per lui un asilo in cui l'industria non è ancora giunta<sup>674</sup>. Anche se lo spettacolo dell'industrializzazione americana è il segno della grandezza dell'uomo, in grado di far nascere «al posto di deserti, città magnifiche e villaggi ridenti, sollevati dal suolo da non so quale magia», si tratta di un mondo tutto materiale, che non soddisfa la ricerca di moralità di Ludovic, a cui Beaumont fa pronunciare una lunga serie di aforismi di critica al capitalismo nascente, all'etica del mercantilismo e all'utilitarismo, tutti partecipi dell'impoverimento morale del Nuovo e del vecchio mondo<sup>675</sup>. Solo sulle frontiere, lontano dalle meraviglie della civilizzazione, Ludovic – e per pochi giorni anche Marie – riescono a vivere all'interno di un contesto libero dall'azione pervasiva del denaro, capace di tradurre ogni elemento della vita sociale, idee e sentimenti compresi, in valore di scambio, *materializzando la società*<sup>676</sup>.

La città di Detroit, «l'anello di congiunzione tra il mondo civilizzato e la natura selvaggia, è il punto in cui la società americana finisce e inizia il mondo indiano» ed è l'ultima città che Ludovic vede nella sua vita, prima di ritirarsi nelle pianure del Michigan<sup>677</sup>. È qui che il solitario Ludovic racconta al viaggiatore francese la sua vicenda, come fa il vecchio Chactas con Réne nel romanzo di Chateaubriand, così come Marie assomiglia, per bellezza e virtù, ad Atala. La foresta vergine della *wilderness* è, come Marie, «una donna bella, viva, ardente, [...] l'affascinante accordo dei suoi lineamenti, la dolce melodia della sua voce, il concerto ancora più dolce delle grazie di cui è adornata, l'incanto che emana dal suo alito profumato, dai suoi capelli fluenti, dal suo sguardo ardente; tutto in lei è armonia, profumo, piacere»<sup>678</sup>. Come Marie, esempio di una femminilità incompatibile con lo stato sociale americano, anche la prateria selvaggia è destinata alla morte. Sulla frontiera della civilizzazione americana, dove Ludovic è rimasto a vivere come un solitario dopo la morte di Marie, compaiono le donne native, esempio di un ulteriore modello di socializzazione delle donne, che riassume il disordine sociale e fiero dei nativi: presenza costante

---

<sup>674</sup> M 187.

<sup>675</sup> M 188 : «vedete [...] quelle ferrovie, che scivolano sul fianco delle montagne, e sulle quali il vapore scorre più potente e veloce che sulla liscia superficie delle acque; quelle fabbriche che spuntano da ogni parte; quei contatori arricchiti dal commercio di tutte le nazioni; quei porti dove passano mille navi; ricchezza e abbondanza ovunque: invece di foreste incolte, campi fertili; al posto di deserti, città magnifiche e villaggi ridenti, sollevati dal suolo da non so quale magia, come se la vecchia terra d'America, così a lungo barbara e selvaggia, fosse finalmente incinta di un futuro civilizzato, e che il suo fertile grembo dovesse generare raccolti senza cultura e città senza lavoro, come aveva partorito foreste!». Gli aforismi occupano tutto il capitolo 12, pp. 189- 215. Il primo aforisma inaugura la critica alla terza epoca dell'umanità, quella detta *degli interessi*, che «comincia al secolo di Voltaire, Helvetius, Condillac, Smith, Bentham e Fulton»; un'altra critica all'utilitarismo inglese si trova a p. 192 e 212 (vedi nota successiva); sulla vita commerciale come seconda natura degli Stati Uniti, per cui il lavoro è la condizione comune in una società di perfetta eguaglianza, pp. 197-198.

<sup>676</sup> M 212: «lo spirito industriale materializza la società, riducendo tutti i rapporti tra uomini all'utilità». Istruzione, teatro, cultura: Beaumont mostra come tutto viene riassorbito e messo al valore dal capitale industriale; cfr. in particolare M 200-212.

<sup>677</sup> M 255.

<sup>678</sup> M 267.

nel romanzo, i nativi sono i fieri guerrieri che prendono parte alla rivolta di Georges e poi portano la notizia della morte del condottiero a Nelson – che durante la fuga verso Ovest aiuta alcune tribù a contrattare con le autorità americane – e sono anche coloro che accolgono i due amanti fuggiti. Popoli nomadi, quindi, che accolgono coloro che non possono essere integrati nella società americana e che sono destinati a perire, come Marie, ai suoi margini.

Il ruolo delle donne native viene affrontato in modo simile alla condizione dei neri: anche in questo caso lo studio meticoloso posto in appendice al volume è anticipato nella narrazione, in cui Beaumont racconta il destino tragico di una donna nativa, Onéda, suicidatasi prima dell'arrivo del viaggiatore francese perché il marito, Manteo, ha deciso di prendere in moglie un'altra donna<sup>679</sup>. Onéda, come Marie e Atala, stupisce per la sua bellezza e, come Marie, per l'eccezionale carattere che la distingue dalle altre donne native, perché capace di amare in modo puro e di rimanere fedele al suo amore, preferendo il suicidio alla convenzione della poligamia<sup>680</sup>. I rapporti tra sessi sono simili in tutte le tribù native e, come nel caso degli europei e degli americani, sono determinati dallo stato sociale e sono descritti usando il lessico del commercio e dello scambio: gli uomini nativi, dediti alle occupazioni aristocratiche della guerra e della caccia, «non si sposano fino ai trent'anni perché credono che il commercio di donne li indisponga in modo tale da non avere più la stessa forza di fare lunghe corse e correre dietro ai loro nemici»<sup>681</sup>. L'amore «questa passione esclusiva, sognante, entusiasta, sensuale e immateriale allo stesso tempo, [...] non è quasi mai arrivata a disturbare l'esistenza del selvaggio», che si dedica al commercio delle donne come ad un impegno ulteriore rispetto alla vita da cacciatore e che vive in uno stato sociale che non prevede «l'abitudine di una vita intellettuale»<sup>682</sup>; al centro della critica, però, c'è la poligamia come modello dei rapporti tra uomini e donne, che per Beaumont – come per John Locke e John Stuart Mill – mette le donne native «in uno stato di servitù»<sup>683</sup>.

---

<sup>679</sup> Come Beaumont tiene a precisare, la storia di Onéda richiama gli episodi riportati dal maggiore Stephen Long nei suoi diari di viaggio: *Narrative of an expedition to the source of St. Peter's river, lake Winnepeek, lake of the woods*, Carey, Philadelphia, 1824, pp. 280-301.

<sup>680</sup> In O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, cit. Il suicidio delle donne native è uno dei temi affrontati da Lydia Maria Child nel suo *The History of the condition of women*, Vol. 2, cit., p. 230. Sulla condizione delle donne native cfr. anche il giudizio di Harriet Martineau in *How to observe morals and manners*, Harper and Brothers, New York, 1838, p. 151: «La squaw [schiava] indiana porta i fardelli della casa, arrancando nella polvere, mentre suo marito a cavallo cammina davanti a lei, libero tranne che dalle sue allegre bardature. Porta il cestino con il cibo, le stuoie per la capanna, le merci (se ne hanno) e il suo bambino. Non c'è esenzione dal lavoro per la squaw del capo più vantato. In altri paesi la moglie può essere trovata a tirare l'aratro, a tagliare la legna e a trasportare l'acqua, mentre gli uomini della famiglia restano inattivi per assistere alle sue fatiche. Qui l'osservatore può sentirsi abbastanza sicuro del suo caso. Da una condizione di schiavitù come questa, le donne si trovano a salire alla condizione più alta in cui sono attualmente viste, in Francia, in Europa e negli Stati Uniti, dove sono meno che istruite a metà, non possono guadagnarsi la sussistenza, se non in pochi impieghi mal pagati, e non possono dare o rifiutare il loro assenso alle leggi a cui sono ancora obbligate».

<sup>681</sup> M 440.

<sup>682</sup> M 440.

<sup>683</sup> M 171. Se l'opposizione di Locke ha a che fare con il legame tra famiglia, proprietà ed educazione dei figli, Mill chiama in causa la soggezione delle donne: Beaumont non si spinge tanto oltre, ma segue piuttosto Locke nel

I nativi comprano tante donne quante ne possono sfamare grazie alla loro abilità di cacciatori e mentre si dedicano alle battute di caccia e alla guerra lasciano loro il compito di gestire la vita stanziale della comunità<sup>684</sup>. Dedite alle cure «che il loro sesso comporta» – «preparano il cibo dell'indiano, si prendono cura dei suoi vestiti e non lasciano la sua capanna» – le native svolgono anche le attività simbolo dell'inizio della civiltà, vale a dire la coltivazione della terra e la raccolta<sup>685</sup>. In nome del «legame intimo [...] tra le idee di lavoro sedentario, e in particolare di coltivare la terra, e le idee di debolezza, dipendenza, obbedienza, inferiorità», si stabilisce una divisione sessuale dei principi della civiltà che affida alle donne il compito di organizzare la parentesi stanziale della tribù, mentre gli uomini si portano avanti le occupazioni *barbare* a cui non sono disposti a rinunciare<sup>686</sup>. Destinati a scomparire perché rifiutano di riconoscere «la ricchezza del patrimonio immobiliare» come fonte dell'organizzazione sociale e politica, è alle donne che abbandonano quel *preliminare della civiltà* che per loro corrisponde all'assenza di piacere<sup>687</sup>. Ne deriva un capovolgimento dell'idea di virilità, ascritta alle occupazioni oziose e antisociali della caccia e della pesca, e di femminilità, che coincide con il principio del «dentro lavoro sociale» della civiltà che gli uomini disprezzano<sup>688</sup>.

Nella prospettiva di Beaumont, la vita delle donne native è «la più miserabile che si possa immaginare» perché a loro viene affidata non solo la cura della famiglia, ma anche il lavoro nei campi, da cui le *donne*, quelle di classe media che costituiscono il riferimento principale dei due autori, sono esentate per definizione: private sia delle «prerogative che le società civilizzate riconoscono nelle donne», ma anche dei «piaceri sensuali dati loro dai costumi dell'Est, dove

---

confermare il nesso tra monogamia ed eguaglianza dei genitori, uniti da doveri reciproci nei confronti dei figli. Mill discute la poligamia con riferimento ai Mormoni in *La libertà*, Bur, Milano, 2018, pp. 192-196. Mill chiama in causa la sottomissione a cui sono obbligate le donne ovunque, individuandovi la causa dell'adesione delle donne alla poligamia, cfr. *Ibi*, p. 192: «nessuno più di me disapprova, e senza mezzi termini, questa istituzione mormone; fra le altre ragioni anche perché, lungi dall'essere conforme al principio di libertà, ne è invece una chiarissima violazione: essa infatti non fa che rafforzare le catene di una delle due metà della comunità umana, dispensando l'altra da qualsiasi reciprocità di obblighi nei suoi confronti. [...] per quanto sorprendete possa apparire la cosa, essa trova la sua spiegazione in quelle idee e in quelle usanze comunemente diffuse in questo mondo, per cui alle donne si insegna a considerare il matrimonio come l'unica cosa che conti, e si capisce quindi come spesso una donna preferisca essere una moglie tra le altre, piuttosto che non esserlo affatto». Lo stesso fa anche Montesquieu, che rappresenta molto probabilmente il principale riferimento di Beaumont sulla poligamia, cfr. *Lo spirito delle leggi*, cit, Libro XVI, capp. 3, 4, 6.n Sul tema cfr. J. Witte, A. Pin, *Il rifiuto della poligamia in Occidente: gli argomenti*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 1/2020, pp. 57-82; J. Witte, *The Western Case for Monogamy Over Polygamy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, in particolare i capitoli 8 e 9, in cui si presenta anche l'argomentazione di Mary Wollstonecraft.

<sup>684</sup> M 171: «Ho detto che l'indiano ha quante più donne riesce a trovare; potrebbe essere più giusto dire che ne trova quante può sfamarne; poiché il destino delle famiglie indiane è così infelice che i genitori danno facilmente la loro figlia a chiunque possa mantenerla. A questo proposito, tutto dipende dall'abilità dell'uomo nella caccia; un famoso cacciatore di solito ha un gran numero di donne, perché può fornire un sostentamento per tutti».

<sup>685</sup> M 416 e 171.

<sup>686</sup> M 437.

<sup>687</sup> M 436.

<sup>688</sup> M 436: «Gli uomini dedicano il loro tempo alla pesca, alla caccia, alla guerra e ad altri esercizi virili, vergognandosi di essere visti mentre si prendono cura delle donne; quindi accade che le donne siano spesso sovraccariche di lavoro e gli uomini oziosi. Donne e bambini sono gli unici responsabili della realizzazione di stuoie, cestini, preparazione del cibo, semina del mais, raccolta»; «Le donne degli Irochesi», dice William Smith, pagina 78, «coltivano i campi, gli uomini vanno a caccia. - «Gli indiani non lavorano mai», ha detto Lawson, dei nativi della Carolina (pagina 174)».



sono *schiave*», la loro è una vita «di stanchezza, miseria e prepotenza» che «scoraggia e disgusta molte donne indiane» spingendole al suicidio, come accade nel caso di Onéda – che è l'immagine della civilizzazione proprio perché rifiuta la poligamia. Beaumont e le fonti da cui trae spunto raffigurano le donne native come un esempio di subordinazione estrema e di rassegnazione, rispetto alle quali Onéda è una delle tante e tragiche eccezioni<sup>689</sup>. Il giovane Mantéo, cacciatore valente, è sottoposto alle pressioni della tribù che sta per eleggerlo capo e che gli suggerisce di prendere un'altra moglie – «un guerriero potente come lui, dicevano, aveva bisogno di diverse mogli per trattare con dignità i numerosi ospiti attratti dalla sua fama»<sup>690</sup>; Mantéo non confessa a Onéda il suo secondo matrimonio, già avvenuto, e la giovane, una volta scoperta la verità si suicida davanti alle famiglie dei due sposi, intonando il suo inno funerario. Nei giorni successivi, le donne native della tribù si recano ogni giorno nel luogo dove Onéda si è uccisa e raccontano la sua vicenda con un inno funebre, dedicando una delle strofe alla loro condizione miserabile: «Piangete Onéda: amava Mantéo, lo sciocco! [...] Quando l'uomo dice alla donna: tu sei la mia schiava, il tuo destino è servirmi, vivrai con le mie altre donne e come loro mi sarai fedeli, nonostante la mia incostanza, e, senza tenerezza da parte mia, mi darai il tuo amore: la donna, a questo discorso, sente la sua miseria, nasconde le lacrime e si rassegna. Ma quando l'uomo promette di amarla da solo, allora lei ha un sogno di felicità ed è più infelice: perché l'uomo la tradirà»<sup>691</sup>. Un inno da cui si evince che le donne native condividono con Onéda il dolore per la loro condizione miserabile, che le porta a preferire l'oltretomba, in cui possono vivere con un uomo che le ama «senza dividerle»<sup>692</sup>; per questo le donne native sono portatrici del principio di affermazione della civiltà che la superbia del nativo, la sua virilità incivile, continua a rifiutare, condannando il suo popolo alla morte, mentre Onéda rappresenta il tentativo, fallimentare, di stabilizzare il preliminare della civiltà con il suo strumento di trasmissione, vale a dire la famiglia monogama e proprietaria.

Analizzando la condizione delle donne native e mettendole a confronto con Onéda, Beaumont sottopone nuovamente a critica la condizione delle donne americane: la monogamia è uno degli elementi organizzativi della civiltà, perché da essa dipende la costituzione della famiglia, piccola

---

<sup>689</sup> M 171: «Tra tutti gli indiani, il destino delle donne era più o meno lo stesso. La donna era molto più la serva che la compagna dell'uomo. La società non aveva dato al matrimonio il carattere duraturo e sacro di cui lo hanno investito la maggior parte dei popoli civili e sedentari. La poligamia era consentita o tollerata dalle usanze di quasi tutti gli indiani. In tutto, donna occupava la posizione di un essere inferiore». Nei suoi *Cahiers* americani, Tocqueville riporta il dialogo con il governatore Houston, una delle tante fonti dei due autori sui nativi americani e molto probabilmente la principale di queste pagine di Beaumont: il governatore definisce quello dei nativi «un governo patriarcale» - termine utilizzato analogamente a Locke, che lo attribuisce a Filmer e all'orizzonte che qui si può definire aristocratico - agito per mezzo della legge del taglione, della «completa servitù» delle donne nella poligamia e, fatto singolare, del divorzio, in. CV, pp. 259- 261.

<sup>690</sup> M 173.

<sup>691</sup> M 176-177.

<sup>692</sup> M 177.

società che si organizza intorno alla proprietà immobiliare ma che richiede il sentimento sincero, non mediato dall'interesse e dalla logica industriale, per funzionare anche come elemento morale. Se la monogamia implica la proprietà privata, intesa anche come accesso esclusivo al corpo della moglie, e definisce i criteri della sua trasmissione ereditaria, e il matrimonio è lo strumento di separazione e di connessione delle due sfere, allora la monogamia porta con sé anche la distinzione tra potere politico e coniugale. Il caso dei nativi mostra che la poligamia non è solo un tipo di relazione che dà all'uomo il potere di *licenziare* la moglie-serva per assumerne un'altra, mettendo così da parte uno degli obiettivi principali della famiglia di stampo lockiano, vale a dire l'educazione continuativa dei figli, ma è la conseguenza della mancata separazione tra potere coniugale, paterno e politico, che origina solo dal riconoscimento della proprietà privata, da cui dipende anche la divisione del lavoro basata sulla corretta comprensione della differenza sessuale; la donna nativa, unico presidio della potenzialità stanziale e proprietaria, non può essere l'unica moglie, perché questo significherebbe innestare la dinamica contrattuale a difesa di una libertà che per i nativi è simbolo di costrizione<sup>693</sup>. In questo modo, Beaumont riafferma il paradosso del contratto di matrimonio – astratto dalle condizioni specifiche della società americana – cioè l'idea che in esso la donna esprima una scelta libera, che non può essere paragonata alla vendita delle donne indiane da parte dei genitori, e che non possa esistere un ordine politico e sociale senza il riconoscimento della differenza naturale tra i sessi e della famiglia monogama come istituzione che rende operativa questa differenza. All'interno di questo quadro vanno collocati anche i riferimenti sui costumi delle donne native, che «si arrendono facilmente prima di aver preso marito» mentre «rispettano con il massimo scrupolo il vincolo matrimoniale, una volta formato», a conferma tanto dell'assenza di educazione delle giovani quanto dello stato di servitù che implica il matrimonio. Il rifiuto della proprietà terriera, la scorretta distinzione delle funzioni maschili e femminili che dipende dall'assenza del vincolo matrimoniale monogamo, e quindi dalla mancata distinzione delle sfere, portano con sé anche la corruzione delle giovani donne native<sup>694</sup>.

Bisogna rilevare un'ambiguità nella struttura dell'argomentazione di Beaumont: se la poligamia è l'opposto della monogamia e dell'organizzazione civile della società che da essa deriva, Beaumont non manca di suggerire alcuni elementi di continuità con la divisione industriale del lavoro sessuale che organizza la società americana. La sua argomentazione è attraversata da parallelismi tra il mondo civilizzato e quello selvaggio solo apparentemente paradossali, che risultano più chiari se si tiene conto della critica allo spirito industriale americano. A causa di

---

<sup>693</sup> Per questo William Blackstone inserisce la poligamia tra le offese alla salute, al benessere e all'economia pubblica, in *Commentaries*, vol I, cap. 15, punto 1 e vol. 4, cap. 13, punto 2.

<sup>694</sup> M 445-446.

quest'ultimo le donne bianche si mettono a valore nel mercato matrimoniale, come quelle native, vendendosi a un uomo di cui non sono compagne, perché ad esso si *associano* sotto la pressione dell'opinione, rinunciando all'amore e destinandosi a una vita di estrema infelicità: come le donne native, quindi, sono private della condivisione intellettuale, ma viene risparmiato loro il lavoro nei campi. Come le native, anche le donne americane non sono *compagne* per i loro mariti e in entrambi i casi i rapporti tra i coniugi «sono materiali, non c'è nulla di morale o intellettuale»<sup>695</sup>. Se si confrontano i tre ritratti delle donne e delle razze, gli obiettivi della critica di Beaumont al modello americano di femminilità diventano evidenti. Monogamia, proprietà, lavoro non sono sufficienti: l'assenza di amore e la cancellazione della legge del cuore in nome del benessere materiale, senza fare delle donne bianche delle serve, le priva della femminilità, della capacità di incidere sulla morale della società a partire dalla condivisione intellettuale con il marito, destinandole all'infelicità e impedendo a Marie e Ludovic, che vogliono sposarsi per amore, di portare a termine il loro disegno. Marie e Onéda devono rinunciare alla felicità sulla terra, perché la purezza del loro amore, che ne fa delle eccezioni alle perversioni della femminilità – che abitano tanto il mondo civilizzato quanto quello selvaggio – non è in grado di vincere il potere dei costumi che organizzano gli stati sociali in cui vivono.

### § 3. Matrimoni interraziali.

Matrimonio e matrimonio interraziale fanno parte degli strumenti di controllo delle insorgenze degli schiavi nelle piantagioni americane e nelle colonie inglesi e francesi: come si vedrà, infatti, se nelle colonie è il matrimonio tra schiavi ad essere indicato come elemento imprescindibile nell'educazione dello schiavo alla libertà, per quanto riguarda gli Stati Uniti, dove i neri sono in numero maggiore e occupano diverse posizioni sociali a Nord e a Sud, il matrimonio interraziale è una risorsa. Se Tocqueville lo intende come mezzo per giungere a un fine – la creazione di una terza razza che elimini il problema a monte – il testo di Beaumont è a tutti gli effetti un romanzo sul matrimonio interraziale – e sul suo fallimento – come metafora del rapporto tra neri e bianchi. Anche se due autori giungono alla medesima conclusione – neri e bianchi non possono convivere come eguali, la creazione di una “terza razza” è una peripezia immorale e non codificata socialmente e la razza nera è destinata alla sconfitta – la trattazione del matrimonio interraziale proposta da Beaumont fa i conti con l'istituzione matrimoniale e con il ruolo delle donne bianche all'interno della società americana, ma anche con i dibattiti interni dell'abolizionismo bianco sul tema. Gli ultimi giorni di Marie e Ludovic mettono alla prova l'efficacia del matrimonio

---

<sup>695</sup> M 171, ma anche M 23, con riferimento alle donne americane bianche.

interrazziale come soluzione pacifica e integrativa al problema della guerra tra razze, e come campo di ricomposizione della disegualianza, in grado di porre un argine al fatto che «schiavi o liberi, i negri formano ovunque un *popolo* diverso dai bianchi»<sup>696</sup>. Nel romanzo di Beaumont il matrimonio e i rapporti sessuali tra bianchi e neri diventano il filtro di comprensione della maggior parte delle tensioni che attraversano la società americana degli anni Trenta: New Orleans è il simbolo della mancata riproduzione dei codici patriarcali della maternità repubblicana all'interno della famiglia nera libera, dell'insufficienza del matrimonio come soluzione, e lo stesso vale per la repulsione delle donne bianche nei confronti degli uomini neri. La creazione di una classe di lavoratori a basso costo, garantita dal matrimonio tra neri, dimostra che «i negri che hanno smesso di essere schiavi non sono diventati eguali ai bianchi», ed è per questo che la cancellazione dell'ostacolo eterno richiede il matrimonio tra l'uomo bianco e la donna di colore libera, per Beaumont «l'indice più manifesto dell'eguaglianza»<sup>697</sup>.

Nelle pagine dedicate al tentato matrimonio tra Ludovic e Marie è condensata la tensione interna, e irrisolta, dell'argomentazione di Beaumont: poiché la rivolta degli schiavi e dei neri affrancati è un pericolo sociale ed è destinata al fallimento, il matrimonio interraziale subentra come soluzione pacifica e strumento per disattivare la riproduzione della gerarchia tra bianchi e neri – e quindi anche l'esclusione delle donne nere dal canone della maternità repubblicana – di cui la società americana abbisogna per funzionare, aprendo la strada per la realizzazione dell'eguaglianza universale; un'universalità in movimento, questa, che però è sinonimo di sbiancamento progressivo. Il matrimonio interraziale, quindi, afferma un'eguaglianza compatibile con la libertà intesa come esercizio quotidiano dei diritti e partecipazione effettiva alla mobilità sociale americana perché, presupponendo l'integrazione del codice matrimoniale repubblicano che fa da contrappunto al principio della schiavitù, disattiva la distinzione aristocratica tra bianchi e neri e iscrive entrambi nell'orizzonte democratico. Poiché rappresenta un rifiuto dell'«eredità dell'infamia», il matrimonio interraziale permette di superare l'alternativa tra libertà ed eguaglianza posta dall'affrancamento, dissociandole e portando così alla luce l'azione sociale della razza: minando le fondamenta di quest'ultima, il matrimonio interraziale rende effettiva l'iscrizione dei ruoli di moglie e marito che il matrimonio tra neri non garantisce<sup>698</sup>. Allo stesso tempo, questa soluzione è nella maggior parte dei casi fallimentare: il racconto di Nelson sulla rivelazione del segreto di Thérésa, infatti, fa presagire quello che sarà il destino di Marie e Ludovic in caso decidessero di sfidare il pregiudizio razziale unendosi in matrimonio<sup>699</sup>.

---

<sup>696</sup> M 5.

<sup>697</sup> M 116.

<sup>698</sup> M 506 e 508.

<sup>699</sup> Da questo punto di vista bisogna rilevare che la storia di Marie e Ludovic è in buona misura la storia di Nelson e Thérésa - il primo vero esempio di *tragic mulatto* del testo.

All'idea del matrimonio interraziale come unica soluzione possibile, quindi, fa da contraltare il destino della razza nera sul suolo americano, e i tanti nomi dei custodi del pregiudizio razziale – costumi, opinione pubblica e tradizione – indicano la portata della sfida costituita dal tentativo di abbattere la barriera tra le razze.

### § 3.1. La rivolta bianca di New York e il fallimento della *mixité*.

Teatro del tentato matrimonio tra Ludovic e Marie è la New York del luglio 1834: è una scelta ben definita, con cui Beaumont colloca la trama del romanzo nella Storia, sovrapponendo alle vicende dei due amanti quelle della rivolta bianca contro i matrimoni interraziali; quest'ultima, a differenza di quella nera, è vittoriosa e segna un momento di crisi all'interno delle file dell'American Anti-Slavery Society, tra la corrente di William Garrison e quella di Arthur e Lewis Tappan. Leslie Harris ha ricostruito nel dettaglio la vicenda e indicato nelle rivolte del luglio e agosto 1834 a New York e Philadelphia un momento di accelerazione delle tensioni che attraversavano da tempo l'AASS, relative ai matrimoni interraziali e alla partecipazione e all'impegno pubblico delle donne nell'abolizionismo, poi culminate definitivamente nella rottura con l'elezione di Abby Kelley nel comitato d'affari dell'AASS nel 1840<sup>700</sup>. A partire dal 1832, da Boston William Lloyd Garrison e Lydia Maria Child prendono pubblicamente posizione contro la legge del Massachusetts che vieta il matrimonio interraziale e ne chiedono il ritiro, ma questa campagna viene appoggiata solo parzialmente. Per la maggioranza degli abolizionisti, bianchi e neri, il sostegno alle politiche sociali interraziali non coincide necessariamente con l'incoraggiamento del matrimonio interraziale: è piuttosto la reazione degli antiabolizionisti a ridefinire «le questioni dell'emancipazione immediata e dell'uguaglianza dei neri come desiderio degli abolizionisti di incoraggiare l'amalgamazione»<sup>701</sup>. Per Beaumont, l'aumento di matrimoni tra bianchi e donne di colore è segno dell'efficacia dell'azione politica dell'AASS, e il fatto che questi matrimoni abbiano scatenato la sommossa bianca è indice della rilevanza sociale del matrimonio interraziale e della pressione che esso impone al concetto di eguaglianza: la proclamazione teorica dell'eguaglianza, infatti, non è fonte di preoccupazione nella pubblica opinione, «ma il giorno in cui un Americano ha sposato una donna di colore, il tentativo di fondere le due razze ha preso un carattere *pratico*» e l'orgoglio dell'aristocrazia bianca americana

---

<sup>700</sup> Sul tema cfr. L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City*, cit., p. 192- 201; a riportare la notizia è, tra gli altri, il *National Anti-Slavery Standard* del 23 luglio 1840, p. 25: «l'occasione colta da una considerevole minoranza, di ritirarsi dai nostri ranghi all'ultima riunione annuale e di formare una separata National Anti-Slavery Society, è stata la nomina di una donna, membro della Società, e delegata a quella riunione, nel Comitato d'Affari».

<sup>701</sup> L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City*, cit., p. 194. Sulla questione del *repeal* della legge del Massachusetts cfr. il già citato A. Moulton, *Closing the "floodgate of impurity": moral reform, antislavery, and interracial marriage in antebellum Massachusetts* e L. Kerber, *Abolitionists and amalgamators: the New York city race riots of 1834*, in *New York History*, Vol. 48, 1/1967, pp. 28-39.

ha reagito violentemente riconoscendo in quel gesto l'avanzamento di vere e proprie «pretese di eguaglianza»<sup>702</sup>.

La vicenda del romanzo si inserisce in quella storica: Ludovic viene raggiunto da Marie e Nelson, fuggiti da Baltimora perché il segreto della nascita di Marie è stato svelato nel corso di un'elezione, inficiandone i risultati, dall'uomo che aveva tradito anche la madre dei due giovani, Thérèse Spencer, e rivelato l'origine di Georges durante uno spettacolo teatrale a New York<sup>703</sup>; arrivati a New York, Nelson annuncia di aver preso contatti con il reverendo cattolico John Mulon e il presbiteriano James Williams, entrambi disposti a celebrare il matrimonio nel rispetto delle fedi religiose professate dai due sposi<sup>704</sup>. Se nella parte romanzata del testo Beaumont fa di Marie e Ludovic una tra le coppie che cercano di sposarsi nei giorni di Luglio, nella nota di approfondimento ripercorre meticolosamente gli avvenimenti servendosi di documenti storici e articoli di giornale, da cui risulta una cronaca dettagliata che dimostra il permanere del suo interesse per la questione anche dopo il rientro in Francia. A sollevarsi contro «gli amici della razza nera» sono gli operai bianchi dei sobborghi di New York, «lavoratori qualificati che temevano tanto gli effetti economici quanto quelli sociali del nuovo regime rappresentato dai Tappan»<sup>705</sup>. In queste pagine Beaumont unisce il registro usato per descrivere il disordine delle prime rivolte operaie al tema della tirannia della maggioranza che mina dalle fondamenta la forma politica democratica: ad insorgere è una *populance* mal vestita, ignorante e manipolata dai giornali antiabolizionisti come il *Commercial Advertiser* di William Leete Stone o il *Courier and Enquirer* James Watson Webb, i quali – fa notare l'inglese Edward Abdy – «sanno bene quale corda toccare quando vogliono suscitare il grande “Leviatano”»: l'amalgamazione, «il grido del Nord» lanciato dal dispotismo bianco, nel mese di giugno si concretizza nei falsi annunci di futuri matrimoni dei fratelli Tappan e altri esponenti dell'AASS di New York con donne nere<sup>706</sup>.

Il 7 luglio, a tre giorni dall'anniversario della firma della *Declaration* – mentre i partigiani della causa abolizionista, riuniti nella Chatham Chapel, ricordano «che le persone della razza nera

---

<sup>702</sup> M 227, corsivi miei; l'espressione *pretese di eguaglianza*, già analizzata con riferimento alla rivolta dei neri, si trova in M 506 e 517, vale a dire nella *Nota* dell'appendice dedicata alla rivolta bianca di New York.

<sup>703</sup> M 218-219.

<sup>704</sup> Non è stato possibile identificare John Mulon con un personaggio storico, mentre la figura di Williams è probabilmente ispirata al Peter Williams citato in precedenza che, però, non era presbiteriano ma metodista. Di fede presbiteriana era invece l'amico di Williams Samuel Cornish, fondatore nel 1827 del primo giornale abolizionista afroamericano, il *Freedom's Journal*.

I riferimenti a Tappan e Williams si trovano in M 511 e 514. Cfr. M. Wallace, *Gotham. A History of New York City to 1898*, ed. cit. pp. 551-558, in cui gli autori spiegano il ruolo di Arthur Tappan nel fare di New York uno dei centri della lotta abolizionista. Il reverendo Peter Williams (1780? - 1840) fa parte degli attivisti afroamericani che hanno scelto di abbandonare la AASS; sulla sua vicenda L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626-1863*, ed. cit., p. 192- 201.

<sup>705</sup> L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City*, cit., p. 197.

<sup>706</sup> E. Abdy, *Journal of a Residence and Tour in the United States of North America*, Vol III, John Murray, London, 1835, p. 121.

hanno una libertà altrettanto sacra e diritti inviolabili come quelli dei bianchi»<sup>707</sup> – c'è il primo dissidio, presentato dal *Curier and enquirer* dell'8 luglio come una “Negro Riot”, tra l'AASS e la The New York Sacred Music Society, che aveva prenotato la sala della in cui si volevano riunire gli abolizionisti<sup>708</sup>. Il 9 luglio, alla convocazione di una nuova assemblea, poi vietata dalla forza pubblica, l'inarrestabile «marea popolare» risponde lanciando pietre e bastoni sulla gente di colore, prende di mira le case di Arthur Tappan e del reverendo Cox, per poi dirigersi verso le chiese in cui si celebrano i matrimoni interrazziali<sup>709</sup>. Tra queste c'è anche quella di John Mulon, dove Marie, Ludovic e Nelson sono arrivati fortunatamente: iniziata la cerimonia, gli insorti bianchi entrano nella chiesa dove incontrano la resistenza di alcuni neri. Il popolo, «operaio della distruzione», mette in scena il copione del «massacro popolare, [...] perché la marmaglia è la stessa in ogni paese, stupida, cieca e crudele. Gli uomini, o meglio i mostri, [...] si precipitano alla pia assemblea, e commettono atti della più brutale violenza»<sup>710</sup>. Marie e Ludovic escono dalla chiesa con l'aiuto di Georges, che apre loro una via tra i tumultuosi: apparso come «quei geni benefattori» per aiutare la sorella e ripristinare il rispetto dovuto al vincolo matrimoniale, Georges suggerisce di fuggire dalla «città empia», mentre lui risponde alla chiamata del dovere e dell'onore della rivolta nera e indigena<sup>711</sup>. Tra la sera del 10 e quella dell'11 luglio il tumulto si esaurisce e i giornali prendono le posizioni più disparate nel tentativo di eludere le responsabilità e di «mettere l'insurrezione e le sue conseguenze morali sulle spalle delle vittime»; l'oggetto del contendere è chi, tra gli abolizionisti e i bianchi, siano i veri colpevoli di insurrezione: «gli insorti erano indubbiamente colpevoli di essersi posti al di sopra della legge; ma i negri e i loro sostenitori non li avevano forse provocati? Un giornale si spinse al punto di chiedere l'incriminazione di Tappan e del dottor Cox, la cui insurrezione aveva causato la rovina del paese»<sup>712</sup>.

---

<sup>707</sup> M 509. Il racconto di questa prima riunione si trova nella biografia di Arthur Tappan scritta dal fratello Lewis, *The life of Arthur Tappan*, Riverside Press, Cambridge, 1870, pp. 203 e ss: «Il comitato esecutivo dell'American Anti-slavery Society aveva organizzato un incontro pubblico il 4 luglio, a Chatham Chapel, per celebrare l'anniversario dell'Indipendenza americana. Si è pensato che fosse un'occasione appropriata per parlare dei diritti dell'uomo e per difendere la libertà universale in un giorno consacrato dai nostri antenati al mantenimento dei diritti inalienabili della "vita, della libertà e della ricerca della felicità", destinati ad essere garantiti a se stessi, ai loro discendenti e a tutti gli abitanti della terra, poi e dopo, a tutte le generazioni. [...] La Dichiarazione d'Indipendenza è stata letta, ma quando si è iniziata la lettura della Dichiarazione di sentimenti, è diventato evidente che centinaia di giovani che si sono seduti vicino alle porte avevano deciso, se possibile, di evitare che venisse ascoltata[...] le esclamazioni erano così forti, e gli applausi derisori così chiassosi, che, dopo diversi tentativi di procedere, [...] la riunione si concluse bruscamente, in mezzo ai tumulti dei rivoltosi».

<sup>708</sup> L. Tappan, *The life of Arthur Tappan*, cit., p. 206, l'autore riporta l'editoriale intitolato *Negro Riot*, in cui si addita Arthur Tappan come incitatore dell'amalgamazione delle razze e della rivolta dei neri.

<sup>709</sup> M 229 e 511-512.

<sup>710</sup> M 232. A sottolineare la continuità tra le istituzioni che governano il processo democratico ed esprimono la volontà della maggioranza, Beaumont fa notare che la polizia, «composta interamente di bianchi che non hanno a cuore la gente di colore», rimane inattiva, in *ibidem*.

<sup>711</sup> M 235-236.

<sup>712</sup> M 517.

Beaumont registra il paradossale «sofismo» di chi, sostenendo che chiedere l'abolizione della schiavitù è «chiedere una cosa contraria alla Costituzione» e che «bisogna essere nemici dell'Unione per essere partigiani dell'affrancamento dei negri», fa degli abolizionisti i nemici della nazione americana, legittimando l'«atto tirannico esercitato dalla maggioranza sulla minoranza debole»<sup>713</sup>. La confusione tra *populance* e *peuple* per Beaumont è il maggior rischio del meccanismo democratico di legittimazione del potere che, una volta innescato, non può niente contro l'unità del popolo, la maggioranza bianca, «suo padre», indipendentemente dalle passioni e dalle motivazioni che ispirano i suoi «atti di resistenza»<sup>714</sup>. Gli argomenti dei giornali antiabolizionisti definiscono i termini della reazione dell'AASS di New York, e il 12 Luglio Arthur Tappan e John Rankin, a nome dell'American Anti-Slavery Society, firmano una dichiarazione che viene affissa sui muri della città, il cui testo è riportato integralmente da Beaumont, che la riprende dal *New York American* del 14 Luglio. La dichiarazione segna un arretramento nelle posizioni dell'abolizionismo bianco newyorkese, che si affretta a negare l'appoggio ai matrimoni misti: «1. Rinneghiamo qualsiasi intenzione di incoraggiare o eccitare i matrimoni tra bianchi e persone di colore; 2. Rinneghiamo e disapproviamo completamente il linguaggio di un opuscolo circolato di recente in città, che intende incoraggiare la disobbedienza della legge [*excite resistance to the laws; exciter à la désobéissance aux lois*]; 3. Il nostro principio è che le leggi più dure devono essere rispettate finché non possono essere riformate con mezzi pacifici; 4. Respingiamo, come abbiamo già fatto, qualsiasi intenzione di sciogliere l'Unione, di violare la costituzione e le leggi del Paese, o di richiedere al Congresso qualsiasi atto che ecceda i suoi poteri costituzionali, come quello con cui abolirebbe la schiavitù in tutti gli Stati dell'Unione»<sup>715</sup>. Per Beaumont, la dichiarazione è il segno dell'esistenza di «una maggioranza i cui movimenti sono irresistibili, e che schiaccia e annichilisce tutto ciò che ostacola il suo potere e le sue passioni», qui descritta con termini che richiamano il problema della sovranità del popolo come tirannide, ampiamente discussa da Tocqueville nella sua *Democrazia*. La reazione bianca ai matrimoni interraziali esemplifica l'aporia della sovranità della maggioranza in relazione a una teoria dell'eguaglianza che identifica il popolo come una parzialità dedita a confermare la sua posizione: il «grade spettacolo del popolo che muove e si governa da solo», che fa degli Stati Uniti una terra di inchiesta sulla democrazia, si sovrappone a

---

<sup>713</sup> M 518 e 237.

<sup>714</sup> M 237-238. Le passioni violente riguardano tutti gli strati della popolazione, i ribelli che mettono in pratica la rivolta e le élites cittadine che lasciano fare ai primi. Tocqueville si esprime in termini simili in DA 76: «il governo presenta certo dei difetti facili ad essere notati, ma essi non sono troppo considerati, poiché il governo emana realmente dai governati ed a esso basta camminare bene o male perché è protetto da una specie di orgoglio paterno».

<sup>715</sup> M 519-520. La dichiarazione di Tappan e Rankin è stata pubblicata sul *Times* di Londra il 14 Agosto 1834 ed è consultabile al link <https://www.newspapers.com/clip/37268366/riots-in-new-york-against-abolitionists/>; il testo è riportato da Lewis Tappan in *The life of Arthur Tappan*, cit. pp. 215-216. Beaumont fa un errore di trascrizione: come si evince dalla trascrizione di Lewis Tappan, da cui è tratto il testo in lingua inglese tra parentesi, i punti della Dichiarazione sono tre e non quattro.



quello terribile fornito dalla rivolta di New York e dal pregiudizio di razza, rivelando il tirannico Leviatano bianco che anima la democrazia statunitense<sup>716</sup>.

Leslie Harris fa notare che «il 17 luglio e il 19 agosto Tappan, Rankin e altri abolizionisti (tra cui l'abolizionista nero Samuel Cornish) hanno dichiarato ancora una volta di non aver incoraggiato il matrimonio interraziale. Ma gli abolizionisti hanno anche definito ulteriori limiti all'azione per la causa della cittadinanza nera e dell'uguaglianza, in particolare il ritiro da una difesa dell'uso dello spazio pubblico da parte dei neri»<sup>717</sup>. L'abolizione della schiavitù coincide con l'affermazione dei diritti individuali, libertà e proprietà, e nella possibilità di sposarsi e di costituire una famiglia, ma senza riferimenti alla mescolanza razziale. Di fronte alle critiche dei giornali antiabolizionisti, che contrappongono i «vecchi metodi di riforma sociale per i neri» all'appoggio al matrimonio interraziale, segno della radicalizzazione delle idee degli abolizionisti il ramo newyorkese dell'associazione si ritira nella *moral suasion*. A ciò si aggiunge la tendenza diffusa da parte del fronte abolizionista a circostanziare il riferimento all'eguaglianza dei neri; come mostrato da George Fredrickson, pur rifiutando le teorie che sostenevano l'inferiorità naturale dei neri, l'abolizionismo bianco dell'AASS non è in grado di controbattere perché, pur riconoscendo il nesso tra il pregiudizio razziale e le condizioni degradanti di vita e di lavoro, l'AASS sosteneva «che un ambiente discriminatorio non li esonerava completamente dall'incapacità di elevarsi», tanto che «il comitato esecutivo dell'organizzazione incaricò i suoi agenti di insegnare ai negri “l'importanza dell'ordine domestico e dell'adempimento dei relativi doveri nelle famiglie; delle corrette abitudini; il controllo del carattere e delle buone maniere”»<sup>718</sup>.

---

<sup>716</sup> L. Kerber, *Abolitionists and amalgamators: the New York city race riots of 1834*, cit., p. 35: «Il perspicace visitatore inglese negli Stati Uniti, Edward Abdy, era furioso perché si sarebbe dovuto chinare per riconoscere la denuncia di "amalgama" come abbastanza valida da smentire; Beaumont vedeva nel loro strisciare ancora più prove del suo college [Tocqueville] sulle rigidità sulla tirannia della maggioranza». Per quanto riguarda Edward Abdy, il commento al *Disclaimer* si trova in Idem, *Journal of a Residence and Tour in the United States of North America*, cit., p. 124. Ma questo tema è presente anche in Harriet Martineau, la quale - commentando un episodio simile, l'aggressione di Garrison a Boston nel 1835 - contrappone l'opinione della maggioranza, e in particolare la sua volontà che «decide tutti gli affari politici», a una minoranza che, per esistere e valere qualcosa all'interno del gioco del consenso, deve essere particolarmente forte, ma «una volontà forte è temuta dai più deboli, che hanno così poca fede da credere che una tale volontà metta in pericolo l'uguaglianza politica che è il principio fondamentale delle loro istituzioni»: questa forte minoranza è costituita proprio dall'abolizionismo, oggetto di persecuzione perché temuta dai deboli che si rifugiano nella maggioranza. Per colpa di questo timore, «per mancanza di fede nell'operazione infallibile dei principi di verità e di giustizia, questi ultimi diventano “parole vuote” negli Stati del nuovo, come nei regni del vecchio mondo; e la nazione nascente, [...] sta attuando nella sua civiltà un'idea poco più esaltata di quelle che hanno operato tra nazioni molto meno favorite di lei in materia di libertà politica» (*Society in America*, vol. II, p. 152). Obiettivo della critica è la teoria della maggioranza, incapace di garantire libertà ed eguaglianza se perde di vista la funzione costituente della resistenza all'ingiustizia su cui è fondata e ostacola l'espressione delle istanze che innervano naturalmente la società.

<sup>717</sup> L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City*, cit., p. 198. Il 17 luglio buona parte del comitato esecutivo dell'AASS invia una lettera al sindaco di New York Lawrence, riportata da Lewis Tappan in *The life of Arthur Tappan*, cit. p. 216.

<sup>718</sup> G. M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind*, cit., p. 36-42: «la filosofia abolizionista della riforma sociale attraverso l'auto-rigenerazione individuale, con concessioni equivoche e talvolta riluttanti agli effetti ineludibili di un ambiente repressivo sul carattere nero, non si dimostrerebbe una risposta adeguata a questa sfida. L'esortazione morale e l'esempio non erano abbastanza potenti da convincere moltissimi bianchi a rinunciare alle ricompense

All'«inquietante accusa di sostenere l'uguaglianza sociale immediata, compreso il matrimonio interraziale» si risponde sostenendo la cancellazione degli ostacoli che, agli occhi dell'abolizionismo bianco, impediscono l'inclusione degli affrancati nella classe media, lasciando ai neri il compito di dimostrare la loro eguaglianza una volta istruiti sui valori della *middle-class* – un processo non dissimile dall'*apprentissage* della libertà sostenuto da Beaumont e Tocqueville<sup>719</sup>. Il racconto della rivolta di New York si conclude con l'annuncio di un'altra rivolta bianca, scoppiata a Philadelphia un mese dopo, durante la quale «i battelli a vapore [...] hanno trasportato un gran numero di persone di colore che, temendo per la loro esistenza in questa città, sono decise a cercare rifugio altrove»<sup>720</sup>; come la popolazione di colore di Philadelphia, anche Marie e Ludovic sono costretti ad abbandonare «l'America civilizzata» per recarsi nelle praterie del Michigan, dove Marie muore, dopo aver appreso della morte del fratello Georges durante la rivolta, per una febbre contratta durante il viaggio<sup>721</sup>. Beaumont, quindi, sceglie la rivolta di New York come teatro del secondo momento di svolta del suo romanzo perché quell'episodio mostra, nell'ordine, la rilevanza del matrimonio come espressione di eguaglianza tra neri e bianchi, il nesso tra eguaglianza e rivolta e la fuga nell'incivile *wilderness* come unica *chance* di salvezza<sup>722</sup>. La prospettiva rivoltosa e quella della *mixité*, intesa come processo lento e integrativo basato sull'estinzione della razza e sull'incorporazione dei codici della maternità repubblicana in grado di restituire ai costumi la loro capacità correttiva degli impulsi tirannici della maggioranza, convergono alla fine del romanzo, entrambe sconfitte. Il matrimonio interraziale è la migliore forma di resistenza, di negazione dell'onore servile che il nero remissivo, come il servo aristocratico, mostra nei confronti del suo padrone, perché rompe la trasmissione della differenza razziale tra famiglie. Pur rimanendo l'unica soluzione esplicitamente riconosciuta da Beaumont, la conclusione del romanzo indica che i matrimoni interraziali non sono una via

---

sociali e psicologiche che derivavano dal senso della propria supremazia razziale o a convincere la maggior parte dei neri liberi che valeva la pena di impegnarsi in sforzi difficili, frustranti e forse inutili per dimostrare il loro valore agli occhi dei bianchi americani, raggiungendo una sorta di perfezione borghese che pochi bianchi avevano effettivamente raggiunto». Non si tratta di un approccio sconosciuto all'abolizionismo nero dei primi anni Trenta, come testimoniano i discorsi di Maria W. Stewart, caratterizzati da un invito ai neri a farsi promotori della temperanza all'interno delle loro comunità, coerentemente con i principi del Secondo grande risveglio.

<sup>719</sup> G. M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind*, cit., p. 37. Esemplare, a riguardo, l'articolo che apre il *Liberator* del 2 Febbraio 1832, firmato S.T.U.

<sup>720</sup> M 520.

<sup>721</sup> M 239; *Partenza dall'America civilizzata* è il titolo del capitolo XIV del romanzo.

<sup>722</sup> La fuga dalla piantagione (Frederick Douglass, Harriet Jacobs tra gli e le altre, ma anche *Beloved* di Toni Morrison) o come esodo dalla nazione americana (Martin Delany su tutti), nella tradizione abolizionista nera rappresenta, insieme alle comunità di *marronage*, un atto politico di autodeterminazione e destituzione dell'ordine razziale, ma nel caso di Marie e Ludovic è difficile riconoscere questo elemento. Marie vede la fuga come l'esilio solitario che si merita «da solitudine si confà a me, figlia maledetta dagli uomini e da Dio», mentre Ludovic, che nero non è, vede nel trasferimento nelle praterie una scelta consapevole, con cui esprime il disgusto per «gli uomini europei e la loro civilizzazione», in M 241. Sul tema dell'esodo e del nazionalismo nero cfr. R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, cit. Sull'uso del termine *asile* da parte di Ludovic per descrivere la *wilderness* C. Zimra, *La Vision du Nouveau Monde de Chateaubriand à Beaumont: pour une étude de forme de l'exotisme*, in *The french review*, vol. 49, 6/1976, pp. 1001-1024, p. 1020.

facilmente percorribile: leggi e costumi, e soprattutto questi ultimi, destinano al fallimento la più immediata pretesa di eguaglianza tra bianchi e neri. L'analisi di questo passaggio proposta da Werner Sollors è significativa, perché mostra che l'idea del matrimonio come strumento di cancellazione della macchia che pende sul coniuge nero o mulatto – il cosiddetto *passing*, di cui *Marie* costituisce forse la prima trascrizione letteraria – è fallace perché fondata su un equivoco: «in una società generalmente mobile, il “passaggio” suggerisce, contro le prime apparenze, la presenza immutabile di un'origine e “comunità”. Si può quindi dire che il termine *passing* è improprio perché viene usato per descrivere quelle persone che si presume non possano passare legittimamente da una classe all'altra, ma che si ritiene rimangano identificate da una parte delle loro origini per tutta la vita e che – indipendentemente da chi sposano – lasciano in eredità questa identificazione ai loro discendenti»<sup>723</sup>. Proprio questo equivoco, quindi, è alla base del fallimento del matrimonio interraziale come soluzione efficace: l'idea che la razza possa essere progressivamente integrata e in una certa misura cancellata, *sbiancata*, nasce sotto scacco perché l'istituzione sociale che dovrebbe provvedere a questa progressiva integrazione non è sufficiente a scardinare la funzione sociale della razza e la sua riproduzione nei costumi.

Anche l'autrice e attivista nera Frances Ellen Watkins Harper nega la possibilità del *passing* nel suo romanzo *Iola Leroy* (1892)<sup>724</sup>: nel rifiutare la proposta di matrimonio di un bianco, la protagonista *mulâtre* dice «There are barriers between us that I cannot pass»; una dichiarazione a proposito della quale Cassandra Jackson ha scritto che «la rappresentazione di Harper delle barriere tra questi amanti visibilmente bianchi, ma teoricamente diversi dal punto di vista razziale, suggerisce che la razza non consiste in differenze fenotipiche, ma piuttosto in classificazioni prescritte che definiscono il panorama legislativo, civile e sociale degli Stati Uniti»<sup>725</sup>. Ludovic dà conto del potere sociale esercitato da queste classificazioni. Convinto inizialmente che la sua vicenda personale con Marie non sarebbe stata toccata dal pregiudizio, vive poi nella continua tensione tra il desiderio di lottare contro di esso – «mi credevo abbastanza forte da combattere da solo contro tutti» – e la domanda sulle prospettive future per lui e Marie, che lo lascia senza risposta: «mi chiedevo quale sarebbe stata la mia sorte; quale quella di Marie, in mezzo a tanta amarezza e ignominia! Marie, mi dissi, sarebbe infelice se fossimo uniti; ma non lo sarebbe di più

---

<sup>723</sup> W. Sollors, *cit.*, p. 250, e anche p. 258: «La difficile situazione di un personaggio che si crede sia per sempre e immutabilmente modellato dal suo passato è tanto più grave in quanto si trova in una società in cui a tutti è permesso continuare a migrare, muoversi e cambiare».

<sup>724</sup> Frances Ellen Watkins Harper (1825-1911) è una delle figure chiave del femminismo nero statunitense; poetessa, scrittrice e attivista, nella sua vita corrisponde in larga parte per le principali tappe della lotta antischivista: membro di numerose associazioni per i diritti delle donne e del popolo nero, aiuta gli schiavi a fuggire sulla Underground Railroad, i suoi discorsi prima dopo e durante la guerra civile sono un'esemplificazione significativa dello scontro tra neri e donne bianche per la rivendicazione del suffragio. Un'analisi dettagliata è fornita da H. Carby in *Reconstructing womanhood*, *cit.*, pp. 62-120.

<sup>725</sup> F. E. W. Harper, *Iola Leroy*, Garrigues Brothers, Philadelphia, 1893, p. 109; C. Jackson, *Barriers Between Us. Interracial Sex In Nineteenth-century American Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, p. 2.

se la nostra unione non si formasse mai? *Smetterebbe di essere una povera donna di colore perché io le ho fatto mancare il mio appoggio?!»*<sup>726</sup>.

Al netto dell'impossibilità del *passing*, la centralità dei mulatti e del matrimonio interraziale permette di presentare la rivolta dei neri liberi e schiavi come fallimentare, per cui il processo di sbiancamento progressivo coincide con la disincentivazione di tutte le istanze di cui l'abolizionismo nero si fa portatore all'epoca: come mostra la vicenda di Georges, per quanto legittime e democratiche siano le pretese di eguaglianza di schiavi e affrancati, i neri non possono essere liberi e eguali in quanto neri perché i costumi mettono a valore la razza come categoria di organizzazione della società americana anche dopo l'abolizione della schiavitù, vanificando ogni tentativo di ricomposizione nell'eguaglianza<sup>727</sup>. I due *mulâtres*, pur relazionandosi in modi opposti alla loro discendenza e al pregiudizio che ad essa si accompagna, muoiono tragicamente senza aver trovato spazio nella società americana; ma mentre la morte dell'eroe tragico Georges nella rivolta è funzionale a squalificare quest'ultima e a indicare nel piano dei costumi l'ambito di intervento contro l'azione sociale della razza, il fallimento del matrimonio interraziale tra Ludovic e Marie è l'emblema del pregiudizio. Marie, però, proprio perché donna, condensa il problema dei costumi rilanciandolo sulla natura industriale degli Stati Uniti: le sue ultime parole – «*Razza maledetta, infamia del sangue, destino inesorabile*» – segno della sconfitta iscritta nel sangue a cui i non bianchi devono rassegnarsi, suggeriscono che la «razza maledetta» è destinata a sparire dal continente americano, ma indicano anche tanto il destino della femminilità pura, che non può trovare spazio nell'organizzazione sociale americana, quanto l'assenza per le donne nere di una sorte differente da quella che la diseguaglianza razziale assegna loro<sup>728</sup>.

### § 3.2. Oltre l'alternativa tra matrimonio e rivolta.

Yellin ha messo in luce gli effetti politici della scelta narrativa di Beaumont nel definire le chances di liberazione dei neri, confrontandola con quella operata dall'abolizionista bianco Richard Hildreth nel romanzo *The slave. Archy Moore*, pubblicato nel 1836<sup>729</sup>. Anche in *Archy Moore* viene

---

<sup>726</sup> M 131.

<sup>727</sup> Se si leggono le parole di Beaumont sulla rivolta nera - e le considerazioni contenute in M 506 sulla tendenza a sopportare la tirannide senza resistere - nel confronto con quelle pronunciate da Martin Delany vent'anni dopo emerge chiaramente la divergenza di vedute rispetto alle potenzialità e agli effetti dell'azione rivoluzionaria nera all'interno della logica democratica fondata sulla contrapposizione tra maggioranza e minoranza. Cfr. M. Delany, *Il destino politico della razza di colore nel continente americano* (1854), in *La libertà a ogni costo*, cit. p. 222: «i diritti di un popolo oppresso sono stati ottenuti da un atto di giustizia volontario da parte degli oppressori. [...] atti volontari di giustizia possono a volte essere compiuti dall'oppressore, ma essi sono sempre il frutto dell'interesse personale, provocati da una qualche circostanza esterna che agisce come costrizione».

<sup>728</sup> M 304. Sulle ultime parole di Marie cfr. S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, cit., p.98 e D. Schaub, *Perspective on slavery: Beaumont's Marie and Tocqueville's Democracy in America*, pp. 612.

<sup>729</sup> Anche se è difficile sostenere, come fa l'autrice, che Hildreth abbia letto Beaumont prima di scrivere il suo romanzo, visto che i due romanzi sono stati pubblicati a pochi mesi di distanza e Marie vede la sua prima traduzione completa solo nel 1845, l'influenza di entrambi sul tropo del *tragic mulatto* è riconosciuta.

raccontata la vicenda di due personaggi solo apparentemente bianchi, un «eroe mulatto» e una giovane dalla pelle chiara, ma Hildreth «dà alle avventure del ribelle la precedenza sulla storia d'amore» e, invece di dipingere gli schiavi neri come passivi, crea «il primo insurrezionalista nero nella letteratura Americana», Black Thomas, per il quale Archy Moore è un alleato e non un capo<sup>730</sup>. Hildreth non racconta di schiavi votati al servilismo, ma occupati a tessere alleanze tra le piantagioni per conquistare la libertà: per questo, anche se Hildreth fa notare che nelle piantagioni *amalgamation* è sinonimo di stupro delle schiave per mano dei padroni bianchi – aspetto assente dal testo di Beaumont – il matrimonio tra Archy, schiavo nonostante la pelle bianca, e Cassy, figlia del proprietario della piantagione e sua sorellastra, non è il fulcro della storia e non è inteso come orizzonte di soluzione del conflitto tra razze. A distinguere i due testi è l'obiettivo politico a cui risponde la narrazione: da un lato l'individuazione del matrimonio interraziale come unica (e fallimentare) via d'uscita dallo scontro tra neri e bianchi, dall'altro la possibilità di successo della rivolta degli schiavi. Una differenza esplicitata in *Despotism in America*, un saggio pubblicato nel 1840 con l'intenzione, secondo alcuni, di mettere in discussione la *Democrazia in America*, in cui Hildreth scrive: «si sostiene la naturale ripugnanza e l'antipatia tra le due razze, che è impossibile per loro vivere insieme a qualsiasi condizione di uguaglianza. [...] Rispondiamo che tutto il tenore della storia umana, [...] [fa di] questa teoria ristretta e crudele la più grande calunnia sulla natura umana mai propiziata. Tutte le nazioni dell'Europa occidentale, le comunità più civilizzate e illuminate del mondo, sono state formate da un miscuglio di razze così complicato che è assolutamente impossibile rintracciarlo»<sup>731</sup>.

Obiettivo di questo confronto con Richard Hildreth non è stabilire quale dei due autori – tre, se si conta anche Tocqueville, che può essere annoverato tra i sostenitori della naturale ripugnanza – abbia espresso in modo più convincente le tensioni che mettono in discussione la tenuta dell'Unione prima della Guerra Civile, ma mostrare gli effetti politici del riferimento a diverse correnti dell'abolizionismo nero e bianco, le cui argomentazioni e pratiche si differenziano progressivamente tra gli anni Trenta e Quaranta. L'attenzione posta da Hildreth sulla rivolta vincente incontra il favore dell'abolizionismo nero, tutt'altro che estraneo alla discussione sull'amalgamazione e il matrimonio interraziale, che infatti costituisce uno dei temi su cui si misura la distanza tra l'abolizione come integrazione e sbiancamento e l'affermazione di una soggettività politica che si costituisce nella mobilitazione. Quando, con la pubblicazione di testi come *Crania Americana* di Morton, l'idea che i neri siano naturalmente inferiori trova la sua

<sup>730</sup> J. F. Yellin, *The intricate Knot. Black Figures in American literature, 1776-1863*, New York University press, New York, 1972, p. 92. A Richard Hildreth, Yellin dedica un intero capitolo.

<sup>731</sup> R. Hildreth, *Despotism in America*, Whipple And Damrell, Boston, 1840, p. 184. Citato anche in Yellin, *The intricate Knot*, cit., p. 107. Cfr. anche E. A. Raimon, *The "tragic Mulatta" Revisited: Race and Nationalism in Nineteenth-century Antislavery Fiction*, Rutgers University Press, 2004, pp. 96-103.

presunta dimostrazione scientifica l'argomento morale si rivela insufficiente e l'abolizionismo nero si organizza in modo sempre più autonomo, operando un cambio di registro che mostra l'insufficienza dell'integrazione valoriale nella *middle-class* e stabilisce l'urgenza di una mobilitazione che contempri tutti i mezzi e che consenta di dissolvere definitivamente l'immagine del nero remissivo<sup>732</sup>.

La lettura comparata delle critiche nere a Tocqueville e del confronto tra Hildreth e Beaumont fa emergere il valore dell'argomentazione sul matrimonio interraziale nel collocare Tocqueville e Beaumont all'interno di queste fratture. Nel 2018, Alvin Tillery ha dedicato uno studio alle reazioni degli abolizionisti neri alla lettura della *Democrazia in America*: sono tre i testi che, prima della Guerra Civile, sottopongono a una dura critica l'analisi tocquevilliana dei rapporti tra razze, e tutti e tre ruotano intorno alla constatazione che le tesi avanzate da Tocqueville sono dannose per la causa dei neri perché escludono ogni possibilità di emancipazione. Queste critiche sono valide anche per Beaumont non solo nel merito, ma anche perché segnano la presa di distanza dell'abolizionismo nero dagli argomenti di quello bianco – matrimonio interraziale e integrazione sociale come innalzamento dei neri al livello dei bianchi per mezzo della *moral suasion* in testa<sup>733</sup>. Il testo che dà il via alle critiche nere della *Democrazia* è pubblicato sul *Colored American* in tre parti, tra il gennaio e il maggio del 1841, da un anonimo con lo pseudonimo W, che definisce il capitolo sulle tre razze «un pericoloso attacco al destino della popolazione di colore degli Stati Uniti»<sup>734</sup>. W decostruisce la differenza stabilita da Tocqueville tra schiavitù degli antichi e dei moderni, ricordando che buona parte degli schiavi di Roma erano di origine africana, ma che «non c'era alcun pregiudizio che si manifestasse contro di loro con leggi che li distinguessero [...] per la loro carnagione», tanto che i romani affrancavano i loro schiavi indipendentemente dalla razza; in questo modo, W delegittima la teoria di Tocqueville, per il quale «la schiavitù era più difficile da sradicare nelle società razzialmente divise»<sup>735</sup>. Il primo maggio del 1841, sullo stesso giornale, il direttore Charles Bennett Ray pubblica la lettera di un altro anonimo – o anonima<sup>736</sup> – firmato Justitia, che commenta positivamente la recensione di W e coglie l'occasione

---

<sup>732</sup> Sul tema cfr. R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, cit., pp. XV-XVII.

<sup>733</sup> Sulla presa di distanza, oltre al già citato G. M. Fredrickson, cfr. T. Adeleke, *Afro-Americans and Moral Suasion. The Debate in the 1830's*, in *The Journal of Negro History*, Vol. 83, 2/1998, pp. 127-142.

<sup>734</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil*, p. 8. È possibile che sotto lo pseudonimo W si nasconda Ransom F. Wake, professore e figura di rilievo dell'abolizionismo nero di New York, membro della redazione del *Colored American* e autore di alcuni contributi con lo pseudonimo W su quel giornale tra il 1837 e il 1842. Per una biografia si veda C.P. Ripley (a cura di), *The black abolitionist papers*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, Vol. 3, p. 470-471, e *ibid.*, p. 226 per l'indicazione sullo pseudonimo.

<sup>735</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil*, p. 9. L'ultima parte della recensione di W è dedicata alla presunta adesione di Tocqueville al razzismo biologico diffuso all'epoca, comprensibile visto che l'autore non aveva a disposizione il carteggio con Gobineau in cui Tocqueville nega la validità di qualsiasi argomento basato sulla biologia.

<sup>736</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil*, p. 8, fa notare che spesso erano le donne afroamericane ad usare pseudonimi per scrivere sui giornali.

per esprimere il suo giudizio sulla «spinta mortale» contenuta nella *Democrazia*<sup>737</sup>: ingannato dalla slavocrazia del Sud, Tocqueville è stato male informato sul popolo nero «che lotta da solo e con una sola mano contro ogni difficoltà politica e pecuniaria», e le sue parole contribuiscono a «far regredire quella nobile marea di sentimenti generosi [verso gli afroamericani], che si sta alzando e gonfiando tra le nazioni»<sup>738</sup>. Nello specifico, W e Justitia temono gli effetti che il capitolo delle tre razze potrebbe sortire sul fronte abolizionista europeo, francese e inglese soprattutto, che stava contribuendo a diffondere e sostenere la causa del popolo nero nelle colonie e sul continente americano.

Il terzo testo, il più rilevante, è una lettera di John I. Gaines dal titolo *What becomes of the free colored people?*, pubblicato sul *Frederick Douglass paper* il 13 ottobre 1854, dopo essere apparsa su *The National Era* la settimana prima, in risposta ad un articolo dallo stesso titolo apparso ad agosto, firmato G. In quel primo testo, rifacendosi a Tocqueville, G sostiene che «ogni uomo di origine africana in questo paese valuta se stesso in proporzione al grado di sangue bianco nelle sue vene; è raro che i mulatti vogliano formare unioni matrimoniali con persone che hanno poco sangue caucasico, non hanno intenzione “di fare un passo indietro” nel loro progresso verso il livello dei bianchi; [...] le donne preferiscono unioni illecite con uomini bianchi al matrimonio con uomini di una sfumatura più scura della loro»<sup>739</sup>. G imputa al sentimento di inferiorità la tendenza di neri e mulatti a «classificarsi con i bianchi» e a sviluppare con essi «rapporti illeciti», mentre «la ricchezza e il potere dei bianchi, operando sulla povertà e sulla disponibilità della razza di colore» mettono la castità delle donne nere «alla mercé dei licenziosi uomini bianchi»<sup>740</sup>. John Gaines – e Douglass che sceglie di ripubblicare la sua lettera – rifiuta l’immagine remissiva del nero, che vive cercando di diventare bianco o farsi passare per tale, e individua proprio in Tocqueville un pericolo da questo punto di vista. Mentre Tocqueville e Beaumont vedono nell’*amalgamation* l’unica via di uscita pacifica dal contrasto tra razze, Gaines parte proprio dalla critica di quest’ultima, registrando così il cambio di passo dell’abolizionismo nero, concretizzatosi nell’affermazione di un’identità nera, essenzializzazione necessaria a dare il via all’emancipazione vera e propria<sup>741</sup>. L’affermazione di autonomia del movimento nero è imprescindibile affinché nero smetta di considerare sé stesso in base al bianco – il che significa che qualsiasi analisi dei

---

<sup>737</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil*, p. 11.

<sup>738</sup> A. B. Tillery, *Reading Tocqueville behind the Veil*, p. 12.

<sup>739</sup> *The National Era*, 31 Agosto 1854, p. 2.

<sup>740</sup> *The National Era*, 31 Agosto 1854, p. 2. G inserisce una lunga citazione tratta da DA 317, forse il passaggio in cui il ritratto del nero mite e remissivo è più netto: «il negro fa mille sforzi inutili per introdursi in una società che lo respinge; si piega ai gusti dei suoi oppressori, adotta le loro opinioni e aspira, imitandoli, a confondersi con loro. Gli si è detto fin dalla nascita che la sua razza è naturalmente inferiore a quella dei bianchi ed egli non è lontano dal crederlo, ha quindi vergogna di se stesso».

<sup>741</sup> Queste argomentazioni risentono dell’influenza dei discorsi tenuti da Martin Delany proprio tra il 1852 e il 1854 sulla necessità che il movimento nero affermi la sua autonomia, sul tema e per il discorso del 1854 cfr. R. Laudani *Introduzione a La libertà ad ogni costo e ibi*, pp. 195-233.

rapporti tra razze che descriva quest'ultimo come chiuso all'interno del circolo della reputazione bianca mina ogni possibilità di liberazione: per questo la risposta di Gaines tiene insieme i due aspetti, i matrimoni interraziali e l'identità nera, e mostra che focalizzarsi sui primi permette di mettere a tacere le spinte radicali dei neri, mossi dal desiderio di affermare i loro diritti come uomini e non dalla necessità di sbiancarsi.

Delegittimando l'immagine del nero remissivo e teso alla mimesi del bianco, Gaines stabilisce una connessione tra quell'immagine e l'amalgamazione, che ne è la conferma: «non è vero che ci valutiamo in base alla quantità di sangue bianco che abbiamo nelle vene [...] né è un fatto che i mulatti, di regola, non siano disposti a sposarsi con persone che hanno meno sangue anglosassone di loro. [...] Tocqueville, nella sua *Democrazia in America*, ha torto nel supporre che, poiché desideriamo i nostri diritti in comune con gli uomini bianchi, riconosciamo in tal modo che siamo naturalmente inferiori ai bianchi. Difficilmente applicherebbe questo argomento agli Italiani, i Polacchi, gli Ungheresi o i Turchi nella loro lotta per la libertà»<sup>742</sup>. La critica dell'*amalgamazione* come unica strada possibile di riconciliazione tra le razze consente anche di produrre una contronarrazione, con la quale squalificare la descrizione delle donne nere come naturalmente predisposte a rifiutare la loro razza dedicandosi a professioni immorali. Oltre a negare l'immoralità naturale delle donne nere, rifiutando l'argomento del "passo indietro" che il legame tra uomini e donne nere rappresenterebbe – e cambiandolo di segno: «siamo disposti, lo confesso, "a non fare passi indietro", nella nostra marcia verso la condizione di cittadino americano» – Gaines afferma l'esistenza di un'identità che deve costituire il punto di partenza della rivendicazione di eguaglianza: «desideriamo i nostri diritti come uomini di colore non come bianchi e non mi separerei dalla mia identità o dall'identità della mia razza per tutta la ricchezza dell'India»<sup>743</sup>.

I critici neri di Tocqueville, quindi, registrano il permanere dell'alternativa tra ribellione e amalgamazione, presente anche in Beaumont, e considerano pericolosa la centralità attribuita ai matrimoni interraziali perché delegittima l'iniziativa politica e i tentativi di schiavi e neri liberi di affermare il diritto alla libertà e all'eguaglianza *in quanto neri*<sup>744</sup>. Al centro della critica, però, non

---

<sup>742</sup> *Frederick Douglass paper*, 13 ottobre 1854, pp. 2-3.

<sup>743</sup> *Frederick Douglass paper*, 13 ottobre 1854, p. 3.

<sup>744</sup> Questa critica rimane presente fino anche nel Novecento. Un esempio significativo è W.E.B. Du Bois, che torna ripetutamente sulla questione, tra l'altro affermando il legame tra eguaglianza sociale e matrimonio interraziale. Cfr. Idem, *Intermarriage*, in *The Crisis*, Vol. 5, 4/1913, pp. 180-181; *The social equality of whites and blacks*, in *The Crisis*, Vol. 21, 1/1920, pp. 16-18, e *Social equality and racial intermarriage* (1922), in P. Zuckerman, *The Social Theory of W.E.B. Du Bois*, SAGE Publications, London, 2004, pp. 37-38, che inizia con queste parole: «Non c'è dubbio che alla base del problema razziale negli Stati Uniti c'è la questione dell'"uguaglianza sociale"; e il nocciolo della questione dell'"uguaglianza sociale" è la questione dei matrimoni misti». Particolarmente significative le lettere che Tocqueville scambia con i corrispondenti americani - in particolare con Theodore Sedgwick, Edward Lee Child e Beckwith. Così risponde, ad esempio, Sedgwick a Tocqueville che gli scrive mosso dalla preoccupazione per la situazione instabile negli Stati Uniti: «Quanto alla schiavitù, la detesto come te, come ogni persona ragionevole. Ma bisogna



c'è solo l'emancipazione dall'alto suggerita da Tocqueville e Beaumont, l'integrazione subordinata e tesa a cancellare le pretese di eguaglianza dei neri in quanto soggetti autonomi<sup>745</sup>. L'amalgamazione, infatti, è un elemento strutturale della vita nella piantagione, come ricorda Gaines: «le nostre donne disprezzano l'interazione illecita con uomini bianchi e, tranne che nelle piantagioni di schiavi, essa non è tollerata»; un elemento non secondario, che i più accorti tra gli abolizionisti bianchi hanno tenuto in considerazione facendo notare, ad esempio, che l'opposizione all'amalgamazione da parte degli schiavisti, che la praticavano per mezzo dello stupro sistematico, fosse quantomeno impropria<sup>746</sup>.

Bisogna rilevare un elemento ulteriore. Buona parte dell'abolizionismo nero discute il nodo che Beaumont esplicita nel suo romanzo, lasciandolo però irrisolto: se per il francese il matrimonio interraziale è il principale strumento di affermazione dell'eguaglianza, di cui costituisce la premessa perché interrompe la riproduzione sociale dei destini delle due razze, per gli abolizionisti neri esso non è altro che una possibile peripezia dell'eguaglianza sociale, un suo possibile effetto. A chi sostiene che «il matrimonio interraziale è l'unico modo possibile per elevare la razza africana all'uguaglianza politica o sociale con i bianchi, se entrambe le razze devono occupare lo stesso paese» l'abolizionista nero David Ruggles, ad esempio, risponde che «gli ebrei sono chiamati un popolo distinto, “degradato” e oppresso, e il fatto che si trovino in questo paese, così ricchi e rispettabili, e così elevati come gli altri cittadini senza matrimoni misti è una prova inconfutabile [...] a favore della nostra elevazione senza matrimoni misti»<sup>747</sup>. Se è vero, per Ruggles, che non devono essere posti impedimenti qualora i matrimoni siano l'esito

---

riconoscere che la nostra Unione è un'alleanza tra stati liberi e stati schiavi; bisogna riconoscere che né il clima né i prodotti degli stati meridionali o sud-orientali sono adeguati al lavoro dei bianchi; *bisogna finalmente riconoscere che i tre milioni di schiavi neri non potranno mai essere ammessi e incorporati nel nostro corpo politico e sociale* [...]. Il recente movimento insurrezionale tra gli schiavi fu, in misura considerevole, ma non si risollevò in nessun caso e fu facilmente soffocato; era il risultato immediato delle agitazioni elettorali, prodotte non dagli abolizionisti, ma dalla discussione dei piantatori e degli stessi politici in presenza dei neri; cercavano naturalmente vittime su cui incolpare, ma non ne trovavano, tranne tra la loro stessa gente, che (giusta o sbagliata) era stata condannata. Sono stati fatti alcuni tentativi per gettare la colpa sul nord ma non hanno ottenuto alcun credito, nemmeno al sud» (Sedgwick a Tocqueville, 5 febbraio 1857, in *Tocqueville on America after 1840. Letters and other writings*, cit., p. 201).

<sup>745</sup> Sul tema cfr. R. Laudani, *La libertà ad ogni costo*, cit., pp. XXVIII e ss. È necessario ricordare che Tocqueville accetterà la proposta di Maria Weston Chapman di scrivere, nel 1856, un breve testo per il *Liberty bell* in cui esprime una ferma presa di posizione contro la schiavitù, in A. Craiutu, J. Jennings (a cura di), *Tocqueville on America after 1840. Letters and other writings*, Cambridge University Press, 2012, p. 169. In quegli stessi anni, come si evince dalle lettere con i suoi corrispondenti americani, si teneva informato sull'innalzarsi dello scontro razziale che in breve tempo avrebbe portato alla guerra civile, rifiutando fermamente l'etichetta di “abolizionista”, in *ibi*, 222-228.

<sup>746</sup> *Frederick Douglass paper*, 13 ottobre 1854, p. 3. In termini simili si era espresso David Walker nel suo *Appeal*, cit. p. 27: «non darei neanche una *manciata di tabacco* per sposarmi per qualsiasi persona bianca io possa mai incontrare nella mia vita. E dico che quel nero o uomo di colore che lascia il proprio colore [...] e prende in sposa una donna *bianca* per essere suo schiavo doppiamente, per il solo fatto che è bianca, meriterebbe di essere trattato nel modo in cui sicuramente è trattato, vale a dire come un NEGRO!!!». Così William E. Channing in *Slavery*, James Munroe, Boston, 1836, pp. 141- 142: «l'obiezione più comune [contro l'emancipazione] è che avrà come esito la mescolanza delle due razze. Questa obiezione può essere sollecitata in buona fede? Può questa mescolanza andare avanti più velocemente o più criminalmente che in questo momento? Può lo schiavista usare la parola “Amalgama” senza arrossire?»; similmente Garrison, in *The Liberator*, 19 luglio 1834, p. 3: «non è la paura dei matrimoni interraziali, ma che la casta degradata venga rimossa da quella perpetua sottomissione alla brutalità dei bianchi bassi e lascivi».

<sup>747</sup> D. Ruggles, *The 'Extinguisher' Extinguished!*, New York, 1834, p. 15 - 16.

dell'amore, è altrettanto vero che la soluzione al conflitto tra bianchi e neri sta nell'intervento educativo sul pregiudizio dei bianchi, da cui deriva la stessa idea del matrimonio misto come strumento di raggiungimento dell'eguaglianza intesa come sbiancamento<sup>748</sup>. Questa inversione spiega, a ben vedere, l'inefficacia dei matrimoni interraziali raccontata dalla vicenda di Marie e Ludovic, arma spuntata che finisce per confermare la fragilità del processo democratico e delle sue premesse piuttosto che ampliarne l'azione. Per questo, anche al netto della capacità del matrimonio interraziale di infrangere la riproduzione sociale delle razze, l'idea che esso costituisca la massima pretesa di eguaglianza è problematica, perché implicitamente priva di legittimità le altre pretese avanzate dai neri e non codificate dai bianchi<sup>749</sup>.

Una parte consistente dell'abolizionismo bianco continua a considerare il matrimonio interraziale come un orizzonte di ricomposizione anche dopo la Guerra Civile: il confronto tra *A romance of the Republic* (1867) di Lydia Maria Child e *Minnie's sacrifice* di Frances Ellen Watkins Harper (1869) mette in luce il permanere della tensione tra abolizionismo bianco e nero rispetto a questo tema e al ruolo dei e delle *mulâtres*. Con *A romance of the Republic*, Child intende fornire prospettive politiche adeguate alla *ricostruzione* successiva alla Guerra Civile: scrivendo «il più radicale dei testi sulla miscegenazione», Child guarda alla «creazione di una popolazione americana libera e multirazziale» per la nuova storia della Repubblica americana<sup>750</sup>. Per mostrare l'arbitrarietà delle distinzioni razziali, Child racconta la vita in una piantagione abitata da un'unica famiglia e richiama la lotta per l'*amalgamation* condotta insieme a Garrison a partire dagli anni Trenta, indicando nel matrimonio interraziale la soluzione allo scontro tra razze, mentre la rivolta e la fuga dalla piantagione del nero schiavo sono consegnate all'inefficacia. La contraddizione tra democrazia e schiavitù viene nuovamente risolta, come accade con Beaumont, guardando al matrimonio interraziale come frontiera di soluzione del conflitto tra razze e all'esperienza della *womahood*, sancita dal matrimonio con il bianco come spazio di convergenza di donne bianche e nere.

In *Minnie's sacrifice*, invece, Frances Ellen Watkins Harper racconta la storia di due mulatti, Minnie e Louis, nati nelle piantagioni ed entrambi fatti fuggire, che si incontrano a Nord e, scoperta la

---

<sup>748</sup> *Ibi*, p. 17: «Per me non c'è niente di più disgustoso che vedere la mia razza sbiancata in una pallida tinta malaticcia dalla lussuria di quei bianchi crudeli e pignoli i cui pregiudizi sono così forti che non possono venire alla vista di una pelle colorata»; poche righe prima Ruggles ricorda che l'unica amalgamazione effettiva e diffusa è quella prodotta dallo stupro nelle piantagioni: «diciamo che ogni uomo candido si ponga questa domanda: Qual è la causa dell'amalgama tra persone bianche e di colore? e dopo aver esaminato il Nord e il Sud deve giungere alla convinzione che la schiavitù sia la causa».

<sup>749</sup> Sul tema cfr. S. Chignola, *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, in *Beaumont*, p. 105.

<sup>750</sup> J. F. Yellin, *Women and sisters*, cit., p. 75. Così anche E. A. Raimon, *The "tragic mulatta" revisited*, Rutgers, New Brunswick, New Jersey, and London, 2004, p. 19: «Child attinge nuovamente al "tragico mulatto" per ritrarre un ordine sociale che sia multirazziale ed egualitario. È senza dubbio la sua impresa letteraria più utopica e più ambiziosa, sebbene tradisca anche la sua ansia riguardo alla capacità dell'Unione appena ricostruita di preservare il suo progetto nazionalista».

loro ascendenza africana, si sposano: gli elementi classici del canone del *tragic mulatto* ci sono tutti, ma Frances Harper li condensa nel primo paragrafo e prende esplicitamente le distanze da quella “vecchia storia” che racconta di «uomini bianchi che sposavano belle ragazze *quadroons*, che così facendo si sono *perse socialmente*»<sup>751</sup>. Il matrimonio interraziale non è il tema del testo e non è la fine della storia di Minnie, anzi: Frances Harper rivendica di aver raccontato la storia di una donna mulatta che, invece di rimanere estranea dalla società, si dedica alla causa dell’abolizione e poi della ricostruzione del Sud insieme al marito; il matrimonio interraziale, dice esplicitamente quest’ultimo «è una questione che interessa poco. La questione che preme su di noi con la più spaventosa chiarezza è come possiamo rendere sicura la vita nel Sud», dando alle comunità nere l’accesso all’istruzione, alla proprietà, al lavoro perché si liberino dalla soggezione al bianco<sup>752</sup>. Quella di Minnie è una storia di sacrificio – la giovane viene uccisa dai suprematisti del Ku Klux Klan – per mezzo della quale Harper vuole impartire una lezione sulla lotta del popolo nero, che deve valutare la costruzione di una comunità di interessi con i bianchi, ma senza *sbiancarsi*: «è più coraggioso soffrire con il proprio ramo della razza umana, [...] piuttosto che tentare di strisciare fuori da ogni identità abbandonandola nella debolezza». È dedicandosi a questa lotta che si esprimono «una vera virilità e una femminilità veramente dignitosa», disposte a «servire al meglio gli interessi della nostra razza con una condivisione generosa e amorevole»: Minnie non è una supplicante che si fa portavoce della causa del matrimonio interraziale, ma una donna che condivide con il marito l’attivismo politico per ottenere l’autonomia economica delle comunità nere del Sud alla fine della guerra. Harper è l’esempio del diverso uso politico della narrativa del *tragic mulatta* da parte delle donne nere, che mettono al centro la partecipazione delle *mulâtres* alla lotta del popolo nero: così facendo, collocate nel contesto delle *narratives* di cui fa parte anche Beaumont, le autrici nere segnano una svolta, perché sfidano e in alcuni casi sovvertono «il discorso dominante della sessualità femminile bianca»<sup>753</sup>. Come fa notare Cassandra Jackson, Harper polemizza con la tradizione bianca del *tragic mulatto*, da Beaumont a Child, e racconta «una storia che combina spazio domestico e pubblico» i cui protagonisti fanno del loro essere contemporaneamente bianchi e neri uno strumento a disposizione della comunità nera, assente dalle *narratives* bianche, mettendo in luce il ruolo delle donne in essa, la loro capacità di fare della casa, anche durante la schiavitù, un «sito di resistenza», e liberando i *mulâtres* dall’identificazione

---

<sup>751</sup> F. E. W. Harper, *Minnie’s Sacrifice*, corsivi miei.

<sup>752</sup> Così Minnie a Louis, commentando il tentativo da parte di partiti moderati di comprare l’uscita dall’amico Jackson dal movimento radicale: «500 dollari significano molto per un uomo senza terra e povero, senza alcun sostegno sicuro per il futuro. Significa un fuoco confortevole quando le raffiche dell’inverno si aggirano intorno alla tua casa; significa pane per i più piccoli, e medicine per il bambino malato, e un inizio di vita».

<sup>753</sup> H. Carby, *Reconstructing womanhood*, cit., p. 21.

alternativa tra ribelli e vettori di sbiancamento e di controllo dell'autonoma iniziativa politica nera<sup>754</sup>.

### § 3.2.1 Abolizionismi femminili: le voci delle donne.

Se i testi di Tocqueville e di Beaumont confermano l'interdipendenza tra donne e costumi e tra matrimonio e ordine della società, da essi emerge anche la scelta di non confrontarsi direttamente con le proposte e i temi di alcuni segmenti dell'abolizionismo. Tra le fila dei movimenti abolizionisti, bianco e nero, le donne assumono un ruolo significativo sin dagli anni Trenta e fanno della lotta contro la schiavitù uno strumento per mettere in discussione la loro subordinazione in quanto donne: non si tratta di un discorso omogeneo, quanto piuttosto di una molteplicità di discorsi che, ragionando sul parallelismo tra schiavitù e matrimonio, rispecchiano le differenti condizioni delle donne bianche e nere, libere e schiave. Ne deriva un dibattito percorso da linee di frattura che riguardano principalmente il ruolo delle donne nella società americana e la necessità di abbandonare la *true womanhood* come unico ideale entro cui ricondurre, per analogia o differenza, le esperienze di tutte le donne. Quello basato sull'alternativa tra schiavitù e famiglia e sulla desessualizzazione, quindi, è il principale ma non l'unico ragionamento a cui gli e le attiviste abolizioniste ricorrono; ce ne sono almeno altri due, che si sviluppano in polemica con il primo. A comporre questo campo polemico, che non trova spazio nelle riflessioni di Tocqueville e di Beaumont se non nei termini della negazione e dell'implicito rifiuto, sono alcune abolizioniste dell'American Anti-Slavery Society e autrici ed attiviste nere come Maria Stewart, Harriet Jacobs, Sojourner Truth e la già citata Francis Harper: accomunate dalla messa in discussione del canone della maternità repubblicana e dell'ideologia delle sfere separate, esse mettono in luce articolazioni dei rapporti tra sessi e razze che scardinano i presupposti dei ragionamenti di Tocqueville e di Beaumont.

Un primo elemento di frattura si manifesta sulle colonne del *Ladies department*: se è vero che la maggior parte dell'abolizionismo bianco intende matrimonio e schiavitù come istituzioni sociali basate su principi incompatibili ed autoescludenti, parte di quello stesso abolizionismo stabilisce una potente analogia tra matrimonio e schiavitù, facendo esplodere le contraddizioni interne ad entrambe le istituzioni e mettendo in discussione quell'equivalenza tra contratto e libertà che rappresenta la base dei valori democratici espressi dalla Costituzione e dalla Dichiarazione americana – di cui la condizione ibrida dei neri del Nord e le rivendicazioni degli operai

---

<sup>754</sup> C. Jackson, *Barriers between us*, cit., p. 64; bell hooks, *Casa: un sito di resistenza*, in *Elogio del margine. Scrivere al buio*, cit., pp. 28-41. Ma esemplificativo è il romanzo di Toni Morrison *Amatissima*. Sulla centralità assegnata da Harper alle comunità nere e ai loro leader cfr. H. Carby, *Reconstructing womanhood*, cit., capitolo 4. Anche il testo di Harper del 1892, Iola Leroy, è significativo dal punto di vista dell'affermazione di una diversa esperienza di femminilità, perché è la storia di una *mulâtre* che sceglie di diventare un'attivista nera che si occupa dell'eguaglianza economica e sociale degli ex schiavi, rifiutando di sposarsi con medico bianco della classe media.

mostravano già l'insufficienza. Il parallelismo tra schiavitù e matrimonio si gioca all'interno di un paradosso: le donne se ne servono per mettere in luce i presupposti comuni di entrambe le istituzioni e i sostenitori della schiavitù usano quell'analogia per criticare le politiche degli abolizionisti e l'intera impalcatura della democrazia americana.

Nel 1706, chiedendosi «perché, se tutti gli uomini sono nati liberi, tutte le donne sono nate schiave», Mary Astell interviene nella cosiddetta *querelle des femmes* e nella contesa sull'ascesa al trono Anna Stuart, mettendo in discussione la subordinazione della donna in un serrato dibattito con chi – Thomas Hobbes e soprattutto John Locke – sostiene di aver individuato i criteri di un ordine sociale basato sull'eguaglianza<sup>755</sup>. Di quest'ordine, però, le donne svelano la natura patriarcale. Se Locke intende mostrare che non c'è giustificazione del potere assoluto del patriarca filmeriano, che fa di tutti gli uomini degli schiavi, Astell fa invece notare che le donne vivono «la perfetta condizione di schiavitù», perché quest'ultima è stata combattuta solo con riferimento agli uomini: quella che lega i polsi delle donne non è una «rope of sand», la loro subordinazione non ha niente di naturale ma è l'effetto di un atto di forza, come nel caso degli schiavi che sono usciti sconfitti nella guerra di conquista<sup>756</sup>. Nel 1857 in *Cannibals All*, George Fitzhugh, uno dei più strenui difensori della schiavitù, invoca proprio Filmer contro «quel presuntuoso ciarlatano» di Locke e contro gli abolizionisti che usano i suoi argomenti per contestare l'«istituzione particolare»<sup>757</sup>. A segnare la distanza tra Fitzhugh e Tocqueville e Beaumont è proprio il nesso tra matrimonio e democrazia quale negazione in termini della schiavitù. Mentre dichiara «il fallimento della società libera» e nega la correttezza dei principi della *Dichiarazione* del 1776, Fitzhugh sostiene che «il matrimonio è troppo simile alla schiavitù per non essere coinvolto nel suo destino», stabilendo una consequenzialità tra la cancellazione della gerarchia razziale e della subordinazione femminile a cui si deve reagire ricordando che «subordinazione, differenza di casta e classi, differenza di sesso, età e schiavitù generano pace e buona volontà»<sup>758</sup>. In questo modo, Fitzhugh reagisce alle donne, bianche e nere, che sfidano l'istituzione particolare e la loro condizione subordinata – come aveva fatto Mary Astell più di

---

<sup>755</sup> M. Astell, *Some reflections upon marriage*, terza edizione (1706), R. Wilkin, Londra, p. 10. Su Mary Astell cfr. E. Cappuccilli, *La critica impreveduta: politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, EUM, Macerata, 2020.

<sup>756</sup> In questo modo, Astell apre la strada alla critica del contratto matrimoniale: a differenza di quanto sostenuto da Locke, non è vero che «non appena interviene il contratto, cessa la schiavitù» (J. Locke, *Secondo trattato*, cit., §172) perché la famiglia è dominata da una *absolute sovereignty* (; M. Astell, *Reflections upon marriage*, cit., p. 10). Sulla giustificazione della schiavitù da parte di Locke: S. Savona, *John Locke e la schiavitù, tra anti-assolutismo e colonizzazione*, in *Filosofia politica*, 1/2021, pp. 119-132; H. Brewer, *Slavery, sovereignty, and «inheritable blood»: reconsidering John Locke and the origins of american slavery*, in *The American Historical Review*, Vol. 122, 4/2017, pp. 1038-1078 e J. Farr, *So vile and miserable an estate. The problem of slavery in Locke's political thought*, in *Political theory*, Vol. 14, 2/1986, pp. 263-289.

<sup>757</sup> G. Fitzhugh in *The Southern Literary Messenger*, XXXVII, 1863, pp 718-726, citato da C. Vann Woodward in *George Fitzhugh Sui Generis*, in G. Fitzhugh, *Cannibals All*, Harvard University press, Cambridge, 1966, p. XXXIV.

<sup>758</sup> G. Fitzhugh, *Sociology for the South, or the failure of free society*, Morris Publisher, Richmond, 1854, p. 205 e 184. Alla critica dei principi della *Dichiarazione di indipendenza* e al *Bill of Right* della Virginia è dedicato il capitolo XIX in *ibi*, pp. 175 e ss. Sul tema cfr. N. Cott, *Public vows. A history of marriage and the nation*, Harvard University press, Cambridge, 2000, pp. 62 e ss..

un secolo prima, e usando le stesse fonti – e denunciano il permanere della differenza sessuale all'interno di un mondo di eguali, interconnessa alla diseguaglianza razziale e alla schiavitù che, fuor di metafora, è una realtà storica<sup>759</sup>.

Il panorama francese non è estraneo a questa analogia – esplicitata ad esempio dalle donne delle classi popolari riunite dall'esperienza del giornale *La femme libre*, pubblicato nel 1832<sup>760</sup> –, ma ad approfondirla al massimo grado sono soprattutto le abolizioniste bianche americane; tra queste, Sarah e Angelina Grimké istituiscono il parallelismo tra schiavitù e matrimonio per confermare la connessione tra dominio sessuale e razziale, e in questo modo disattivano l'idea della capacità emancipatrice del matrimonio su cui Beaumont e Tocqueville basano le loro argomentazioni. Questo parallelismo consente di mettere a tema diversi piani del rapporto tra attivismo abolizionista e rivendicazione dei diritti delle donne, il primo dei quali è condiviso da tutte le figure femminili che animano il dibattito dell'AASS e riguarda il diritto delle donne a parlare in pubblico. Nelle lettere a Catherine Beecher e poi nel celebre discorso all'assemblea legislativa del Massachusetts del 21 febbraio 1838, Angelina Grimké riferisce il legame tra la condizione della donna e quella degli schiavi alla lotta per la liberazione dal dominio, definendo l'AASS una «scuola di diritti e di morale», in cui ha scoperto che la donna «è la prima a trasgredire il potere e anche la sua prima vittima. In ogni nazione è stata schiava dell'uomo»<sup>761</sup>. Presentandosi come una schiava «che ottiene la sua libertà agendo per porre fine all'oppressione degli altri», Angelina Grimké intende le due lotte come inscindibili<sup>762</sup>. È Sarah Grimké, però, a fare della critica al

---

<sup>759</sup> G. Fitzhugh, *Cannibals All!*, cit., p. 99: «il matrimonio cristiano, che richiede l'obbedienza della moglie, è schiavitù; la modificherebbero o la distruggerebbero». Sul tema anche C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit. pp. 114- 117. Le fonti comuni a Astell e alle abolizioniste bianche a cui si sta facendo riferimento sono nello specifico le lettere di San Paolo ai Corinzi, ampiamente commentate anche da Locke e discusse anche da S. Grimké, *Letters*, p. 24 e 108 (ed. it. p. 27 e 104).

<sup>760</sup> Nel preambolo del primo numero, affermano «vogliamo il matrimonio secondo eguaglianza... Meglio il celibato della schiavitù», ricordando poi che «le donne, fino ad ora, sono state schiave sottomesse o ribelli, mai libere», *La femme libre*, 15 agosto 1832, N.1, pp. 2 e 3.

<sup>761</sup> A. Grimké, *Letters*, cit., p. 114 e 118. In queste pagine Angelina Grimké raccoglie le riflessioni che hanno preso corpo nei suoi diari e nell'*Appeal to the Women of the nominally free states*. Angelina Grimké mette in campo il parallelismo, ma ricorre retoricamente all'ideologia della maternità repubblicana per incentivare l'impegno delle donne contro la schiavitù: questa è un'istituzione *domestica* basata sulla sottrazione di migliaia di donne dalle braccia dei loro familiari, «un sistema organizzato di distruzione dei legami familiari, una manifattura di orfani e vedove», di fronte al quale i sostenitori della purezza della famiglia non possono rimanere indifferenti (A. Grimké., *Appeal*, cit., p. 21). Per questo Angelina si sofferma anche sull'effetto sortito sulla moralità delle padrone nelle piantagioni, insistendo sulla degenerazione del loro «carattere domestico», centrale nel canone della maternità repubblicana, per poi ricordare il carattere comunicativo dello stupro della schiava sulle donne bianche che abitano la casa del padrone. Altrettanto significativa è l'oppressione delle donne nere che vivono negli Stati del Nord, insultate per strada, private di ogni vita pubblica, dei loro mariti e dei loro figli e spesso ricondotte in schiavitù (cfr. A. Grimké., *Appeal*, cit., p. 22). Concludendo il suo appello, Angelina chiede a tutte le donne bianche di guardare alle «nostre sorelle di colore oppresse [...] come eguali» riconoscendo nella donna di colore «UNA DONNA», in A. Grimké., *Appeal*, cit., pp. 60-61.

<sup>762</sup> Il legame è sintetizzato in una lettera all'abolizionista nera Sara Mapps Douglass, 25 febbraio 1838, citata in J. F. Yellin, *Women and sisters*, p. 42, in cui Angelina Grimké scrive «Noi Donne Abolizioniste stiamo mettendo il mondo sottosopra». Sulla questione Angelina Grimké tornerà con forza nel 1863, intervenendo al *Meeting of the Loyal Women of the Republic*: «mi rallegro enormemente che questa risoluzione [il XIII emendamento] ci unisca al negro nel

matrimonio e alla schiavitù la leva con cui provare a rivoluzionare il mondo. La critica all'istituto della *coverture* di Blackstone contenuta nella lettera *Sull'incapacità giuridica delle donne*, infatti, approda all'analogia tra donna e schiavo, svincolandosi dall'uso metaforico delle due condizioni: «l'essere stesso di una donna, come quello dello schiavo, è assorbito in quello del suo padrone [*master*]. Tutti i patti [*contracts*] stipulati con lei, come quelli stipulati con gli schiavi dai loro padroni, sono assolutamente nulli»<sup>763</sup>. Privata dell'esistenza politica, dei guadagni del suo lavoro, della possibilità di intervenire nelle leggi che determinano la sua condizione, la donna è «una nullità nella nazione [...] come gli schiavi nel Sud»<sup>764</sup>: se schiavo è chi è «soggetto alla volontà incostante, incerta, sconosciuta e arbitraria di un altro uomo» – anche se le donne godono di una libertà che impedisce di paragonare la loro condizione «a quella degli schiavi in termini di sofferenza o di degrado» – in entrambi i casi il *master* dispone di un potere assoluto sui beni e sulla persona della moglie e dello schiavo, che comprime le menti di entrambi con l'abuso della forza e impedisce loro di agire come esseri morali<sup>765</sup>. Mentre stabilisce un'analogia funzionale a disegnare un progetto comune di emancipazione, Grimké fa della critica al preteso universalismo dell'individuo lockeiano il punto di partenza di quel progetto: così il linguaggio lockeiano della proprietà di sé viene messo al servizio di una critica che si rivolge contemporaneamente a matrimonio e schiavitù, e non al primo come antitesi della seconda. Il «dominio dell'uomo sulla donna» è la forma originaria di ogni dominio, che il matrimonio ha codificato come contratto civile, ma che si esercita dentro e fuori il vincolo matrimoniale, come mostra la violenza sulle

---

desiderio dei nostri diritti. Sento che siamo state con lui; che il ferro è entrato nelle nostre anime. È vero, non abbiamo sentito la sferza dello schiavista; è vero, non abbiamo avuto le mani ammanettate; ma i nostri cuori sono stati schiacciati. [...] Ma la donna oggi è donna, che l'uomo lo sappia o no; la donna è uguale ai suoi diritti, e uguale alle responsabilità dell'ora. Voglio essere identificata con il negro - *finché lui non avrà i suoi diritti, noi non avremo mai i nostri*, in *Proceedings of the Meeting of the Loyal Women of the Republic, Held in New York, May 14, 1863*, Phair & Co., New York, 1863, pp. 13-14, corsivi miei.

<sup>763</sup> S. Grimké, *Letters*, cit., p. 75 (ed. It. P. 59).

<sup>764</sup> S. Grimké, *Letters*, cit., p. 74 (ed. It. P. 57). Grimké istituisce un parallelismo tra il terzo capitolo del codice di leggi della Louisiana, dedicato agli schiavi - una fonte a cui Beaumont attinge a piene mani facendovi costantemente riferimento nella nota sulla schiavitù alla fine del romanzo - e il capitolo 15 del primo volume dei *Commentaries* di Blackstone. A Catherine Beecher che rifiuta l'impegno pubblico e l'uso del diritto di petizione, Angelina Grimké ricorda che togliere alle donne l'unico diritto che rimane loro significa farne delle schiave «conosciute solo per tramite dei loro padroni», i mariti, *lords* e *masters* che impongono alla donna di essere dipendente: chi non può parlare liberamente è schiavo e chi rifiuta alle donne il dovere e il diritto di esprimersi come esseri morale è complice di questa schiavitù, in A. Grimké, *Letters*, cit., p. 113.

<sup>765</sup> J. Locke, *Secondo trattato*, cit. §22; S. Grimké, *Letters*, cit., p. 54 (ed. It. P. 66 e 70). Ma anche *ibi*, p. 55 (ed. it. p. 68): «l'uomo ha esercitato il più illimitato e brutale potere sulla donna, nel suo ruolo particolare di marito, parola che nella maggior parte dei paesi è sinonimo di tiranno». Non è un caso che in *Letters*, cit., p. 80 (ed. It. P. 64) Grimké rievochi l'argomento con cui le colonie si erano ribellate alla Madrepatria - *no taxation without representation* - richiamando proprio John Locke e dichiarandosi schiave. Grimké non si limita a un uso metaforico della schiavitù, ma guarda all'analogia tra condizioni reali e storiche come strumento della critica delle condizioni delle donne e degli schiavi. Sarah Grimké, a differenza della sorella non arriva a dire che le americane sono «le schiave bianche del Nord» (A. Grimké, *Appeal*, cit., p. 14), e riconosce che quella degli schiavi, e soprattutto delle schiave, è una condizione specifica.

schiave<sup>766</sup>. In questo modo, la *womanhood* smette di essere il significante della libertà intesa come matrimonio e maternità, negata alle schiave, ma è intesa come esito di un dominio che agisce in modi diversi sugli schiavi e sulle donne – e doppiamente sulle schiave – ma a partire da una comune origine.

La figura di Marie non ha nulla a che spartire con queste riflessioni. Donna e nera, Marie non è né l'una né l'altra: non è donna perché, al di là delle apparenze, le leggi e i costumi le impediscono di vivere una vita piena, e si arrende al destino di inferiorità naturale alle donne americane, e non è nera non solo per la sua apparenza esteriore, ma anche perché la sua purezza morale non trova riscontro nella vita delle donne libere di colore. Questa doppia esclusione mostra che la struttura economica e sociale americana impedisce alla donna pura di vivere pienamente la sua differenza sessuale. Sarah Grimké, invece, fa del parallelismo cauto e consapevole tra schiavitù e subordinazione della donna il potenziale strumento di emancipazione dal dominio che di quella differenza si nutre: fare della *womanhood* un campo di tensione significa, per Sarah Grimké, mettere in discussione le forme di dominio che articolano la democrazia americana e che non spariscono con l'abolizione della schiavitù nel Sud.

A rendere particolarmente significativo questo dibattito, però, è un'altra linea di frattura, altrettanto estranea alle analisi di Tocqueville e Beaumont, costituita dalla messa in discussione dell'analogia tra matrimonio e schiavitù da parte delle donne nere che hanno fatto esperienza della schiavitù. Queste uniscono alla lotta al pregiudizio razziale una ridefinizione della femminilità che smentisce la funzionalità del culto della *true womanhood* come spazio di identificazione tra donne, mostrandone la parzialità. Commentando una frase dell'abolizionista Abby Kelley – «combattendo per rompere le sue catene ci siamo rese conto che noi stesse eravamo in ceppi»<sup>767</sup> – bell hooks ricorda che la somiglianza tra la vita dello schiavo e quella della donna bianca nella vita di tutti i giorni era minima e che, nonostante l'identificazione della donna con una proprietà dell'uomo in nome della *couverture*, la disumanizzazione quotidiana nelle piantagioni non ha termini di paragone: «quando le riformatrici bianche hanno fatto un uso sinonimico dell'impatto del sessismo nelle loro vite [...] si sono appropriate dell'orrore dell'esperienza dello schiavo per rilanciare la loro causa»<sup>768</sup>. L'esperienza delle donne nere complica quel principio di identificazione basato sul sesso – che rischia di nascondere la specifica

---

<sup>766</sup> Cfr. S. Grimké, *Letters*, cit., p. 54 (ed. It. P. 67) e *ibi*, p. 11: «La brama di dominio è stata probabilmente il primo effetto della caduta, e siccome non c'era un altro essere intelligente sul quale esercitarla, la donna è stata la prima vittima di questa passione empia». È una violenza a cui le sorelle Grimké, figlie di un proprietario di piantagione, hanno assistito più volte e in cui riconoscono lo strumento di dissoluzione della moralità della società del Sud, in *ibi*, p. 54: «de schiave subiscono ogni specie di degrado e crudeltà che la barbarie più sfrenata può infliggere» mentre le donne bianche assistono a queste violenze, complici della schiavitù e dei «crimini della seduzione e del rapporto illecito», sono private progressivamente della loro qualità di esseri morali». Sul tema P. Rudan, *Generare l'imprevisto. Sarah Grimké nell'interregno della democrazia americana*, in *Storia Del Pensiero Politico*, 2/2021, pp. 197 - 222.

<sup>767</sup> Citata in B. G. Hersh, *The Slavery of Sex: Feminist-Abolitionists in America*, Urbana, 1978, pp. 20-21.

<sup>768</sup> bell hooks, *Ain't I a woman*, cit. p. 126, ma si veda anche pp. 7-8.



azione della razza nella strutturazione della società americana – e mette in luce l’esperienza sessuata della schiavitù e della razza con una presa di parola diversificata tra interventi pubblici e *narratives*: le abolizioniste nere si interrogano sull’idea di femminilità, assegnandole significati diversi da cui dipendono prospettive diverse di emancipazione, ma avendo tutte in comune l’affermazione di sé come *donne*, sulla cui assenza si gioca, invece, la portata politica del *tragic mulatto*, a partire proprio da *Marie*.

Un primo esempio è quello, già citato, di Maria Stewart. Nel *Discorso di addio al popolo di colore della città di Boston*, quando si chiede «Che cosa cambia se sono una donna?» non si limita a indicare la legittimità del suo impegno nella causa abolizionista: «Donna di un colorito più scuro e di origini molto più umili», ma *donna*, Maria Stewart rivendica quella legittimità nella speranza di spingere altre donne nere a contribuire al «potente lavoro di riforma» del popolo nero<sup>769</sup>. Di fronte alle abolizioniste bianche che si dichiarano schiave, quindi, le donne nere rivendicano la femminilità che decenni di *republican motherhood* hanno negato loro, identificandole con l’antitesi della castità bianca: nel momento in cui le parole delle donne nere mostrano la parzialità dell’esperienza delle bianche di classe media, abolizioniste comprese, la *republican motherhood* diventa uno spazio di rottura e non di identificazione. È un campo di tensione aperto da donne che si collocano all’estremo opposto rispetto a *Marie*, come dimostra il caso di Sojourner Truth, attivista nera fuggita dalla piantagione nel 1827, che nel 1851 si reca alla *Women’s Rights Convention* ad Akron e si trova di fronte una platea di donne bianche, che non cedono volentieri la parola alle donne nere, e di ministri religiosi che vogliono impedire la Convention: donna e nera, Sojourner Truth rivolge a entrambi la stessa domanda: «Non sono io una donna?». La lista di argomenti che danno forza alla risposta affermativa può essere fatta agire, retrospettivamente, come strumento di critica della parzialità e della strumentalità politica delle immagini femminili messe in campo da Tocqueville e Beaumont: «nessuno mi ha mai aiutata a salire in carrozza o ad attraversare pozzanghere di fango o mai mi ha dato un posto migliore...E non sono io forse una donna? Guardami! Guarda il mio braccio! Ha arato e seminato e riempito i granai e nessun uomo poteva tenermi testa...E non sono io forse una donna? [...] Ho fatto nascere 13 figli e li ho visti venduti quasi tutti come schiavi e quando ho gridato il dolore di una madre nessuno mi ha ascoltato se non Gesù...E non son io forse una donna?»<sup>770</sup>. Il discorso di Sojourner Truth rovescia la

---

<sup>769</sup> M. W. Stewart, *Discorso di addio al popolo di colore della città di Boston* (1833), in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 109-118, 112 e 115.

<sup>770</sup> Le citazioni del discorso sono tratte dalla versione pubblica da Frances Gage sul *National antislavery standard* il 2 maggio 1863, che è la versione al momento considerata più corretta dagli storici, rispetto a quella pubblicata nel 1851 da Marius Robinson sull’*Anti-Slavery bugle*. Una nuova raccolta delle versioni del discorso è stata pubblicata da Penguin Books nel 2021. Sulla storia del discorso e su Sojourner Truth cfr. N. I Painter, *Representing Truth: Sojourner Truth’s Knowing and Becoming Known*, in *The Journal of American History*, Vol. 81, 2/1994, pp. 461-492 ma anche il già citato testo di bell hooks, *Ain’t I a Woman*, che sceglie la frase di Sojourner Truth come titolo, in particolare le pp. 99- 100.

costruzione della femminilità messa in campo dal canone della *true womanhood*, rivelandone la natura razziale, mentre discute quella affermata dalle donne riunite in quella sala: razza e sesso non possono funzionare come due fattori alternativi di identificazione – le donne perché oppresse dagli uomini, il popolo nero perché oppresso dai bianchi – perché quella sommatoria lascia da parte l’esperienza specifica della donna nera, la cui ora sembra non venire mai, rimanendo la «nota muta e senza voce» della nazione americana<sup>771</sup>.

Si tratta proprio dell’esperienza che le narrative bianche sui *mulâtres*, a partire da *Marie*, fanno coincidere con la femminilità negata e con una vita di passività e nascondimento: Sojourner Truth, invece, parla in pubblico e afferma la propria femminilità – «I am a self-made woman» scrive nella sua biografia – che ha poco a che spartire con l’esperienza delle donne bianche e con le protagoniste *mulâtres* dei racconti delle abolizioniste bianche, ma che costituisce un ingranaggio chiave del funzionamento dello stato sociale democratico e industriale americano<sup>772</sup>. Il potente discorso si conclude significativamente con l’invito a tutte le donne presenti a seguire l’esempio di Eva, che da archetipo del peccato femminile diventa esempio rivoluzionario in grado di mettere «gli uomini bianchi nei guai»: «se la prima donna che Dio ha creato è stata forte abbastanza da capovolgere il mondo tutta sola, insieme le donne dovrebbero essere capaci di rivoltarlo ancora dalla parte giusta».

Ai discorsi pubblici si aggiungono le *slave narratives* femminili, di cui *Incidents in the life of a slave girl* di Harriet Jacobs, pubblicato nel 1861, è forse l’esempio più significativo<sup>773</sup>. A differenza dei racconti di Frances Harper, in cui i e le protagoniste sono *mulâtres* di fantasia, Jacobs racconta la sua vita di schiava, di fuggiasca e poi di donna nera negli stati del Nord celata sotto lo pseudonimo Linda Brent; come Harper, però, Jacobs prende esplicitamente congedo dalla “vecchia storia”, dai vecchi canoni narrativi della letteratura seduttiva e dai modelli di femminilità che implicano: «lettore, la mia storia termina con la libertà, e non nel solito modo, col

---

<sup>771</sup> Così in *Minnie’s Sacrifice* Minnie e Louis discutono della scelta di escludere le donne dal suffragio: «Minnie, non siamo preparati per questo. Quest’ora appartiene al negro». “Ma, Louis, non è anche l’ora della donna negra? Non ha altrettanti diritti e pretese dell’uomo nero?». A parlare della donna nera come «nota muta» è Anna Julia Cooper in *A voice from the South*, pubblicato nel 1892, Aldine Printing House, Xenia, p. 1.

<sup>772</sup> Sojourner Truth, *Narrative of Sojourner Truth*, Battle Creek, New York, 1878, p. V: «Sojourner Truth una volta ha osservato, in risposta a un’allusione al defunto Horace Greeley: “Voi lo chiamate un uomo che si è fatto da solo; beh, io sono una donna che si è fatta da sola” . Il mondo è sempre pronto a tessere le lodi dei cosiddetti self-made men, cioè di quegli uomini che nel pieno possesso della libertà, a cui non manca altro che la ricchezza, raggiungono la distinzione e il successo. Ora si chiede di accordare un briciolo di onore a una donna che ha lavorato quaranta lunghi e faticosi anni da schiava; alla quale le vie della letteratura e della scienza sono state chiuse per sempre; una che ha portato il doppio fardello della povertà e del bando della casta, ma che, nonostante tutte queste disabilità, ha acquisito fama, e ha guadagnato schiere di amici tra i più nobili e migliori della razza dominante»; K. Hoganson, *Garrisonian abolitionists and the rhetoric of gender (1850-1860)*, cit., p. 574.

<sup>773</sup> Sulla complessità del genere delle *slave narratives* si sofferma S. Antonelli, *Introduzione*, in H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., pp. XI-XIII.

matrimonio»<sup>774</sup>. In *Vita*, Jacobs ripercorre meticolosamente il susseguirsi delle sue scaltre strategie di resistenza ed esplicita la condizione specifica della donna nera, schiava e poi libera, sottolineando lo scarto incolmabile che la separa dalle donne bianche e rendendo inservibile il criterio del giudizio morale sulla femminilità di cui si servono Tocqueville e Beaumont: «la condizione di una schiava confonde tutti i principi morali e, infatti, li rende impossibili da praticare. [...] ho l'impressione che una schiava non possa essere giudicata con lo stesso metro delle altre donne»<sup>775</sup>. Di Marie, la donna arresa al suo destino che rifiuta la nerezza perché la assume a significante dell'immoralità, l'eccezione morale che non è in grado di riconoscersi tale, per la quale il mancato matrimonio con l'uomo bianco è l'effetto di un decreto divino, non c'è la minima traccia.

In *Vita* il racconto della realtà dell'emancipazione di molte schiave del Sud è il racconto dell'esperienza di donna di Jacobs – diversa da quella della madre, ma molto simile a quella della Zia, Martha<sup>776</sup>. *Vita* racconta una femminilità che viola ogni canone, che fa della seduzione uno strumento di resistenza e della maternità una vendetta nei confronti del padrone, mettendo da parte la «riscossa paziente e virtuosa» che i lettori, e soprattutto le lettrici e la curatrice Lydia Maria Child, si aspetterebbero e che Beaumont identifica come la strategia pura, femminile, al problema della convivenza tra bianchi e neri<sup>777</sup>. Mentre Beaumont indica nella schiavitù la negazione dell'esercizio pieno della maternità e della paternità, riconoscendo nella mancanza del codice patriarcale ciò che definisce quella negazione, Sojourner Truth, Frances Harper e Harriet Jacobs mettono in discussione quel codice a partire da una diversa esperienza di maternità e femminilità, e quindi anche l'opportunità dell'analogia tra donne e schiavi. Lungi dall'essere, come Marie, l'eccezione pura, ma remissiva e arrendevole, votata alla carità e al nascondimento, che assume le donne bianche a misura del proprio valore, queste donne nere affermano la loro femminilità come tale anche a partire dalla diversa esperienza della maternità che la razza impone e fanno di quell'affermazione il punto partenza dell'emancipazione delle donne e degli schiavi. La lotta delle donne nere si configura, quindi, anche come messa in discussione dei miti – quello della *republican motherhood*, ma anche quello della matriarca nera – che anche le narrative del *tragic mulatto* consolidano attraverso processi di identificazione che non restituiscono la complessità

---

<sup>774</sup> H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., p. 248. Il titolo richiama quello dell'autobiografia del 1845 di Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself*. Il fatto che quei canoni e quei modelli fossero quelli operanti invece nei racconti di Child non è irrilevante, perché è proprio Child a proporsi come curatrice del volume di Jacobs. Nell'introduzione italiana a *Vita di una ragazza schiava*, Sara Antonelli, ricostruisce la vicenda editoriale del testo ricordando sia i tentativi di Child di modificare parti del romanzo in fase di curatela, con l'obiettivo di fare rientrare il romanzo nel filone della letteratura sentimentale, che il rifiuto di Harriet Jacobs a concedere a Beecher Stowe di fare della sua storia una parte del suo *La capanna dello Zio Tom*; H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., pp. VIII- XI e XVII.

<sup>775</sup> H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., p. 67-68.

<sup>776</sup> Sulla madre H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., capp. 1-2 e pp. 93-94.

<sup>777</sup> S. Antonelli, *Introduzione*, in H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., p. XV.

dei rapporti sociali tra razze e sessi nella società americana. Di fronte a queste testimonianze, la retorica della desessualizzazione viene meno: proprio in quanto donne, le schiave sono oggetto di una subordinazione e di una violenza specifica, che complica l'analogia tra donne e schiavitù, che si rivela ancor più problematica quando il movimento per i diritti delle donne, facendo del suffragio femminile la sua rivendicazione principale, lo indica come prioritario rispetto a quello dei neri, e viceversa. A cavallo tra la Guerra Civile e la Rivoluzione, le donne nere pongono la questione in termini che rendono inservibile l'idea dei matrimoni interraziali come spazi di ricomposizione nazionale o l'immagine della femminilità pura *mulâtre* come emblema dell'azione del pregiudizio: la sovversione della posizione sociale della donna non è effettiva se gli schiavi e i neri non si liberano, e la liberazione di questi ultimi non è piena se le donne schiave, una volta liberate, continuano a rappresentare una merce a basso costo dentro al mercato del lavoro e se, una volta sposate, si trovano ad essere violentemente incorporate nella persona del marito.

#### **§ 4. *Égalité e similarité*: lo stato sociale democratico e la funzione della differenza.**

Per mezzo di discorsi, racconti e autobiografie, uomini e donne descrivono in modo eterogeneo la vita nelle piantagioni e quella degli affrancati nella nazione americana, rintracciandone le linee di frattura. Beaumont e Tocqueville riconoscono nella schiavitù e nella razza la linea di frattura principale, perché rende evidenti i limiti della democrazia intesa come processo storico e sociale di realizzazione dell'eguaglianza delle condizioni. Per quanto riguarda le donne americane, il problema dell'eguaglianza richiede uno sguardo contemporaneamente esterno e interno al processo democratico: mentre Tocqueville afferma esplicitamente l'eguaglianza tra sessi in America, questo tema non è altrettanto esplicito da Beaumont, e deve essere dedotto guardando al campo di tensione tra donne bianche, native e *mulâtres*. Proprio le pagine sulla donna nativa suggeriscono che Beaumont condivida l'idea che il contratto di matrimonio sancisca l'eguaglianza tra uomini e donne, ma la conferma si trova nella nota sull'uguaglianza universale che chiude il volume. Qui Beaumont polemizza con Thomas Hamilton, che in *Men and Manners in America* (1833) riporta la conversazione con una donna in un ballo pubblico, la quale gli fa notare che le persone lì riunite sono solo apparente uguali, perché «lo spirito dell'aristocrazia si manifesta in questa comunità commerciale in ogni forma»<sup>778</sup>. L'eguaglianza negli Stati Uniti non è pratica e sociale, sostiene Hamilton, ma solo apparente, perché il denaro stabilisce gerarchie sociali evidenti: un'analisi che Beaumont non condivide, perché la differenza di capitale o di

---

<sup>778</sup> T. Hamilton, *Men and Manners in America*, Philadelphia, 1833, p. 66.

professione non impedisce agli uomini e alle donne di stare insieme nei balli pubblici e di partecipare alla composizione sociale americana, basata sul principio per cui «dal domestico che serve il suo padrone al Presidente degli Stati Uniti, che serve lo Stato, dall'operaio-macchina, la cui forza brutale fa girare la ruota, all'uomo di genio che crea idee sublimi, tutti svolgono il loro compito e fanno il loro dovere»<sup>779</sup>. In altre parole, la classificazione basata sul denaro non è altro che il permanere di «reminiscenze del passato», degli «istinti aristocratici» inglesi<sup>780</sup>. L'unica eccezione è rappresentata dalla razza nera, un'eccezione che, però, per l'americano non è tale «perché considera il nero come appartenente a una razza inferiore alla sua»; è proprio il fatto di indicare in questa disegualianza una condizione non modificabile, a partire dalla quale non si possono avanzare pretese di eguaglianza, a permettere la continua perimetrazione dell'«eguaglianza tra i bianchi», del circolo chiuso della cittadinanza, l'unico principio aristocratico operante nella società americana<sup>781</sup>. Il permanere dell'eguaglianza bianca, quindi, dipende dal rifiuto aristocratico di fronte alla pretesa di eguaglianza avanzata dai diseguali neri, che passa per la loro esclusione dalla libertà, il cui esercizio è solo bianco: «l'America è il terreno dell'eguaglianza, e in nessun paese in Europa c'è tanta servitù! [...] voi amate la libertà per voi; popolo di mercanti, vendete la libertà altrui»<sup>782</sup>. Condannati ad essere diseguali, bianchi e neri non possono unirsi in matrimonio, un'istituzione sociale che richiede l'eguaglianza tra i due contraenti e che è funzionale all'esercizio sessuato della libertà: per questo la disegualianza su cui si basa l'esclusione dalla libertà non trova ricomposizione nemmeno nel matrimonio, che deve invece riprodurre i rapporti di forza tra razze e farne la base dello sviluppo industriale bianco. Acconsentire al matrimonio interraziale significa, per Beaumont, cancellare la disegualianza che fa funzionare la società americana e mettere in discussione lo spirito industriale che la anima; si pare così uno spazio per l'affermazione del matrimonio come istituzione che garantisce la differente funzione sociale dei sessi senza prescindere dall'amore e mette la donna nella posizione della compagna e non dell'associata o della serva – un rapporto di cui, va detto, non sono chiari i contorni.

Nella *Democrazia* questa articolazione di eguaglianza, differenza e disegualianza è funzionale a organizzare ciò che Rosanvallon ha definito «la società dei simili», nella quale i singoli individui

---

<sup>779</sup> M 499.

<sup>780</sup> M. 502-503. La posizione di Tocqueville è parzialmente diversa: in CV, pp. 237 e 277, parla di eguaglianza esteriore, intesa come assenza di marchi o segni evidenti che stabiliscano una divisione gerarchica della società. L'unica distinzione sociale che è effettivamente tale è il denaro, ma è una distinzione temporanea e alla portata di tutti, e non ha niente a che vedere con la distinzione aristocratica: le ricchezze in America sono «la scala naturale per misurare il merito degli uomini», ma senza che questo merito sia prefissato o che il suo raggiungimento sia predeterminato da possibilità differenziate in base all'appartenenza a una classe. Non è irrilevante che nella doppia natura dell'aristocrazia inglese, fondata sia sulla dinastia che sul denaro, Tocqueville riconosca la principale differenza con la Francia, cfr. CV, pp. 441-443 e 478-479.

<sup>781</sup> M 505.

<sup>782</sup> M 105.

eguali e liberi si riconoscono come partecipanti alla società, obbedendole: è perché «l'unione con i suoi simili gli pare utile, e sa che questa unione non può esistere senza un potere regolatore» che l'individuo obbedisce alla società agendo come un *sujet*, ed è riconoscendosi parte della comunità di simili che identifica i suoi doveri come cittadino, distinguendoli da «tutto ciò che riguarda solo lui», la sfera in cui è pienamente padrone di sé<sup>783</sup>. Similarità e uguaglianza, differenza e disuguaglianza sono criteri di abilitazione alla cittadinanza ed è la loro articolazione a garantirne il funzionamento. In *States of injury*, Wendy Brown ha messo in luce il nesso funzionale che lega l'eguaglianza intesa come similarità (*sameness*) – che perimetra quello che Tocqueville e i suoi contemporanei definiscono «paese legale», l'insieme degli uomini bianchi che prendono attivamente parte alla vita sociale e politica –, e la differenza sessuale: l'opposto concettuale dell'eguaglianza intesa come similarità è proprio la differenza, non la disuguaglianza. Mentre quest'ultima si pone come un problema a cui la similarità potrebbe rispondere, «la differenza è il problema a cui l'eguaglianza come similarità non si applica», perché la società dei simili necessita della differenza sessuale per funzionare<sup>784</sup>.

Il testo della *Democrazia* conferma questa articolazione, che deve essere affrontata richiamando alcune delle conclusioni del capitolo precedente relative al rapporto tra donne, costumi e società. Nell'indicare i tratti dell'eguaglianza perfetta, Tocqueville identifica i cittadini come coloro che hanno eguale diritto a concorrere al governo: «nessuno sarà, allora, *différente* dai suoi *simili* nessuno potrà esercitare un potere tirannico; gli uomini saranno perfettamente liberi, perché saranno interamente eguali; e saranno tutti perfettamente eguali, perché saranno interamente liberi»<sup>785</sup>. La democrazia è un complesso meccanismo di educazione all'eguaglianza e di riproduzione della similarità, in cui il fatto di vedere intorno a sé «degli esseri quasi uguali» porta ogni individuo a pensare che «tutte le verità applicabili a sé stesso gli sembrano anche applicabili ad ognuno dei suoi concittadini o dei suoi simili»<sup>786</sup>. Non è la semplice eguaglianza delle condizioni a differenziare lo stato sociale democratico da quello aristocratico, ma la diffusione del modo democratico di pensare sé stessi in rapporto agli altri, da cui dipende l'affermazione della «nozione generale del *simile*», rifiutata dall'aristocrazia, e la specie particolare dell'individualismo democratico<sup>787</sup>. L'idea di similarità è uno dei correttivi democratici alla democrazia, perché

---

<sup>783</sup> P. Rosanvallon, *La società dell'uguaglianza*, cit., pp. 98, 262-267; DA 74.

<sup>784</sup> W. Brown, *State of injury*, cit., pp. 153-154. Brown richiama la proposta interpretativa di Catharine A. MacKinnon in *Toward a Feminist Theory of the State*, cit., pp. 215-234.

<sup>785</sup> DA 511.

<sup>786</sup> DA 432. Cfr. anche la nota a pp. 696: «Quando un popolo ha uno stato sociale democratico, vale a dire quando nel suo seno non esistono più caste né classi e tutti i cittadini sono press'a poco eguali in cultura e beni, lo spirito umano procede in senso contrario. Gli uomini si rassomigliano, non solo, ma soffrono di non rassomigliarsi. Lungi dal volere conservare ciò che può ancora differenziarli gli uni dagli altri, non domandano che di perderlo per confondersi nella massa comune, che sola rappresenta ai loro occhi il diritto e la forza. Lo spirito di individualità è quasi distrutto».

<sup>787</sup> DA 516.

presiede allo spirito associativo che controbilancia la debolezza e la dissociazione dei singoli: «ogni uomo, essendo egualmente debole, sentirà un eguale bisogno dei suoi simili» e riconoscerà nel «potere sociale» la forza a cui bisogna concorrere per vivere liberi<sup>788</sup>. L'esercizio della libertà politica all'interno delle istituzioni libere consente al cittadino di perseguire il suo interesse individuale concorrendo all'interesse generale, e la dinamica associativa, civile e politica, è ciò che permette ai singoli individui simili e uguali di controbilanciare la loro debolezza, identificano nelle associazioni «i soli individui potenti in grado di regolare lo stato» sottomettendosi alle esigenze della società<sup>789</sup>. Fintanto che nessuno è differente dai suoi simili, nessuno può agire sull'altro un potere che lo priverebbe della libertà: al di fuori della dinamica del contratto di lavoro, che stabilisce una differenza temporanea tra uomini di confermandone allo stesso tempo la similarità e la libertà, è sulla differenza che può agire un potere che limita la libertà.

Il contratto matrimoniale rispetta questi termini: interviene tra due esseri eguali, ma non simili, ed è colui che definisce lo standard dell'eguaglianza ad esercitare un potere legittimato dalla natura che garantisce a ciascun coniuge di conservare ed esprimere la propria differenza. Parallelamente, l'azione virtuosa della donna svolge una specifica funzione sociale proprio perché la sua differenza le permette di agire sul piano morale, dando un esempio di moderazione privata che influisce sull'azione degli uomini nella vita pubblica, facendosi esempio della necessaria mediazione tra interesse individuale e generale. Il fatto che le donne americane non siano *semblables* agli uomini, ma solo uguali a loro nella differenza – dove l'eguaglianza è identificata dallo standard delle virtù maschili – consente alla società americana di essere ordinata e di funzionare correttamente, mentre la confusione tra eguaglianza e similarità in Europa è all'origine del disordine familiare e sociale, privato e pubblico<sup>790</sup>. È il governo maschile di questa differenza, necessario e legittimo perché esercitato nei limiti stabiliti dalla natura, a garantire un'azione sinergica delle due sfere, ed è l'azione misurata e moderatrice della donna americana che identifica sé stessa con la differenza senza avanzare quelle *pretese di similarità* che Tocqueville chiama «i diritti delle donne», a definire la sua funzione sociale come egualmente rilevante proprio perché differente<sup>791</sup>.

Neri e nere, invece, hanno a che fare con il campo della similarità nella misura in cui lo delimitano e rappresentano la diseguaglianza, che al suo interno è indifferenziata dal punto di vista sessuale: uomini neri e donne nere sono paradossalmente *simili* nella diseguaglianza, perché anche a New

---

<sup>788</sup> DA 24 e 696.

<sup>789</sup> DA 533.

<sup>790</sup> DA 629: «Vi sono alcuni in Europa che, confondendo i diversi attributi dei sessi, pretendono fare dell'uomo e della donna esseri non solo eguali, ma simili; danno all'uno e all'altra le stesse funzioni, impongono loro gli stessi doveri, accordano gli stessi diritti; li confondono in tutto: lavori, piaceri, affari. Si può facilmente comprendere che, sforzandosi di eguagliare in tal modo i due sessi, si degradano entrambi e che da questa rozza mescolanza delle opere della natura non potrebbero uscire mai altro che uomini deboli e donne disoneste»

<sup>791</sup> DA 630.

Orleans, dove le donne nere hanno un compito specifico, questo non è definito secondo i canoni delle sfere separate che identificano la differenza sessuale bianca. Ne deriva l'immagine di una differenza indifferente, che sancisce la diseguaglianza tra donne bianche e donne nere: dalla specifica collocazione sociale delle seconde dipende la loro immoralità, perché private della possibilità di esercitare virtù e *duties* femminili all'interno della società americana; mentre le donne bianche sono parte integrante del meccanismo della *sameness* bianca perché la fanno funzionare, la diseguaglianza razziale è ciò che definisce la *sameness* ma è anche ciò che preme ai suoi confini, mettendo in pericolo l'Unione. La diseguaglianza permanente dei neri affrancati è allo stesso tempo l'elemento che conferma l'eguaglianza bianca e quello che la mette in pericolo in modo più evidente, perché svela il carattere razziale dell'eguaglianza mettendo in moto l'iniziativa politica dei neri. Se il fondamento naturale della differenza tra uomo e donna è ciò che permette di intenderli come eguali, nel caso delle razze continua ad agire il presupposto aristocratico della diseguaglianza naturale come fondamento della diseguaglianza sociale: il fallimento dello stato sociale democratico nel gestire il problema delle razze diventa evidente quando si considera la posizione di neri liberi, che mostra il venire meno della capacità democratica di far coincidere la differenza naturale tra sessi con la loro differente funzione sociale, e questa differenza con il presupposto dell'organizzazione ordinata della società dei simili. È il segno del permanere della diseguaglianza anche a fronte della libertà formale, una diseguaglianza che, come la differenza sessuale, ha una funzione sociale ed economica specifica. Per questo motivo le razze sono destinate a identificare umanità distinte, non conciliabili all'interno della similarità: «quando le condizioni sono molto diseguali [*inégales*] e le diseguaglianze sono permanenti, gli individui divengono a poco a poco così dissimili [*dissembleables*] che si direbbe che vi sono tante umanità diverse quante sono le classi; che esse si scoprono sempre soltanto una per volta; e perdendo di vista il legame generale che le unisce tutte, si vedono sempre solo certi uomini, mai l'uomo»<sup>792</sup>. Diversamente da Tocqueville, Beaumont non parla mai di similarità come specificazione dell'eguaglianza, ma l'espressione «pretese di eguaglianza» applicata all'azione politica dei neri mostra che questa distinzione è operativa anche all'interno del suo discorso, in cui la *sameness* designa un'aristocrazia che nega l'eguaglianza e che fa della diseguaglianza un prodotto sociale. Non è un caso che, a differenza di Tocqueville, Beaumont non stabilisca in modo chiaro la compresenza di eguaglianza e differenza con riferimento ai due sessi: le donne americane sono uguali agli uomini, ma la dinamica degli interessi industriali e l'educazione femminile guidata da essa rende le donne tanto maschili da privarle della loro differenza, della femminilità pura e dei legami d'amore che libererebbero la società dalla tirannia del denaro. Da questo punto di vista, lo spirito industriale americano agisce come minimo comune denominatore perché sotto il suo

---

<sup>792</sup> DA 432.



segno si stabilisce sia l'indifferenza sessuale nelle famiglie bianche e nere, sia la disegualianza tra razze che le donne riproducono. Per questo Marie, che è diseguale ma apparentemente uguale e che è davvero portatrice della differenza femminile, non trova spazio nella società americana. Il matrimonio interraziale, inoltre, è la «pretesa di eguaglianza» più esplicita perché di fronte ad essa l'opinione pubblica americana svela la natura aristocratica della democrazia, funzionale al mercato del lavoro industriale e alla delimitazione dell'eguaglianza bianca: nel momento in cui neri e bianchi si fondono, la minaccia di un'eguaglianza che smette di essere solo formale e pretende di affermarsi come simile diventa concreta. Questo accade, a maggior ragione, nel momento in cui la pretesa di riconoscimento dell'eguaglianza è avanzata dai neri in quanto neri, guardando alla *sameness* come campo di battaglia e di affermazione di umanità: per questo, la risposta a queste pretese è l'argomento dell'inferiorità naturale dei neri, che si presenta come negazione scientifica dell'eguaglianza.

In questo quadro il matrimonio interraziale è «l'indice più manifesto dell'eguaglianza» perché in esso il tentativo di far svanire la disegualianza razziale convive la consapevolezza che essa non può essere risolta, ma solo cancellata<sup>793</sup>: disabilitando le distinzioni evidenti della razza, il matrimonio interraziale potrebbe affrancare uomini e donne nere della disegualianza e liberare la donna dal destino di riproduttrice della disegualianza, se non fosse che le leggi e i costumi la riaffermano nuovamente, suggerendo quindi che solo le donne bianche di classe media possono godere del privilegio della differenza sessuale, mentre le non bianche sono destinate a rimanere simili ai loro compagni e diseguali rispetto ai bianchi. È a quest'altezza, però, che si attesta lo scarto tra Tocqueville e Beaumont: se il matrimonio interraziale è una potenziale soluzione proprio perché cancellerebbe la razza e ristabilirebbe la differenza sessuale, la morte di Marie indica non solo che la razza rimane una categoria sociale inaggirabile, ma anche che il problema della reale azione sociale della differenza sessuale rimane insoluto all'interno del contesto americano. Il massimo esempio di *true womanhood* non può influenzare la società americana perché Marie è contemporaneamente diseguale ai bianchi e troppo *differente* come donna. Mentre Tocqueville afferma la convergenza di eguaglianza e differenza nel matrimonio americano, Beaumont ne denuncia la mancanza e fa di Marie l'esempio di come la differenza sessuale si possa sviluppare solo rimanendo estranee alla struttura economica e sociale americana. Mettere in discussione gli effetti dell'industrializzazione significa, per Beaumont, fare della democrazia un processo espansivo, che fa cadere le barriere permanenti della razza, ampliando la *sameness*, ma anche consentire alla differenza sessuale di essere tale: *sameness* e differenza si affermano contemporaneamente l'una come strumento dell'altra.

---

<sup>793</sup> M 116.

Per questo le critiche avanzate dalle donne nei confronti dell'istituzione matrimoniale e della subordinazione femminile devono essere negate o presentate come poco femminili, a maggior ragione nel momento in cui coinvolgono anche la schiavitù, perché indicano nella differenza l'effetto di una subordinazione. Tra queste, le donne nere pongono alle donne bianche e ai loro compagni neri una domanda tanto semplice quanto decisiva: cosa significa essere eguali? L'esperienza dell'eguaglianza e della differenza non è univoca, è segnata dalla diseguaglianza razziale, che prescrive modi diversi di essere donne, che bianche e nere mettono in discussione perché riconoscono nella differenza l'origine della loro subordinazione. Le parole pronunciate da Sojourner Truth nel 1867 al primo *Annual Meeting of the American Equal Rights Association* sono illuminanti e condensano la domanda su che cosa significhi da sempre, negli Stati Uniti, essere eguali e libere: «c'è una grande agitazione per gli uomini di colore che ottengono i loro diritti, ma non una parola sulle donne di colore; e se gli uomini di colore ottengono i loro diritti, ma le donne non ottengo i loro, vedrete che gli uomini di colore saranno padroni sulle donne, e sarà brutto come lo era prima»<sup>794</sup>.

Come ricordato da Simone de Beauvoir nell'introduzione de *Il secondo sesso*, nel Diciannovesimo secolo le rivendicazioni delle donne «escono dalla teoria e trovano certe basi economiche», a cui si risponde proprio con l'idea di *uguaglianza nella differenza*, una formula a cui si ricorre dopo anche la Guerra Civile, l'abolizione della schiavitù e l'introduzione delle leggi Jim Crow, per ridefinire il rapporto sociale tra bianchi e neri<sup>795</sup>. Una questione, questa, che va al fondo della teoria politica moderna, raggiungendone il cuore, vale a dire il concetto di individuo astratto: definito come *indifferente*, espressione dell'«essenza, di ciò che è comune all'umano», l'individuo è un vettore di neutralizzazione costante del valore politico delle differenze e delle diseguaglianze che lo costituiscono, una neutralizzazione che lavora nella storia oltre che nella teoria politica. Essere *semblables* o *similaires* significa, come rileva Joan Scott, essere riconosciuti coerenti al supposto sistema di inclusione universale, che però richiede la costante definizione di ciò che individuo non è, o collocandolo ai margini – è il caso dei neri – oppure, nel caso delle donne, riaffermando costantemente come costitutiva quella nozione di differenza che l'idea di individuo è supposta negare<sup>796</sup>.

---

<sup>794</sup> S. Truth, *Address to the Annual Meeting of the American Equal Rights Association*, 1867, disponibile su: <https://www.lehigh.edu/~dek7/SSAWW/writTruthAddress.htm>.

<sup>795</sup> S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 26-27.

<sup>796</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 20-25.

### Capitolo 3. Famiglia, proprietà e lavoro: l'ordine patriarcale della colonizzazione.

La correlazione tra abolizione della schiavitù ed istituzione della famiglia democratica non identifica solo lo spazio e la vicenda americani del conflitto tra razze, ma si presenta come una strategia di governo dei contesti coloniali con cui Beaumont e Tocqueville si confrontano. Si tratta di contesti differenti non solo dal punto di vista della loro collocazione geografica, ma anche in nome dei diversi processi e delle diverse storie di colonizzazione che ne definiscono le condizioni. La neonata colonia algerina è il centro del loro interesse tra gli anni Trenta e Quaranta, perché in essa il governo francese investe energie militari ed economiche notevoli e perché entrambi sono chiamati ad intervenire nel dibattito sulle strategie di colonizzazione; parallelamente si occupano del problema dell'abolizione della schiavitù nei possedimenti francesi nei Caraibi, intendendola come una tappa nella transizione allo stato sociale democratico che ormai definisce l'orizzonte storico dell'intervento politico, di fronte al quale gli amministratori coloniali devono rinunciare allo *status* aristocratico che li contraddistingue<sup>797</sup>. Da questo punto di vista gli scritti di Tocqueville e Beaumont testimoniano la svolta interna al liberalismo francese: se, ad esempio, Constant e Desjobert intendono democrazia e colonizzazione come incompatibili per principio perché, come nota Jennifer Pitts, «la discussione democratica avrebbe ostacolato i piani degli amministratori coloniali», che quindi l'avrebbero sempre rifiutata, Tocqueville e Beaumont, al contrario, assumono la democrazia come processo che detta i tempi e i modi delle relazioni politiche e sociali in madrepatria e che definisce la logica della colonizzazione<sup>798</sup>. Allo stesso tempo, i due autori e in particolare Beaumont, si confrontano con l'anomalo spazio imperiale irlandese, che mette in questione il nesso tra democrazia e colonia all'interno dell'orizzonte europeo: l'Irlanda rappresenta allo stesso tempo un anacronismo e un potenziale avamposto della storia della democrazia come storia del mondo, ed è in quest'ottica che va letta la monumentale opera sull'isola pubblicata da Beaumont nel 1839.

---

<sup>797</sup> Così Tocqueville a John Stuart Mill sui coloni il 15 novembre 1839, con riferimento al suo *Rapport* a nome della commissione Tracy per l'abolizione della schiavitù: «conosci i coloni, si assomigliano tutti, a qualunque nazione appartengano. Impazziscono ogni volta che parliamo di essere onesti con i loro neri. Ma qualunque cosa facciano, non riusciranno a irritarmi e a farmi portare la violenza in una discussione in cui credo che essa sarebbe pericolosa per il paese», in *OC*, Vol. VI, p. 93. Nella lettera a Henry Reeve del 7 novembre 1840, definirà quello per il *Rapport* un «lavoro immenso», in *OC*, vol. VII, cit., p. 183.

<sup>798</sup> J. Pitts, *A turn to Empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, cit., p. 186. È lo stesso Tocqueville a prendere le distanze dalla lettura di Desjobert in una lettera inviata a Beaumont il 9 agosto 1840, cfr. *OC*, vol. VII, cit., pp. 179-180: «sto studiando i grandi libri blu che il governo ha distribuito alle Camere negli ultimi tre anni sull'Algeria. Mi astengo dal leggere polemiche che mi confonderebbero la mente; per questo ho messo da parte i libri di Desjobert e compagnia. Dopo aver terminato lo studio di cui sto parlando, mi impegnerò a dare uno sguardo alla successione degli atti coloniali dal 1830»; la lettera è riprodotta anche in *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et Gustave de Beaumont*, cit., pp. 420-421.

A lungo etichettata dalla critica come un'anomalia inspiegabile, un errore, un anacronismo residuale rispetto al progredito discorso del liberalismo sulla democrazia, da alcuni decenni si intende la «questione coloniale» come parte integrante della riflessione degli autori liberali sul governo della società. Molti studi hanno riconosciuto nelle colonie «uno spazio privilegiato dove vengono osservate, sviluppate, allestite, prese in prestito e sperimentate un certo numero di tecniche di governo e dominio» operative anche in Europa: alcuni hanno spiegato l'apparentemente inspiegabile legittimazione della schiavitù e della conquista nell'autore liberale per eccellenza, John Locke, altri hanno esplicitato la coerenza tra i principi liberali moderni e i progetti di colonizzazione, soprattutto inglesi e francesi<sup>799</sup>. Il caso di Tocqueville e Beaumont è stato oggetto di numerosi studi proprio alla luce del parallelo impegno dei due autori nell'abolizione della schiavitù – entrambi sono membri attivi della *Société française pour l'abolition de l'esclavage*, fondata nel 1834 – e nell'impresa di colonizzazione dell'Algeria, di cui sostengono e giustificano anche i tratti più violenti<sup>800</sup>. Alcuni interpreti hanno posto l'accento su quello che si potrebbe definire *l'irrisolto morale* interno alla riflessione di Tocqueville, il quale, sostenitore della purezza dei costumi pubblici e privati, dell'eguaglianza e della libertà dei singoli e delle società, giustifica per lungo tempo le razzie, gli incendi e le devastazioni operate in Algeria: William Connolly ha parlato, ad esempio, di «demoralizzazione», Jennifer Pitts di «abdicazione morale implicita» nella costruzione della nazione, mentre Cheryl Welch ha cercato di individuare le «evasioni retoriche tocquevilliane: i meccanismi con cui tenta di reprimere le percezioni di dissonanza morale» provocategli dalla sua riflessione imperialista<sup>801</sup>. Anche se con il passare degli anni Tocqueville e Beaumont non mancano di riconoscere che in Algeria i francesi si sono comportati «peggio dei Turchi», rendendo «la società musulmana molto più miserabile, più disordinata, più ignorante e più barbara» di quanto non fosse prima, nei loro scritti il governo della complessità coloniale si traduce regolarmente nella stratificazione di modalità differenziate di applicazione del diritto, sancendo l'integrazione sempre parziale delle popolazioni algerine alla

---

<sup>799</sup> E. Dorlin, *cit.*, p. 194. Su liberalismo, colonialismo e concettualità moderna cfr. P. Gilroy, *The black atlantic*, *cit.*; W. Mignolo, *The darker side of western modernity*, Duke University press, Durham, 2011; O. U. Ince, *Colonial capitalism and the dilemmas of liberalism*, Oxford University Press, 2018; D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma, 2015; D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the two treatises of government*, in *Political Theory*, Vol. 32, 5/2004, pp. 602-627; R. Laudani, *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, *cit.*

<sup>800</sup> Cfr. almeno L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino, 2012; D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri. Il filosofo e l'ordine coloniale*, Il Mulino, Bologna, 2011; T., Todorov, *Introduction. Tocqueville et la doctrine coloniale*, in A. de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Complexe, Bruxelles, 1988; N. Cuppini, *Sulle sponde della democrazia*, in *Scienza & Politica*, Vol. 27, 52/2015, pp. 135-164

<sup>801</sup> W. Connolly, *Pluralism, Multiculturalism, and the Nation-State: Rethinking the Connections*, in *Journal of Political Ideologies*, 1/1996, pp. 53-73; J. Pitts, *A turn to Empire*, *cit.*, p. 202; C. Welch, *Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algérie*, in *Political Theory*, Vol. 31, 2/2003. Cfr. Anche G. Verger, *Tocqueville et la colonisation de l'Algérie*, S. L. Boulbina, *Tocqueville et les colonies: Amérique, Antilles, Algérie*, in *Le Sens Public*, 3/2006; J. W. P. Veugelers, *Tocqueville on the conquest and colonization of Algeria*, in *Journal of classical sociology*, 4/2010, pp. 339-355.

dinamica di scambio commerciale in grado di rendere la colonia prospera e rilevante dal punto di vista globale<sup>802</sup>.

Lungi dal costituire un tema secondario nella riflessione dei due francesi, quindi, la questione coloniale è «un laboratorio di idee di governo», parte integrante dell'elaborazione della scienza politica di cui bisogna dotarsi per orientarsi nel (e orientare il) nuovo corso della storia<sup>803</sup>. Non solo: il registro della colonizzazione come compito delle nazioni occidentali nei confronti dei popoli barbari – dominante nei contemporanei inglesi, in John Stuart Mill ad esempio<sup>804</sup> – per quanto presente soprattutto dei primi scritti algerini, è raramente declinato da Tocqueville nei termini della *mission civilisatrice* ed è affiancato dal tema della gloria e dell'impresa coloniale come strumento sia della riaffermazione della virilità della Francia, attraversata da conflitti interni, sia della proiezione globale della democrazia oltre lo spazio politico euroamericano. Ciò gli permette di riconoscere la barbarie perpetrata dai francesi in Algeria – o dagli americani nella *wilderness* – ma anche di intenderla come una necessità per una Francia in declino, che, a differenza dell'Inghilterra, fatica ad affermarsi dal punto di vista commerciale e geopolitico<sup>805</sup>. Il confronto con l'Impero inglese è una costante e chiama in causa tanto la necessità di un bilanciamento delle potenze europee nello spazio commerciale e marittimo globale, quanto il modello di società

---

<sup>802</sup> I testi di Tocqueville sull'Algeria sono raccolti in CV 657-957, ad esclusione delle due lettere del 1837: visto il numero di scritti si assegna a ciascun testo una sigla, seguita dal numero di pagina: *Voyage 1841; Travail; Voyage 1846; RI; RII*. Per quanto riguarda la seconda lettera, si segue l'edizione pubblicata in A. de Tocqueville, *Sur l'Algerie*, Flammarion, Paris, 2003. La citazione è da RI, p. 813.

<sup>803</sup> J. Pitts, *A turn to Empire*, cit., p. 205.

<sup>804</sup> Così si esprime Mill nelle prime pagine del suo *On Liberty* (1859): «se si ha a che fare con dei barbari, è legittimo adottare il dispotismo come metodo di governo, purché il fine sia il loro avanzamento» (*La Libertà*, BUR, Milano, 2018, p. 76). A proposito della prospettiva civilizzatrice di John Stuart Mill, oltre al contributo di Jennifer Pitts citato, cfr. N. Urbinati, *The Many Heads of the Hydra: J. S. Mill on Despotism*. In N. Urbinati - A. Zakaras (a cura di), *J.S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge university Press, 2007, pp. 66-97 che interpreta l'indicazione di Mill sul dispotismo necessario nei confronti dei popoli non civilizzati come potere temporaneo necessario a consentire all'inclusione nella parabola con una prospettiva differente, P. B. Mehta, *Liberalism, Nation, and Empire: The Case of J. S. Mill*, in S. Muthu (a cura di), *Empire and Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2012, pp. 232-260. Sul legame tra Tocqueville e Mill cfr. Sul tema cfr. M. Piccinini, *The forms of business. Immaginario costituzionale e governo delle dipendenze*, in *Quaderni fiorentini*, XXXIII-XXXIV, 2004/2005, pp. 73- 115.

<sup>805</sup> Sul tema la riflessione più compiuta è quella svolta da Jennifer Pitts in *cit.*, pp. 217 e ss, che sviluppa la tesi di M. Richter, *Tocqueville on Algeria*, in *Review of politics*, n. 25, 3/1996, pp. 362-398. Tocqueville è categorico nel rifiutare la giustificazione di principio degli inglesi: «quello che non riesco a superare sono i loro continui tentativi di dimostrare che agiscono nell'interesse di un principio, o per il bene dei nativi, o anche per il vantaggio dei sovrani che soggiogano; è la loro franca indignazione verso coloro che resistono loro; queste sono le procedure con cui quasi sempre circondano la violenza», citato in J. Pitts, *cit.*, p. 223. Significativa, da questo punto di vista, una lettera inviata da Tocqueville a John Stuart Mill il 28 marzo 1841: «La nazione è triste e umiliata. Questi sentimenti sembrano diventare più profondi man mano che diventano meno vividi; [...] Non c'è bisogno che spieghi a voi, Mill, che la più grande malattia che minaccia un popolo organizzato come il nostro è il graduale annientamento dei costumi, lo svilimento dello spirito, la mediocrità dei gusti», in *OC*, Vol. VII, p. 185-186. Per Tocqueville l'impresa coloniale e la scelta di rinunciare al progetto di *entente cordiale* con l'Inghilterra, rivendicando la piena indipendenza della Francia in materia di politica estera, permetteranno a quest'ultima di liberarsi dall'umiliazione e dalla debolezza che la caratterizza; la questione dell'*entente cordiale*, però, apre ben presto la prospettiva di una guerra possibile tra le due potenze europee, una prospettiva che non può che implicare lo scontro con il corrispondente Mill. Sul tema cfr. M. Piccinini, *The forms of business. Immaginario costituzionale e governo delle dipendenze*, cit., in cui è riportata anche la risposta imbarazzata di Mill a Tocqueville (pp. 82-83), ma anche le indicazioni biografiche in A. Jardin, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, Jaca Book, Milano, 1994 e U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, Donzelli, Roma, 2005.

coloniale che presiede alla conservazione e alla prosperità di quello spazio. Proprietà, salario e famiglia sono le parole d'ordine sulle due sponde dell'Atlantico e nel Mar Mediterraneo, e il modo in cui si predispongono la loro articolazione stabilisce il criterio della riorganizzazione democratica del lavoro sociale, resa necessaria dalla competizione commerciale con l'Inghilterra e dal *common wind* delle rivolte che, come accade negli Stati Uniti, percorrono Algeria, Irlanda e Antille francesi. È sulle differenti articolazioni di questi tre elementi che si gioca il confronto/scontro con la potenza imperiale inglese, inaugurato dal breve scritto di Tocqueville del 1833 – intitolato significativamente *Quelques idées sur les raisons qui s'opposent à ce que les Français aient des bonnes colonies* – e proseguito almeno fino al 1856, anno della rivolta dei Cipayes nell'India Inglese<sup>806</sup>.

Tocqueville studia lo sviluppo del movimento democratico nelle ex colonie inglesi e francesi d'oltremare, valutando condizioni ed effetti della conquista sullo sviluppo della democrazia. Non si tratta di una semplice coincidenza: l'opera deve essere letta iscrivendo la riflessione sulla colonizzazione nella storia della democrazia americana come suo «punto di partenza», come vicenda a cui attribuire la specificità dello stato sociale e della costituzione democratica<sup>807</sup>. Per questo il breve scritto sull'incapacità coloniale dei francesi muove dall'analisi dell'educazione politica che ha permesso agli inglesi di privare la Francia dei territori da essa conquistati e di fondare una nuova società dall'altra parte dell'oceano in grado di rendersi indipendente. La libertà di autogoverno concessa dall'Inghilterra ai coloni inviati in Canada ha garantito lo sviluppo di una «razza ammirevole», che si mantiene in ordine «meglio di ogni altra popolazione al mondo» grazie alla forza dell'opinione pubblica, mossa da una morale collettiva la cui qualità è indicata dall'assenza di figli illegittimi<sup>808</sup>. Riflettendo implicitamente sugli errori commessi da governo ed esercito francese nei primi tre anni di guerra all'Algeria, nel 1833 Tocqueville rielabora gli appunti di viaggio presi durante il passaggio in Québec, tra l'agosto e il settembre

---

<sup>806</sup> Il testo del 1833 è stato pubblicato per la prima volta da Beaumont e da Mary Mottley nel 1865, con l'editore Michel Lévy, nell'edizione delle opere complete: *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, Lévy, Paris, 1865, Vol. VIII, *Mélanges, fragments historiques et notes*, pp. 267-272 (d'ora in poi OC seguito da indicazione del volume e del numero di pagina). Tocqueville intendeva inserire il testo nel volume sul sistema penitenziario, ma Beaumont non condivideva l'opportunità vista la distanza tra i temi trattati. La bozza di opera sull'India è composta da una bozza vera e propria e da una serie di appunti sparsi raccolti nel tempo, in cui Tocqueville annota e commenta testi critici e storici e codici giuridici e analizza la storia e le scelte del governo inglese nella gestione della colonia. I testi sono riuniti in CV, pp. 959-1080.

<sup>807</sup> DA 41-42. Negli Stati Uniti, dice Tocqueville, è possibile studiare la democrazia rintracciando con chiarezza l'origine della nazione e tracciandone la storia. Come nel caso dell'uomo che è «tutto intero nelle fasce», anche le nazioni «risentono sempre della loro origine. Le circostanze che ne hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo influiscono su tutto il resto della loro storia [...] L'America è il solo paese nel quale si possa assistere allo sviluppo naturale e tranquillo di una società, e precisare l'influenza esercitata dal punto di partenza nell'avvenire degli stati». Sull'importanza del «punto di partenza» nella teoria politica di Tocqueville cfr. C. B. Welch, *De Tocqueville*, Oxford University Press, 2001, pp. 55-60 e 122-132; R. Isay, *Les oracles d'Alexis de Tocqueville*, in *Revue Des Deux Mondes*, 1959, pp. 48-65 e B. Sparrow, *The Other Point of Departure: Tocqueville, the South, Equality, and the Lessons of Democracy*, in *Studies in American Political Development*, Vol. 33, 2/2019, pp. 178-208.

<sup>808</sup> CV, p. 56.

1831, e unisce alle considerazioni sull'inefficacia della politica coloniale dei francesi, ineducati all'indipendenza, l'analisi della condizione dei compatrioti in Bas-Canada, costretti a vivere da conquistati e da vinti in mezzo ai vincitori inglesi, «la più grande e la più irrimediabile sfortuna per un popolo»<sup>809</sup>. Popolo vinto e diseguale, i francesi occupano una posizione subordinata all'interno della società canadese, destinati ad ingrossare le file della «popolazione operaia [...] capace di essere governata ma incapace di dirigere sé stessa»<sup>810</sup>. Coloni incapaci, una volta conquistati i francesi non sono in grado di conservare il proprio spirito nazionale e di preservarsi dal coincidere con gli strati popolari della società. Come i neri nel Nord degli Stati Uniti, i francesi sono *popolo* di fronte all'aristocrazia inglese, ma i matrimoni misti in questo caso devono essere scongiurati se si vuole evitare che «la razza francese» sia «persa per sempre in America»<sup>811</sup>. Ne deriva la soddisfazione di Tocqueville per il divieto di contrarre matrimoni tra «le due razze» e per lo sviluppo di una classe illuminata nel clero disposta a preservare la lingua e le idee francesi anche sul suolo canadese: quello tra inglesi e francocanadesi è uno scontro tra il governo e la resistenza disperata della «massa del popolo», il cui ultimo avamposto, la popolazione a maggioranza francese del Bas-Canada è destinato a «perdersi come una goccia nell'oceano»<sup>812</sup>. In queste pagine si sviluppa la riflessione sulla differenziazione sociale all'interno degli spazi coloniali, lo strumento principale della corretta colonizzazione in Algeria e nei Caraibi, basata sull'introduzione dell'istituzione familiare come nucleo morale della società coloniale.

Guardare alla «questione coloniale» come parte integrante del progetto della nuova scienza politica e campo di prova privilegiato dell'«arte del governo» – suo contrappunto «pratico e militante» – dimostra che la differenza sessuale è il fulcro della fondazione o della riorganizzazione delle società dentro e fuori i confini europei: poiché la colonizzazione è creazione di società nuove ma strettamente legate alla madrepatria, la funzione politica e sociale assegnata alle donne definisce i criteri di funzionamento dell'ordine sociale per mezzo dell'affermazione della naturalezza dell'autorità maritale e della monogamia<sup>813</sup>. Per questo motivo, negli scritti dedicati ai contesti coloniali la definizione della donna come tutrice della

---

<sup>809</sup> OC, Vol. VIII, p. 257. La descrizione della popolazione francese in Bas-Canada è affidata alle parole di John Neilson, scozzese emigrato, direttore della *Gazette du Québec* e sostenitore delle istanze della popolazione francese contro il governo inglese; cfr. anche OC, Vol. VII, p. 96.

<sup>810</sup> CV, pp. 203 e 206. A differenza di quanto accade in Louisiana, dove vivono «in piena e reale uguaglianza» anche se sono gli americani ad essere alla testa della maggior parte dell'«haut commerce». Queste considerazioni sono proposte da Guillemin, nella conversazione del gennaio 1832 già analizzata con riferimento alla vita di New Orleans.

<sup>811</sup> CV, p. 207.

<sup>812</sup> CV, p. 208. A questa dinamica tra inglesi e canadesi si aggiunge la questione dell'emigrazione irlandese operaia, destinata a imporre una fusione che andrà a detrimento «della razza, della lingua e dei costumi francesi», in *ibi*, p. 209. CV, p. 210. Si sottolinea che in Canada si è sviluppato un prolifico dibattito sugli scritti di Tocqueville e sul nazionalismo canadese; questo dibattito è stato sintetizzato da Jean-Michel Leclercq, *Alexis de Tocqueville au Canada (du 24 août au 2 septembre 1831)*, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 22, 3/1968, pp. 353-364 e da Stéphane Dion, *Tocqueville, le Canada français et la question nationale*, in *Revue française de science politique*, 4/1990, pp. 501-520.

<sup>813</sup> La distinzione tra *scienza politica* e *arte del governo* è esplicitata nel 1852, quando Tocqueville parla come presidente dell'Académie des sciences morales et politiques, in OC, vol. 9, cit., pp. 116-133, le citazioni sono tratte da p. 118.

moralità viene spesso assorbita o sostituita dal riferimento alla famiglia e al matrimonio come imprescindibili mezzi di educazione dello schiavo alla libertà, di stabilizzazione della colonia e di riorganizzazione dei rapporti proprietari nell'ottica della formazione progressiva della classe media al di fuori dei confini nazionali. Così, ad esempio, la contrapposizione tra matrimonio e schiavitù discussa negli Stati Uniti è riaffermata anche nel contesto coloniale antillano, ma il matrimonio interrazziale perde centralità, perché l'interesse coloniale porta ad escludere la fusione tra colonizzatori e colonizzati e lo sbiancamento come stabilizzatore dei conflitti e delle resistenze.

Nei testi dei due autori dedicati alla colonizzazione e alla conquista, quindi, si trova solo implicitamente traccia dell'ampio dibattito dell'epoca in cui donne arabe e schiave vengono descritte come corpi malati, troppo virili, indisciplinati dal punto di vista sessuale e perciò portatori di un disordine sociale che il dominio coloniale è in grado di sanare<sup>814</sup>. Eppure, la qualità morale delle donne e delle famiglie viene continuamente riaffermata come fondamento di quell'arte di fondare e di mantenere sana la società che, con Elsa Dorlin, si può definire "genotecnica"; necessaria in madrepatria e in colonia, quest'arte si sviluppa nel confronto tra la condizione delle classi proletarie e quella degli affrancati, che influiscono sull'ordine delle società, e la sua realizzazione varia in base alle condizioni materiali dei contesti e all'obiettivo che si persegue. All'inversione dell'ordine sessuale corrisponde, in patria come in colonia, il disordine sociale e politico: per questo la prostituzione delle donne delle classi povere in patria e la poligamia o il concubinato nelle colonie diventano oggetto di studio nello stesso momento e vengono definite come l'esito della de-femminilizzazione delle donne, dell'eccessiva virilità che i "loro" uomini, non sufficientemente virili, non sono in grado di domare. Independentemente dall'origine di questa assenza di femminilità – che la si consideri sociale o naturale – e dalle differenti soluzioni proposte per riattivarla, l'identificazione delle donne come patologicamente maschili è il perno della costruzione delle proposte di intervento politico all'interno dei contesti coloniali<sup>815</sup>. Quest'ultimo, quindi, si configura come processo di affermazione della differenza sessuale e del *natural government* maschile che schiavitù e poligamia negano, insieme al tipo di esercizio della libertà che da quella differenza dipende.

---

<sup>814</sup> Al tema è dedicato il volume già citato di Elsa Dorlin, *La matrice de la race*, che propone una convincente genealogia parallela della razza come categoria sociale e della patologizzazione del corpo femminile, riconoscendo l'origine coloniale di questa comune origine e la funzione di governo dei processi sociali - operai, ad esempio - che essa svolge nella madrepatria.

<sup>815</sup> Sul tema del commercio delle donne come segno della mancata virilità degli uomini ed dell'erotizzazione eccessiva delle donne nei paesi colonizzati - e quindi dell'inversione dell'ordine sessuale sociale - con riferimento in particolare a Buffon, cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race*, cit., pp. 209-217, ma in generale il cap. 9.



## § 1. L'ordine morale coloniale.

La prima questione che attraversa le riflessioni sui differenti contesti coloniali è relativa alla donna come termometro della moralità dei popoli: la consequenzialità tra la posizione della donna all'interno dell'ambito familiare, la funzione morale che essa svolge nella società e il suo rapporto con la religione, infatti, è affermata anche negli spazi coloniali per valutare la possibilità della colonizzazione e i modi di realizzazione di quest'ultima. La subordinazione della donna all'interno della famiglia come vettore di organizzazione morale dei rapporti sociali viene così riaffermata come condizione di possibilità dell'ordine coloniale – e la famiglia come unità minima della società – perché per suo tramite si ridefiniscono – o si stabiliscono per prima volta – gli assetti proprietari e lavorativi e le istituzioni politiche che ne devono garantire la stabilità. Le differenti vicende coloniali e imperiali obbligano a differenti declinazioni del principio familiare: nelle Antille francesi, l'introduzione dell'autorità coniugale e paterna tra affrancati è il punto di partenza della riorganizzazione del dominio coloniale, che consiste nella riarticolazione della differenza razziale all'interno della subordinazione tra padrone e operaio propria della dinamica del *free labor*, affiancata dall'istituzione del potere patriarcale interno al *foyer* che, sottraendo la donna nera dalla piena disponibilità a cui è tenuta nei confronti del padrone, la dispone all'autorità esclusiva del marito. In questo modo, la società antillana cambia volto, anche se i rapporti di dipendenza razziali sono destinati a rimanere tali almeno temporaneamente, perché questi stessi rapporti hanno come referenti le famiglie come unità sociali in cui gli affrancati imparano ad esercitare la libertà all'interno di un quadro di obbedienza e autorità nuovo e *morale*. L'analisi della funzione morale della donna e della famiglia nel contesto della neonata colonia algerina deve essere collocata nel quadro della tensione tra ordine e disordine, segnata dal nesso tra religione e costumi pubblici e privati: l'incompatibilità tra religione musulmana e cristiana si traduce nell'alternativa tra condivisione delle donne e della proprietà terriera e monogamia e proprietà individuale. È l'attestazione di questa incompatibilità a definire i termini della relazione con le popolazioni algerine conquistate e a spostare il focus dell'attenzione sulla fondazione della nuova società francese sull'altra sponda del mediterraneo, possibile solo attraverso la migrazione controllata di nuclei familiari dotati di capitali. Nel contesto dell'anomala vicenda irlandese analizzata da Beaumont, invece, la famiglia cattolica è il nucleo morale del sentimento di resistenza del popolo irlandese nei secoli: l'indagine sull'aggressione sistematica agli assetti ereditari tra padri e figli irlandesi e sul ruolo dell'apostasia come strumento di accesso a diritti civili e politici è intesa come tentativo di scalfire questa unità morale e, per suo tramite, le rivendicazioni cattoliche.

## § 1.1 Autorità coniugale e schiavitù nelle Antille.

Regolazione dell'accesso alla proprietà, conservazione di una forza lavoro stabile e istituzione familiare sono i tre elementi che Tocqueville chiama in causa per predisporre la transizione allo stato sociale democratico nelle colonie dei Caraibi dopo l'abolizione della schiavitù<sup>816</sup>. Nei quattro possedimenti francesi nel Mar dei Caraibi, Martinica, Guyana, Barbon e Guadalupa, che la legge del 24 aprile 1833 ha *promosso* a colonie, il problema del governo della società nelle colonie è inscindibile dalla questione della schiavitù e dal dibattito francese sulla sua abolizione, in cui Tocqueville e Beaumont sono chiamati a intervenire a più riprese<sup>817</sup>. L'urgenza di un intervento nelle Antille francesi, quindi, va collocata in un quadro determinato da elementi differenti: da un lato lo slancio abolizionista dell'Inghilterra, concretizzatosi nell'*Abolition bill* del 1833, che riattiva il frammentato dibattito francese, dall'altro la vicenda americana, esempio delle tensioni interne all'alternativa tra libertà e schiavitù, e infine il fantasma della rivoluzione nera di Saint-Domingue, un monito nelle menti di coloro che devono decidere la sorte delle colonie francesi<sup>818</sup>. Il parallelismo con Saint-Domingue, come quello con le tredici colonie, è a maggior ragione significativo se si tiene conto della specifica congiuntura storica in cui è collocato: se i *giacobini neri* operano nel mezzo delle rivendicazioni rivoluzionarie e nel momento di svolta del processo di definizione dei concetti politici moderni, la discussione sulla situazione delle Antille francesi si svolge in un momento di reazione a quello stesso processo, in cui ci si propone di contenere la rivoluzione, di porre fine ad essa governandola<sup>819</sup>. Governare il rischio rivoluzionario nelle Antille significa contrapporre alle spinte democratiche degli schiavi per mezzo degli strumenti *democratici* di contenimento studiati negli Stati Uniti – donne e famiglia *in primis* – grazie ai quali

---

<sup>816</sup> Questi i testi di Tocqueville sulla questione antillana: *Rapport fait à la chambre des députés, au nom de la commission chargée d'examiner la proposition de M. De Tracy, relative aux esclaves des colonies* (1839), in *Oeuvres complètes*, Vol. IX, Michel Lévy, Paris, 1866, pp. 228-264 (d'ora in poi *Rapport Tracy* seguito dal numero di pagina); *De l'émancipation des esclaves* (1843), in *ibid.*, pp. 265-298 (d'ora in poi A43 e numero di pagina); *Discorso del 30 maggio 1845*, tradotto in A. de Tocqueville, *Scritti, note, discorsi politici*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, con il titolo *Il ruolo insostituibile dello stato*, pp. 334-340 (d'ora in poi *Discorso* e numero di pagina). Per quanto riguarda i lavori della commissione de Broglie (1840-43), i testi di riferimento sono: Commission Instituée pour l'examen ses questions relatives à l'esclavage et à la constitution politique des colonies, *Procès-verbaux*, Imprimerie Royale, Paris, 1840-43 (d'ora in poi PV seguito da indicazione della parte e dal numero di pagina) e Id., *Rapport fait au Ministre Secrétaire d'État de la Marine et des Colonies*, Imprimerie Royale, Paris, 1843 (D'ora in poi *Commission* e numero di pagina). Beaumont, invece, è il primo firmatario della petizione della *Société française pour l'abolition de l'esclavage* per l'abolizione immediata nel 1839, mentre Tocqueville è impegnato nella stesura del *Rapport*; anni dopo, nel 1847, è riconosciuto da Cyrille Bissette e da Josiah Forster - membro di spicco della British and Foreign Anti-Slavery Society - come uno dei principali interlocutori parlamentari della lotta per l'abolizione della schiavitù, come testimoniano le lettere riportate in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies (1820-1851)*, Karthala, Paris, 2000, pp. 769-777, 791-792 e 800-804. Il testo della petizione si trova in *ibid.*, pp. 855-861.

<sup>817</sup> Il 24 aprile 1833, in realtà, vengono emanate due leggi, la n. 215 *Concernente l'esercizio dei diritti civili e politici nelle colonie* e la n. 216 *Concernente il regime legislativo nelle colonie*. I testi di entrambe sono consultabili in J. B. Duvergier (a cura di), *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, et avis du Conseil d'Etat*, Paris, A. Guyot et Scribe, 1833, pp. 72-82.

<sup>818</sup> Nel caso di Tocqueville interviene poi un ulteriore campo di indagine, quello dell'India inglese, in cui il tema della schiavitù assume dei tratti per molti versi inediti, portando Tocqueville a confrontarsi con il concetto di proprietà privata e a confermare la specificità irriducibile di ogni contesto metropolitano e coloniale.

<sup>819</sup> Il riferimento a questo proposito è a C. L. R. James, *I giacobini neri*, cit.

dettare i tempi e i modi di una democrazia controllata, in cui gli individui agiscono in armonia con le necessità economiche dettate dal mercato mondiale.

L'intervento di Tocqueville nella questione antillana va collocato nel quadro della seconda fase del movimento per l'abolizione della schiavitù di cui si fa portavoce Victor de Broglie, che fonda nel 1834 la *Société française pour l'abolition de l'esclavage* (SFAE), di cui Tocqueville e Beaumont diventano membri nel 1836, insieme a protagonisti della vita politica della monarchia di luglio quali Tracy, Passy, Rémusat. Il preambolo dello statuto della SFAE è indicativo dell'orizzonte politico prevalente del rinnovato fermento abolizionista francese: «lo scopo del lavoro della società è quello di esigere l'applicazione di tutte le misure che tendono all'emancipazione degli schiavi nelle nostre colonie, e allo stesso tempo cercare i mezzi più rapidi ed efficaci per migliorare la sorte della classe nera, per illuminarne l'intelligenza e prepararle una libertà che sia utile e vantaggiosa per tutti gli abitanti delle colonie»<sup>820</sup>. Si tratta, quindi, di mettere al lavoro le parole d'ordine del liberalismo francese per ottenere un'emancipazione dall'alto degli schiavi che garantisca la tenuta politica, sociale e soprattutto economica delle colonie e che consenta di riorganizzare – o di “riformare”, per usare le parole di Charles de Rémusat – la società coloniale per conservarla<sup>821</sup>. Come testimoniato dalla petizione depositata da alcuni suoi membri l'8 giugno 1839 alle Camere – in cui Beaumont figura come primo firmatario<sup>822</sup> –, obiettivo della SFAE è intervenire nel dibattito pubblico e parlamentare affinché la trasformazione della società coloniale non sia, come accaduto a Saint-Domingue, l'esito della rivoluzione di uno «Spartaco [...] [che] reclamerà con la forza i diritti che non può ottenere con la ragione», ma di un processo guidato dall'alto in termini di riforma, che tenga conto della complessità dei rapporti sociali delle Antille, la cui stratificazione è storicamente differente da quella algerina<sup>823</sup>. Come accaduto a Saint-Domingue, il desiderio di libertà degli schiavi nelle Antille si traduce nel sabotaggio sistematico e organizzato dei mezzi di produzione degli schiavisti per mezzo del rifiuto del lavoro, dell'avvelenamento del bestiame, della terra e degli stessi padroni, il cui esito è una

---

<sup>820</sup> In *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), 1 maggio 1837, Quatrième Série, Vol. 10, No. 3, pp. 419-424: p. 419. Sulla SFAE, oltre al contributo di Nelly Schmidt già citato e a *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies*, cit., - in cui peraltro è riprodotto anche lo statuto citato (*ibi*, p. 463) e il documento relativo alla composizione del bureau dell'associazione, in cui sono indicate anche le affiliazioni di Beaumont e Tocqueville (*ibi*, p. 462) - cfr. P. Motylewski, *La société française pour l'abolition de l'esclavage 1834-1850*, L'Harmattan, Parigi, 1997; C. Lawrence Jennings, *French Anti-Slavery: The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; ma anche S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1968, e nello specifico il capitolo VI, dedicato all'impegno abolizionista di Tocqueville e alla ricostruzione del contesto.

<sup>821</sup> S. Drescher, *Dilemmas of democracy*, cit., p. 163; Ch. De Rémusat, citato in N. Schmidt (a cura di), *Les abolitionnistes français de l'esclavage*, cit., p. 221.

<sup>822</sup> G. de Beaumont, F. de Montrol, Dufau, et al., *Pétition de membres de la Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage à la Chambre de Pairs et à la Chambre des Députés*, 8 Giugno 1839, in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, cit., pp. 855-861.

<sup>823</sup> H. Grégoire, *De la noblesse de la peau, ou du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*, Baudouin frères, Parigi, 1826, p. 51.

paradossale e radicale inversione dei rapporti di dominio: in preda al terrore, i padroni sono costretti a liberare gli schiavi per salvarsi la vita, e questi ultimi si liberano per mezzo della disobbedienza, «senza acquisire nessuna delle virtù degli uomini liberi»<sup>824</sup>. Abolizione della schiavitù e istituzione dell'obbedienza democratica, quindi, si presentano sin da subito come due lati della stessa medaglia, ma il problema dell'obbedienza riguarda tanto i futuri liberi quanto i coloni, che tendono ad ostacolare o a rifiutare esplicitamente tutti i piani di abolizione proposti dalla madrepatria.

A dover guidare l'affermazione dell'obbedienza democratica e dello stato sociale che la rende possibile è il nesso inscindibile tra ordine sociale, progresso morale, prosperità economica e desiderio del *futuro*: «non c'è uomo ragionevole [...] che non veda che la società coloniale è ogni giorno alla vigilia di una inevitabile rivoluzione. Manca il futuro, quindi la prima condizione per l'ordine, la prosperità e il progresso», un'assenza che non riguarda solo la società, ma il singolo schiavo reso «estraneo al proprio destino»<sup>825</sup>. Nel «gran affare» che deve occupare tutte le energie delle Camere, vale a dire «la necessità di fondare la società coloniale su nuove basi», ordine e obbedienza devono andare di pari passo, tenendo in considerazione tre piani del discorso<sup>826</sup>: quello sociale, relativo all'organizzazione dei rapporti tra padroni e schiavi e alle crescenti rivolte dei secondi, quello morale e nazionale, che impone di stabilire come punto di partenza teorico l'incompatibilità tra la schiavitù e gli ideali di eguaglianza e libertà e, infine, quello che riguarda la tenuta del sistema economico coloniale e la necessità di riorganizzarlo per mezzo del *free labor*<sup>827</sup>.

---

<sup>824</sup> *Rapport Tracy*, p. 233. Sull'avvelenamento ad Haiti come strumento di sabotaggio delle dinamiche produttive e riproduttive della colonia, nella maggior parte dei casi usato dalle donne nere per uccidere i loro bambini, quelli dei padroni o le padrone bianche cfr. C. L. R. James, *I giacobini neri*, cit., pp. 37-38: «L'amante avvelenava la rivale per conservare il prezioso affetto dell'incostante proprietario bianco. La concubina messa a riposo avvelenava il padrone, sia moglie, i figli e gli schiavi. Lo schiavo derubato della moglie dal padrone avvelenava regolarmente il bianco [...]. Se un proprietario concepiva una passione per una giovane schiava la madre della ragazza gli avvelenava la moglie [...]. Gli schiavi avvelenavano i figli minori del padrone per assicurare la successione della piantagione a beneficio di una persona sola, pensando di impedire così che i possedimenti andassero suddivisi e gli schiavi dispersi tra vari padroni. In certe piantagioni procedevano alla decimazione del proprio gruppo mediante il veleno, in modo da mantenere esiguo il numero degli schiavi e impedire che il padrone si avventurasse in più ampie attività che avrebbero comportato un appesantimento del lavoro. [...] Un'infermiera negra dichiarò in tribunale di aver avvelenato per anni e anni tutti i bambini che metteva al mondo». Sulle rivolte endemiche nelle Antille dopo la Rivoluzione di Saint-Domingue cfr. A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation 1492-1838*, cit., soprattutto pp. 219-260 e J. S. Scott, *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*, cit.

<sup>825</sup> A43, p. 268 e *Rapport Tracy*, p. 229.

<sup>826</sup> A. de Tocqueville, *Discours à la Chambre des Députés*, 6 marzo 1841, citato in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies*, cit., pp. 541-542: p. 541.

<sup>827</sup> La questione della convenienza del lavoro libero rispetto a quello schiavo è argomentata per la prima volta da Adam Smith - che peraltro riconosce anche la necessità di basare la valutazione dell'effettiva convenienza sulla produttività delle differenti colture nelle colonie - per diventare uno degli argomenti classici dell'abolizionismo europeo, cfr. A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Torino, UTET, 2013, p. 172 e sulla differenziazione tra colture e flussi di mercato che suggeriscono che nei Caraibi la produzione di canna da zucchero sia remunerativa al punto da farla preferire comunque al lavoro libero *ibi*, 736. Sul tema cfr. S. Drescher, *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Basingstoke, Macmillan, 1999, pp. 399-443.

Nei testi e negli interventi dedicati al tema, tra il 1839 e il 1845, Tocqueville assegna una centralità assoluta al matrimonio e alla famiglia, che nel caso delle colonie antillane deve funzionare come vettore di cancellazione dello stato sociale ancora aristocratico che i coloni francesi non vogliono abbandonare. Poiché l'obiettivo è operare una transizione da uno stato sociale ad un altro, all'interno di un contesto altamente conflittuale e potenzialmente rivoluzionario, al riferimento costante alla potenza marittima inglese e alle sue scelte in materia di abolizione della schiavitù si aggiunge quello agli Stati Uniti, dove Tocqueville si è misurato con l'incompatibilità tra famiglia e schiavitù e con l'urgenza di contenere i movimenti sempre più organizzati degli schiavi e degli affrancati<sup>828</sup>. Inoltre, la questione dell'autorità coniugale e dell'istituzione familiare nelle Antille deve essere letta alla luce di una petizione di principio che segna l'orizzonte concettuale entro cui Tocqueville articola la sua riflessione sull'abolizione della schiavitù. Nel 1839, Tocqueville mette in luce l'aspetto contraddittorio comune a buona parte dei progetti di abolizione della schiavitù, vale a dire l'invocazione di un periodo *transitorio* tra schiavitù e libertà: se prima di liberare i neri «bisogna prepararli all'indipendenza», rimane da capire in che modo ed entro quali limiti sia effettivamente possibile educare lo schiavo alla libertà tenendolo in schiavitù. Tocqueville invoca per le colonie il principio in base al quale solo «l'esperienza della libertà, la libertà a lungo contenuta e governata da un potere energico e moderato, possono suggerire e dare all'uomo le opinioni, le virtù e le abitudini che convengono all'uomo libero», come strumento di rottura del circolo vizioso istituito tra libertà, moralizzazione e schiavitù<sup>829</sup>.

Il richiamo all'esercizio della libertà si traduce in un'invocazione di principio all'interno del contesto antillano, un principio di cui Tocqueville non nega mai la validità, ma rispetto al quale riconosce la necessità di abbandonare la *forma* dei principi a vantaggio della sostanza; questa impone di proporre un progetto di legge basato sull'emancipazione simultanea e immediata, seguita da un periodo in cui la responsabilità di regolare i rapporti tra ex schiavi e padroni viene assegnata al «potere energico e moderato» dello Stato, il cui compito è «avviare tutti i mezzi che possono preparare [gli ex-schiavi] meglio e il più rapidamente possibile al pieno uso dell'indipendenza. Può imporre loro tutte le condizioni che ritiene opportune e indispensabili, e sottoporli alle prove necessarie prima di abbandonarli a sé stessi. È libero di prendere, a seconda dei casi, tutte le misure che dovrebbero diffondere tra loro l'istruzione, regolare la morale e

---

<sup>828</sup> Non è un caso, quindi, che già nel capitolo sul futuro delle tre razze il riferimento alla guerra tra bianchi e neri e sul suo probabile esito sul suolo americano sia accompagnato dall'esplicito timore che, nelle Antille, lo stesso scontro possa avere un risultato opposto, cfr. DA 352-353.

<sup>829</sup> Con le parole di Victor Schoelcher, protagonista dell'ultima fase del dibattito abolizionista francese (che assumerà il comando della SFAE - portando peraltro Tocqueville ad allontanarsi da essa - e considerato tra i principali fautori del decreto di abolizione del 1848), si tratta di «un circolo vizioso invalicabile in cui le cattive passioni vorrebbero confinare l'umanità del legislatore: gli schiavi non devono essere liberati perché sono ancora grezzi, e non devono essere illuminati perché diventerebbero insubordinati», in *De la pétition des ouvriers*, Pagnerre, Paris, 1844, p. 18.

promuovere efficacemente il matrimonio»<sup>830</sup>. La sostanza, quindi, richiede un'*apprentissage morale* in grado di intervenire sulle storture che la schiavitù ha provocato e il matrimonio, l'istituzione che presiede ad ogni miglioramento morale, è la base di questa fase transitoria. Lo testimonia l'articolo 21 dell'ordinanza reale dell'11 giugno 1839, emanata un mese prima della lettura pubblica del *Rapport*, che sancisce la possibilità di registrare civilmente i matrimoni religiosi tra schiavi<sup>831</sup>. L'efficacia del matrimonio viene valutata in base a due parametri interconnessi: da un lato la moralizzazione che è in grado di produrre, soprattutto se associato all'educazione religiosa, dall'altro l'autorità coniugale e paterna che lo contraddistingue come istituzione i cui effetti sono contemporaneamente privati e sociali; nelle colonie come nelle periferie delle città industriali, «la famiglia è il valore principale di uno Stato che si propone di trattare e curare tutte le popolazioni patologiche – lavoratori, prigionieri, dementi e schiavi – e di reintegrarle in uno Stato unificato»<sup>832</sup>.

Di fronte al problema della gestione corretta del passaggio dalla schiavitù alla libertà, il matrimonio è lo strumento educativo per eccellenza perché dalla sua assenza originano la pigrizia e l'imprevidenza dello schiavo che, fuori dai «vincoli salutari del matrimonio [...] assomiglia più a un bambino depravato che a un uomo» e non è in grado di giungere alla virilità che identifica il cittadino democratico. Nel suo *Rapport*, quindi, Tocqueville registra alcune delle principali questioni poste al centro del dibattito sulla condizione della popolazione schiava nelle colonie, accomunate da un'indicazione di principio. La diffusione del matrimonio civile tra schiavi è un primo e fondamentale momento di rottura della catena di dominio che lega il padrone agli schiavi, istituendone una diversa, che ridefinisce i rapporti di dipendenza e subordinazione

---

<sup>830</sup> *Rapport Tracy*, pp. 230 e 262. Si deve registrare un cambio di passo rispetto a quanto scritto nella prima *Democrazia*, in cui la consapevolezza tacita del costituirsi di un popolo nero va di pari passo con la convinzione che per il nero la libertà sarebbe «una catena più pesante della schiavitù», in DA 317; Tocqueville ricomponne così la presunta «divaricazione» (D. Letterio, *Une révolution inévitable*, cit., p. 409) rispetto alla diffusa convinzione dell'incapacità degli schiavi di diventare autonomi senza essere sottoposti a una tutela esterna.

<sup>831</sup> Il testo dell'ordinanza si può consultare in J. B. Duvergier (a cura di), *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements et avis du conseil-d'état*, Imprimerie de Pommeret e Guénot, 1839, T. 39, pp. 142-146. L'ordinanza viene richiamata in *Commission*, p. 210: «nulla impedisce di dare al matrimonio degli schiavi, indipendentemente dalla sanzione religiosa, il carattere di un atto civile. Si tratta di un impegno che il Governo ha già preso: l'ordinanza dell'11 giugno 1839 annuncia che sarà regolata, con apposito regolamento, sia sulla forma che sulla celebrazione del matrimonio tra schiavi, solo all'atto della loro iscrizione nei registri di stato civile dei neri». L'introduzione dell'ordinanza è insufficiente perché la legge rimane lettera morta nelle colonie, soprattutto quando mette in discussione gli interessi dei padroni. Lo testimonia il *Rapport du procureur du Roi de Fort-Royal*, del 7 settembre 1842, contenuto in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, Imprimerie Royale, Paris, 1844, p. 573: «ciò che ci sembra ancora più urgente è regolare le forme di matrimonio degli schiavi, e se ci fosse permesso di dire come intendiamo regolare queste forme, aggiungeremmo che per il bene dell'umanità e della moralità pubblica, agli schiavi dovrebbe essere data una sorta di stato civile. Non sarebbe più l'ufficiale di stato civile, come oggi, a registrare il matrimonio dei suoi schiavi sulla base della sola dichiarazione del padrone [...]; ma sarebbe il sindaco a consacrare pubblicamente questi matrimoni con alcune formalità e il consenso dei padroni. [...] Se fosse possibile permettere solo il matrimonio religioso agli schiavi, il padrone dovrebbe almeno essere obbligato a giustificare la celebrazione di questo matrimonio, che potrebbe e dovrebbe essere registrato solo su presentazione dell'atto religioso, nel registro locale degli schiavi».

<sup>832</sup> M. Cottias, A. Fitte-Duval, *Femme, Famille et Politique Dans Les Antilles Françaises de 1828 a nos Jours*, in *Caribbean Studies*, Vol. 28, 1/1995, pp. 76-100: p. 77.

all'interno della popolazione schiava dando il via alla separazione tra sfera privata e sfera pubblica, prima inesistente, e scorporando – letteralmente – la piantagione.

Se Tocqueville afferma, anche in questo caso, che c'è «una profonda e naturale antipatia tra l'istituzione del matrimonio e quella della schiavitù», ad interessargli non è solo la contraddizione di principio, ma i motivi del rifiuto del matrimonio da parte degli schiavi, da cui si evince un *desiderio patriarcale* su cui è possibile fare leva: «un uomo non si sposa quando è nella condizione di *non poter mai esercitare l'autorità coniugale*; quando i suoi figli devono nascere suoi pari, e sono irrevocabilmente destinati alle stesse miserie del padre; quando, non potendo fare nulla per la loro sorte, non conoscerebbe *né i doveri, né i diritti, né le speranze, né le preoccupazioni* di cui si accompagna la paternità»<sup>833</sup>. Si tratta di un'argomentazione diffusa all'epoca, come suggerisce un articolo pubblicato all'inizio del 1844 su *L'abolitionniste français*, organo di stampa della SFAE, in cui ci si chiede «per quale motivo lo schiavo negro si dovrebbe sposare quando sua moglie gli può essere tolta e quando il potere paterno diventa prerogativa del padrone?»<sup>834</sup>. Commentando queste righe, Myriam Cottias ha correttamente riconosciuto la tendenza a rappresentare lo schiavo come una vittima perché privato di un potere che invece gli spetterebbe naturalmente in quanto uomo; una tendenza confermata dalla scelta, da parte di Tocqueville, di descrivere lo schiavo privato del potere coniugale come un bambino depravato<sup>835</sup>: il matrimonio tra neri nelle Antille, quindi, è il punto di partenza della riorganizzazione dei rapporti di dominio e di autorità che coincidono con la fine della schiavitù<sup>836</sup>. L'interconnessione tra ordine morale della società e subordinazione della donna all'interno del *foyer domestique* si conferma come uno dei principali nuclei della riflessione tocquevilliana, l'elemento che permette di discutere i processi di

---

<sup>833</sup> *Rapport Tracy*, p. 229, corsivi miei.

<sup>834</sup> L'articolo è citato in M. Cottias, *Un genre colonial? Mariage et citoyenneté dans les Antilles françaises (XVIIe-XXe siècles)*, in M. Cottias, L. Downs, C. Klapisch-Zuber (a cura di), *Le corps, la famille et l'État: Hommage à André Burguière*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2019, p. 158.

<sup>835</sup> M. Cottias, *Un genre colonial?*, cit., p. 158. Altrettanto diffusa è la tendenza a ridurre i riferimenti diretti alle donne schiave, che rimangono assenti anche nell'argomentazione di Tocqueville, assorbite dalla famiglia come istituzione, che verrà parzialmente meno con l'approssimarsi del 1848, sulla scorta delle petizioni delle donne di Parigi contro la schiavitù. Bisogna ricordare comunque sia il documento stilato nel 1832 dalla *Société de la morale chrétienne*, che della SFAE costituisce il nucleo originario, vale a dire la dichiarazione del *Comité pour le rachat des négresses esclaves dans les colonies françaises*.

<sup>836</sup> Da questo punto di vista è significativo il riferimento allo *Sketch of a Negro Code* redatto da Edmund Burke nel 1780 e poi pubblicato nel 1792, con cui l'autore propone di abolire in modo deciso, ma graduale la schiavitù nelle colonie americane per mezzo di misure progressive di regolamentazione della condizione degli schiavi. Il matrimonio è parte integrante di queste misure, come si evince dagli articoli 13, 21-24, 28-30, 33-34. Nello specifico, gli artt. 21 e 22 recitano: «poiché lo stato matrimoniale e la cura della famiglia è uno dei principali mezzi per formare gli uomini a diventare degni di libertà e a farsi buoni cittadini, si ordina che tutti i Neri, uomini e donne, [...] che abbiano convissuto per dodici mesi o più, [...] e che hanno uno o più bambini, saranno considerati per tutti gli intenti e a tutti gli effetti sposati. [...] 22. E si ordina che [...] tutti i neri maschi in condizione di buona salute [...] che non siano mai stati sposati in precedenza, su richiesta degli Ispettori *saranno dotati* dai rispettivi Padroni o Sovraintendenti di una donna senza figli viventi [...] e tali persone saranno pubblicamente sposate di fronte alla Chiesa». In E. Burke, *Scritti sull'Impero*, UTET, Torino, 2008, p. 226; sul tema cfr. G. Abbattista e D. Francesconi, *nota introduttiva*, in *ibi*, pp. 206-207.

riorganizzazione o di fondazione delle società democratiche in patria e in colonia<sup>837</sup>. Il lessico è lo stesso usato l'anno successivo nella stesura dei capitoli della *Democrazia* sulla donna e il matrimonio negli Stati Uniti: l'unione coniugale costituisce l'unità morale della società perché per suo mezzo l'uomo e la donna vengono riconsegnati alle loro specifiche funzioni naturali, che la schiavitù cancella e che devono essere organizzate gerarchicamente; in questo modo le donne sono educate ad un'obbedienza nuova, compatibile con la libertà concessa loro, e gli uomini individuano nella famiglia il principio di istituzione di una temporalità futura che devono adoperarsi a garantire, abbandonando pigrizia e imprevidenza. Una società di cittadini liberi richiede la restituzione a ciascuno della proprietà di sé, che il matrimonio riafferma come proprietà sui figli e sulle mogli, come relazione naturale per mezzo della quale libertà ed eguaglianza possono essere pienamente esercitate.

La polemica sull'introduzione del matrimonio nel regime della piantagione chiama in causa la legittimità dell'identificazione dello schiavo con una proprietà del padrone. Nel 1843, le conclusioni della Commissione de Broglie – i cui lavori durano tre anni e di cui è membro anche Tocqueville – fissano un punto fermo in quella che Tocqueville considera la «parte più saliente» del rapporto: ragionando intorno agli interrogativi che dominano tutto il dibattito dell'epoca – «lo schiavo è davvero una proprietà? Che tipo di proprietà è? A cosa è tenuto lo Stato, che la fa scomparire, obbligato per legge e per equità?» – la Commissione de Broglie identifica le limitazioni al diritto di proprietà del padrone sullo schiavo<sup>838</sup>. Il diritto di proprietà è sì

---

<sup>837</sup> *Rapport Tracy*, p. 228.

<sup>838</sup> A43, p. 295. *Commission*, p. 262. Alla base del ragionamento c'è l'annosa questione dell'indennità, la somma a cui i coloni avrebbero diritto come compensazione dell'espropriazione degli schiavi che seguirà l'abolizione. I commissari, sentito il parere dei consigli coloniali, decidono di fissare a dieci anni il tempo necessario per l'accumulo dell'indennità, che richiede il permanere del regime di schiavitù. Cyrille Bisette, sul secondo numero de la *Revue des colonies* (1835) aveva fatto notare che la questione dell'indennità si pone soltanto nel caso in cui si intenda effettivamente lo schiavo come una proprietà dello schiavista, come qualcosa che viene espropriato dall'abolizione e che deve essere ripagato: Bisette sostiene che gli unici a dover essere indennizzati sono gli schiavi, privati della proprietà di sé, in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies*, cit., p. 256.. In *Rapport Tracy*, pp. 257 e ss e in A43, p. 280 Tocqueville mostra i limiti del modello di indennità inglese; per uno studio comparato dei dibattiti inglesi e francesi sull'indennità cfr. F. Beauvois, *Indemniser les planteurs pour abolir l'esclavage? Entre économie, éthique et politique, une étude des débats parlementaires britanniques et français (1788-1848) dans une perspective comparée*, Dalloz, Paris, 2013. Cyrille Bisette, originario della Martinica, denunciato come autore di un libello sulla condizione degli schiavi nelle colonie, nel 1823 viene prima marchiato e bandito dal territorio francese per poi vincere un ricorso ed essere nuovamente bandito, questa volta dai territori coloniali. Durante l'esilio a Parigi si organizza con altri *hommes de couleur* e fonda nel 1832 la *Société des hommes de couleur* e nel 1834 la *Revue des colonies*, con l'obiettivo di favorire la causa dell'abolizione immediata della schiavitù. A Bisette è legato un episodio che riguarda Beaumont e che è riportato dall'abolizionista inglese Edward Abdy in una lettera all'americana Maria Weston Chapman, in cui Abdy racconta, con sconcerto, che Beaumont, interrogato sul perché Bisette non fa parte del comitato direttivo della SFAE, avrebbe risposto «Why! He is a colored man!». La lettera è citata in L. F. Litwack, *North of Slavery. The Negro in the Free States, 1790-1860*, The University of Chicago press, Chicago, 1961, p. 219, che la riprende da E. S. Abdy to M. W. Chapman, 24 maggio 1844, in *Weston Papers*, Boston, e in S. Derscher, *Dilemmas of democracy*, cit., p. 163. Vale la pena riportare integralmente il passaggio: «Non possiamo, mi vergogno a dire, chiedere l'esenzione dal pregiudizio del colore... De Beaumont, alla domanda sul perché Bisette non fosse un membro del Comitato della società francese per l'abolizione, ha risposto -Perché è un uomo di colore!. Qui abbiamo un uomo religioso e un liberale che esprime sentimenti contrari a ogni idea razionale di ciò che dobbiamo a Dio e all'umanità. Così che la



«indefinito», quando si esercita sulle *cose*, ma «quando viene esercitato sugli *schiaivi*, il diritto di proprietà è un diritto *limitato* [...] *condizionato*» perché il padrone deve assolvere a obblighi che gli dovrebbero impedire di *abusare* della sua proprietà<sup>839</sup>. La principale differenza tra la proprietà assoluta della cosa e la proprietà condizionata dello schiavo, però, risiede nella funzione dello Stato nel ridefinire termini e condizioni di esercizio del diritto di proprietà, che così si configura come diritto temporaneo – perché cancellabile per mezzo dell'affrancamento – a una proprietà «straordinaria ed eccezionale, o meglio ancora, [...] puramente giuridica»<sup>840</sup>. Ne deriva, da un lato, il riconoscimento del permanere, nello schiavo, della sua qualità di persona umana e giuridica, momentaneamente privata dei diritti civili e sempre in grado di riottenerli e, dall'altro, la centralità assegnata allo Stato come referente ultimo di ogni categoria giuridica, garante e controllore degli obblighi dei padroni e, infine, attore della ridefinizione – e quindi anche della cancellazione – della proprietà straordinaria, che altro non è se non «la più strana delle finzioni, la più estrema delle deroghe al diritto comune»<sup>841</sup>.

L'insistenza di Tocqueville sull'autorità del marito e del padre deve essere intesa come il primo segno della riacquisita proprietà di sé non solo dell'uomo, ma anche della donna, che sposandosi e assumendo una precisa funzione sociale concretizza la sua libertà; a ciò si aggiunge l'introduzione del salario, interconnesso alla famiglia perché fa dello schiavo non solo un lavoratore libero, «attivo e diligente» e mosso dalle «abitudini della previdenza», ma un padre di famiglia che garantisce a sé stesso e alla sua famiglia un futuro<sup>842</sup>. Questa trasformazione, proprio perché priva la schiavitù del suo presupposto e del suo «segno distintivo» – l'assenza di salario – deve venire dallo Stato, in grado di «plasmare questa popolazione secondo i suoi punti di vista,

---

Benevolenza è impiegata per promuovere l'orgoglio - noi umiliamo mentre alleviamo. Molti consideravano un africano avente diritto allo stesso tipo di simpatia e si iscrissero alla società anti-schiavitù come si iscrivono alla società per la prevenzione della crudeltà verso gli animali».

<sup>839</sup> *Commission*, pp. 263-264, corsivi miei.

<sup>840</sup> *Commission*, p. 265. Sul tema cfr. C. Giurintano, *L'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi*, cit., p. 103-106.

<sup>841</sup> *Commission*, p. 273. Anche se le conclusioni della commissione de Broglie segnano un punto di svolta da questo punto di vista, perché rappresentano una presa di posizione netta in seno a un organo ufficiale, la questione della proprietà dello schiavo e dei limiti nell'uso di essa continua a costituire un problema. Lo dimostra il rapporto di Haussonville per la Commissione sulla legislazione dedicata ai crimini contro gli schiavi, presentato alle camere l'11 giugno 1847, di cui fa peraltro parte Beaumont, che alla questione della doppia legislazione penale ha dedicato particolare attenzione nel suo *Marie*. Il rapporto segna un passo indietro nella definizione stessa dei crimini, impuntando non tanto allo schiavista, ma alla schiavitù, i crimini commessi contro gli schiavi: il passaggio dalla responsabilità del singolo padrone a quella astratta dell'istituzione riduce evidentemente la prima a conseguenza della seconda. Il Rapporto di Haussonville recita: «I coloni non sono padroni disumani; ma il regime delle colonie che consacra la proprietà dell'uomo sull'uomo è un regime detestabile; e, in questo caso, come quasi sempre, la grande colpevole è la schiavitù. Ovunque esista la schiavitù, è naturale, è inevitabile forse, che spesso i padroni si sbagliano e in buona fede sui limiti legalmente assegnati all'esorbitante potere di cui sono investiti. Hanno visto questo potere fin dall'infanzia esercitato in modo quasi illimitato; immaginano di averlo ricevuto per eredità, come una sorta di diritto feudale che i loro interessi mi obbligano a mantenere [...]. Castigare il proprio schiavo [...] è, secondo loro, esercitare un diritto sovrano di punizione del tutto simile a quello che il signore possedeva sui suoi servi», in *L'abolitionniste français*, 3/1847, pp. 250-251, l'intervento di Beaumont in sede di discussione si trova in *ibi*, pp. 557-560.

<sup>842</sup> *Rapport Tracy*, p. 229.

per educarla e moralizzarla», guadagnando «il margine di manovra necessario per stabilire e per far rispettare i regolamenti intesi a incoraggiare i matrimoni, a propagare l'educazione religiosa»<sup>843</sup>. Le indicazioni sono chiare: riabilitare il lavoro per mezzo del salario significa far nascere nel nero i bisogni e il desiderio di benessere, necessariamente guidati dallo «spirito di famiglia e [dal]la tendenza alle unioni legittime»<sup>844</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, l'opposizione di Tocqueville ai progetti di abolizione graduale è a maggior ragione chiara: questi sono destinati all'inefficacia, perché mancano di riconoscere nell'ordine naturale della famiglia lo strumento di riorganizzazione dell'ordine sociale della colonia dopo l'affrancamento. La soluzione graduale non intende risolvere l'assenza del differenziale tra genitori e figli che caratterizza la schiavitù, ma anzi ne afferma un altro assegnando la libertà ai figli e non ai genitori<sup>845</sup>. Tocqueville introduce così un elemento di critica alle soluzioni gradualistiche ulteriore rispetto a quelli espressi nella prima *Democrazia*: il rischio di queste false soluzioni non sta solo nella tendenza alla rivolta che istillano nei genitori rimasti in catene, ma anche nel tipo di libertà che concedono, inefficace e pericolosa perché slegata dalle istituzioni e dai rapporti sociali che ne garantirebbero l'espressione ordinata. Poiché educano al nesso democratico tra libertà ed obbedienza, matrimonio, salario, religione sono le istituzioni e gli strumenti con cui realizzare la trasformazione del potere sociale che l'abolizione della schiavitù deve implicare.

Tocqueville prende così le distanze dalle posizioni espresse dai delegati nelle colonie nell'ultima sessione della Commissione, quella del 10 Luglio, e soprattutto da de Cools e Jabrun, rispettivamente delegati della Guyana e della Guadalupa, che respingono ogni proposta di abolizione immediata. Le argomentazioni a sostegno dell'abolizione progressiva e preceduta dall'*apprentissage* sono basate sull'idea che matrimonio e schiavitù siano pienamente compatibili: Cools, ad esempio, ritiene «che la schiavitù sia molto compatibile con il matrimonio. Abbiamo molte abitazioni [piantagioni] dove ci sono matrimoni, e ci sono persino, in proporzione, più matrimoni contratti tra la popolazione schiava che tra i nuovi liberi. So benissimo che accanto a questo atelier ce ne possono essere altri dove non ci sono schiavi sposati [...]. Per questo l'emancipazione non è opportuna, nel senso che occorre prima preparare gli schiavi alla vita familiare per mezzo di un'educazione religiosa e morale»<sup>846</sup>. D'accordo con Cools, i

---

<sup>843</sup> *Rapport Tracy*, p. 260 e PV, III, pp. 128, 129.

<sup>844</sup> PV, III, p. 129.

<sup>845</sup> *Rapport Tracy*, p. 238. In *Ibi*, p. 237 sono indicate altri limiti delle soluzioni gradualistiche, compresa una variante proposta da Tracy: «L'onorevole M. de Tracy ha indicato un'altra strada: propone di dare allo schiavo il diritto assoluto di acquistare la sua libertà, per un certo prezzo fissato in anticipo dallo Stato. Questo sistema produce naturalmente effetti del tutto contrari a quelli appena evidenziati. Il più forte, il più giovane, il più laborioso, il più laborioso degli schiavi raggiungerà senza dubbio la libertà; donne, bambini, anziani, squilibrati o pigri rimarranno soli nelle mani del padrone. Questo risultato è, in una certa misura, più morale; ma presenta anche grandi pericoli».

<sup>846</sup> Commission chargée d'examiner la proposition relative aux esclaves des colonies, Chambre des Députés. 2e Session, 2e session, Henry, Paris, 1839, p. 67.

rappresentanti delle colonie sostengono che i matrimoni tra schiavi sono più frequenti di quanto si creda – e quando sono pochi è a causa della sproporzione tra i due sessi, dovuta alla preferenza accordata agli uomini al momento del loro acquisto – e che gli schiavi sposati sono oggetto di un’attenzione specifica da parte del padrone<sup>847</sup>. Il matrimonio, quindi, prepara alla libertà solo se introdotto nel regime della schiavitù, perché rafforza i sentimenti di famiglia tra schiavi. Alla base di queste argomentazioni, smentite dalle statistiche sui matrimoni richiamate da Tocqueville e de Sade, c’è sia la necessità di tutelare gli interessi dei coloni, che non hanno intenzione di essere privati della proprietà degli schiavi, sia la convinzione che il matrimonio e la schiavitù siano parte di un medesimo percorso di civilizzazione dei neri trasportati dall’Africa nelle Antille<sup>848</sup>. La proposta di Cools nasconde l’intenzione di conservare la schiavitù, una logica trova conferma in alcuni rapporti ufficiali mentre viene smentita da altri<sup>849</sup>. Per il giudice di pace di Saint-Martin, ad esempio, non solo gli schiavi sanno che legame «più potente e forte della società [...] è incompatibile con la loro posizione attuale», ma è impossibile incoraggiare il matrimonio e la «comunità di interessi, sentimenti e affetti» che fa nascere in un contesto in cui non ci sono né indipendenza individuale né «una civiltà realmente iniziata» – in cui non si è «padroni di fondare una famiglia» perché «non ci si appartiene»<sup>850</sup>. Il procuratore del re nell’isola di Bourbon, invece, sostiene sia necessario un periodo di educazione al matrimonio, di cui non indica tempi e modi, ammettendo sì la difficoltà di introdurre il matrimonio nel contesto della piantagione, ma rinviando l’abolizione a un tempo indefinito<sup>851</sup>. Anche se Tocqueville non esclude completamente la possibilità di introdurre alcuni elementi di moralizzazione nel regime di schiavitù, l’evidenza dimostra che in quel caso il processo è «molto lento e molto poco assicurato» perché essi non possono incidere davvero sui rapporti di dominio che strutturano la società della piantagione se non sono accompagnati dall’attribuzione di autorità che li qualifica:

---

<sup>847</sup> Chambre des Députés. 2e Session, 2e session, Henry, Paris, 1839, p. 80.

<sup>848</sup> Questa tesi è sostenuta a partire da un confronto tra il nero creolo e quello *dell’Africa*: «entrando in contatto con la razza europea», quella nera «ne ha guadagnato tremendamente» perché la schiavitù ha rappresentato «il primo passo compiuto nella civiltà» e il vantaggio è stato maggiore per il creolo che - esito della *mixité* razziale - ha perduto i tratti della sua «natura primitiva», diventando così «docile e facile da governare», in Chambre des Députés. 2e Session, 2e session, Henry, Paris, 1839, pp. 69 e 71. Si tratta di una prospettiva incompatibile con quella di Tocqueville perché mossa dalla convenzione biologica dell’inferiorità naturale dei neri, per la quale la *creolizzazione*, l’allontanamento dall’origine, consente il progressivo sviluppo delle capacità morali europee. Vidal de Llingendes interviene nel dibattito sull’inferiorità naturale dei neri, con l’obiettivo di ricorrere alle spiegazioni dei fisiologi dell’epoca, ma viene prontamente fermato da De Sade, presidente della Commissione, in *ibi*, pp. 74-75. La *mixité* non trova spazio nel rapporto di Tocqueville, che si concentra sulla funzione del matrimonio tra affrancati perché riconosce nelle considerazioni sulla maggiore semplicità della civilizzazione dei creoli l’ennesima dimostrazione della contrarietà dei coloni ad ogni effettiva abolizione della schiavitù.

<sup>849</sup> Chambre des Députés. 2e Session, 2e session, Henry, Paris, 1839, p. 75.

<sup>850</sup> Tutte le testimonianze si trovano in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit.; *Rapporto del vice giudice di pace di Saint-Martin*, 27 gennaio 1842, p. 580 e *idem*, 15 gennaio 1843, p. 581.

<sup>851</sup> *Rapporto del procuratore del re*, 1 agosto 1840, in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit., p. 587: «Lo schiavo non è sufficientemente avanzato nella moralità e nella civiltà per capire che l’associazione dell’uomo e della donna può avere qualsiasi altro fine che la soddisfazione degli appetiti carnali. È quindi tutta un’educazione da fare prima di arrivare al risultato che vogliamo ottenere».

«far amare il matrimonio e la vita familiare a degli esseri senza diritti di proprietà, senza titolo e senza potere come mariti e padri sarà sempre un'impresa in gran parte sterile»<sup>852</sup>.

Tocqueville amplia le sue considerazioni nell'ambito della Commissione de Broglie, alla quale Re Luigi Filippo affida il compito di scrivere un progetto di legge per la *costituzione politica delle colonie* e uno per l'abolizione della schiavitù<sup>853</sup>: quest'ultimo verrà solo parzialmente recepito dalla legge Mackau del 1845, su cui Tocqueville si esprime lo stesso anno in un discorso alla camera<sup>854</sup>. I

---

<sup>852</sup> PV, III, pp. 157-158.

<sup>853</sup> Con *costituzione politica delle colonie* si intendono tanto le forme di rappresentanza e di organizzazione politica *interna* ai quattro domini coloniali che sono oggetto di analisi, quanto quelle esterne – vale a dire che determinano il legame legislativo di governo tra madrepatria e colonie. In questa fase del dibattito, dal 22 dicembre 1840 al 12 maggio 1841, Tocqueville propone di introdurre la deputazione diretta dei consigli coloniali nella Camera dei deputati: come i piantatori del Sud degli Stati Uniti, i coloni sono «una delle aristocrazie più esclusive mai esistite al mondo» perché «ha i tratti visibili e indelebili del colore della pelle» (A43, p. 266-267) e la volontà di conservare il privilegio li pone in conflitto con il governo centrale. La concessione della deputazione diretta consentirebbe di piegare i coloni all'interesse generale, modificando il ruolo giocato dalle colonie caraibiche che, equiparate ai dipartimenti i cui deputati compongono la camera francese, diventano parte del potere legislativo, rendendo l'aristocrazia della pelle inaccettabile perché incompatibile con i principi democratici che reggono la camera. Cfr. PV, 06/02/1841 p. 69. Questa proposta richiede, inoltre, l'abbandono dell'univocità decisionale della camera sulle colonie d'oltremare, che Tocqueville mette in discussione richiamando le potenzialità della logica della rappresentanza moderna: chi sostiene che «i membri coloniali sarebbero incapaci di votare la maggior parte delle leggi presentate alle Camere, perché queste leggi sono estranee agli interessi coloniali», disconosce «l'essenza stessa del governo rappresentativo» che implica, per principio, di «sottoporre gli interessi delle località all'interesse generale»; in *ibidem* Tocqueville fa l'esempio delle differenze tra dipartimenti, che non impediscono a ciascuno dei loro rappresentanti di votare su questioni che riguardano altri territori: accade quotidianamente nelle Camere che «i deputati dei dipartimenti produttivi [votano leggi] che interessano i dipartimenti agricoli e, viceversa». PV, 06/02/1841 pp. 78. PV, 06/02/1841 p. 70 e 69, ma cfr, anche *ibi*, p. 76 e 71: concedendo la deputazione, la Francia ha l'occasione di mostrare ai coloni «quella forza irresistibile da cui credono di poter fuggire»: le obiezioni alla rappresentanza diretta, relative soprattutto allo status di colonia, sancito dall'articolo 64 della Costituzione del 1830, «per quanto considerevoli, devono cedere alla *ragione di Stato*» che mostra che un diniego «creerà in esse una resistenza ostinata». Il meccanismo rappresentativo basato su «resistenza, dibattito e contraddizione» permette all'interesse particolare di difendersi e, contemporaneamente, lo vincola - «dominato dalla legge» - alla scelta della maggioranza. Se per alcuni la deputazione diretta frammenterebbe l'unità del diritto comune francese espressa dalla Camera, rinunciare ad essa significherebbe, per Tocqueville, rompere il legame di nazionalità che unisce madrepatria e colonia, e condannarsi ad un conflitto che ricorda quello combattuto contro Saint-Domingue. Cfr. le risposte di Audiffret e Bignon a Pellegrino Rossi e Tracy (che ricorda che, durante la Rivoluzione, la presenza di rappresentanti coloniali alla Camera «ha causato in parte i tristi eventi che hanno segnato l'inizio della rivoluzione a Saint-Domingue», PV, 06/02/1841, p. 73.) in PV, 06/02/1841 pp. 78-82. Sulla complessa dinamica innescata dalla presenza dei piantatori di Saint Domingue a Parigi durante la Rivoluzione cfr. C. R. L. James, *I giacobini neri*, cit., pp. 71-96 e S. Chignola, *Introduzione*, in F. D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, Torino, La Rosa, 1997, pp. XV-XXI.

<sup>854</sup> Il rapporto di Tocqueville e le proposte della Commissione de Sade non vengono mai messe all'ordine del giorno della discussione parlamentare a causa della crisi di governo alla fine del 1839, che porta all'azzeramento della questione sull'abolizione e alla convocazione della Commissione de Broglie nel 1840. La crisi del governo Molé, iniziata nel maggio 1839, si conclude con l'istituzione del governo Thiers il primo marzo 1840. È di Thiers - e del Re Luigi Filippo - la scelta di azzerare i lavori delle commissioni e di nominare la commissione de Broglie. Si veda la nota introduttiva di Umberto Coldagelli alla parziale traduzione italiana agli scritti di Tocqueville sull'abolizione in A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, cit., p. 297. Al netto dell'articolazione particolarmente complessa del dibattito, è possibile individuare i nodi centrali delle proposte di Tocqueville, che si condensano nella questione del *regime della libertà* e dei principi che ne garantiscono la costituzione, esplicitati in un lungo intervento nel corso della seduta del 14 marzo 1842, in cui intende difendere il modello di abolizione basato sul riscatto degli schiavi da parte dello Stato, seguito da un periodo intermedio in cui predisporre la moralizzazione degli ex-schiavi nel rispetto della «libertà generale», PV, III, p. 52. L'espressione «regime della libertà» ricorre spesso nei verbali della Commissione; con riferimento a Tocqueville essa compare in PV, III, pp. 157 e 255. Lo stesso vale per il Rapporto finale del 1843 e in questo caso il luogo in cui l'espressione assume la maggiore rilevanza politica è *Commission*, p. 116: «Sotto il regime di schiavitù, per lo schiavo, l'autorità è padrona; un'autorità visibile e vivente, che comanda senza discussione e non deve rendere conto a sé stessa. Sotto il regime della libertà, per l'uomo libero, l'autorità è la legge; autorità astratta, invisibile, provocante esame e ordini solo a determinate condizioni». L'espressione «libertà

lavori della commissione sono documentati dai *Procès-Verbaux* pubblicati nel 1843 e dal corposo *Rapport* presentato dal presidente della Commissione al segretario di Stato<sup>855</sup>. Nelle sue considerazioni preliminari, la Commissione stabilisce il perimetro della discussione parlamentare sul tema, non dissimile da quello indicato da Tocqueville nel 1839, assegnando a matrimonio e legami familiari la funzione di vettori dell'educazione morale e sociale dell'uomo: «lo stato di schiavitù è contrario alle leggi della moralità; [...] deprava il padrone concedendogli, sullo schiavo, un'autorità che l'uomo non ha diritto di esercitare sui suoi simili; deprava lo schiavo riducendolo al livello del bruto, sostituendo in lui la paura e l'obbedienza passiva ad ogni attività volontaria, ogni sentimento di responsabilità personale, distogliendolo dal matrimonio, rendendogli odiosi i legami familiari e impossibili i doveri della società domestica, esentandolo da ogni previdenza, degradando il lavoro ai suoi occhi, privandolo di ogni educazione»<sup>856</sup>. Matrimonio e famiglia sono tanto irrinunciabili da essere riconosciuti come corsie preferenziali di affrancamento anche nelle proposte di abolizione graduale avanzate ad esempio dall'ammiraglio Mackau, con cui Tocqueville non condivide nulla al di fuori di questo specifico elemento; si evince, quindi, che l'unica questione su cui la commissione si esprime in modo unanime è il matrimonio come condizione di moralizzazione dei neri.

Va rilevato uno scarto significativo nell'economia del dibattito su questo tema: non sono tanto le singole unioni coniugali a favorire la moralizzazione, ma il matrimonio in quanto istituzione sociale che comunica a *tutte* le persone affrancate le nuove forme di dipendenza e relazione della società coloniale. L'affrancamento delle coppie legittimamente sposate a spese dello Stato, dice Tocqueville richiamando le parole di Pellegrino Rossi, deve essere consentita sempre, anche se le unioni non sono tutte «egualmente morali», perché i matrimoni «sono garanzie di un ordine sociale [...], portano in loro il principio della subordinazione; stabiliscono l'influenza e l'azione dell'uomo sulla donna e sui bambini; contribuiscono all'organizzazione della società per mezzo della famiglia»<sup>857</sup>. In questi passaggi del dibattito della Commissione si trova la più esplicita indicazione del ruolo sociale e politico della famiglia, nucleo dell'ordine sociale proprietario, una funzione che ha la sua validità non solo in madrepatria, ma anche nelle colonie, dove si tratta di passare da uno stato sociale all'altro: finché nelle colonie non «c'è né famiglia morale né famiglia

---

generale» compare per la prima volta nei documenti che l'esercito ribelle di Saint-Domingue invia in Francia nel 1792 - Cfr. L. Ravano (a cura di), *La rivoluzione haitiana*, Ombrecorte, Verona, 2020, p. 26 e M. Sabine. *Qu'est-ce que la liberté générale en 1793?*, in *Annales historiques de la Révolution française*, n°293-294 *Révolutions aux colonies*, 1993. pp. 363-372.

<sup>855</sup> In A43, p. 288, Tocqueville ricorda così il *Rapport* di de Broglie «dopo diversi anni di ricerca e di lavoro, di cui testimoniano i voluminosi verbali recentemente pubblicati, questa commissione ha pubblicato il suo rapporto sei mesi fa. Per la sua portata, e ancor più per il modo in cui l'argomento viene trattato, questa relazione deve essere separata da tutti i documenti dello stesso tipo. È un libro, e un bel libro che rimarrà e sarà epocale nella storia della grande rivoluzione che racconta e prepara».

<sup>856</sup> *Commission*, p. 130.

<sup>857</sup> PV, III, p. 240.

legale; ci sono solo individui» e non ci sono nemmeno margini per la loro effettiva «rigenerazione sociale»<sup>858</sup>.

Come accaduto nel caso della commissione Sade, seguita dall'ordinanza del 5 gennaio 1840 finalizzata all'incoraggiamento del matrimonio tra schiavi, dopo la presentazione della legge Mackau del 1845 viene emanata un'ordinanza reale sul tema, mai applicata ma significativa perché dà «la misura del progetto di moralizzazione degli schiavi e propose un quadro ideologico per l'emancipazione», riassunto nell'affermazione dell'autorità del marito sulla moglie, ««eterno minore» soggetto alla sua autorità»<sup>859</sup>. Dopo tre anni di dibattiti serrati, durante i quali vengono redatti e discussi quattro diversi progetti di legge, «la continuità del contenuto morale della libertà» viene riaffermata a partire dal matrimonio che «costituisce la famiglia, rende possibile ed efficiente il lavoro e stabilizza la proprietà»: con le parole di un procuratore reale, l'«atto che ha preceduto e fatto nascere il mondo» deve dare nuovi natali anche al nuovo stato sociale coloniale<sup>860</sup>.

### § 1.1.1 Disordine naturale, concubinato e maternità repubblicana.

Il dibattito sull'abolizione della schiavitù è un dibattito sul matrimonio anche a causa della diffusa convinzione che il disordine morale delle donne nere sia loro connaturato e che l'abolizione della schiavitù e la diffusione del matrimonio non possano alterare le dinamiche di dominio nelle Antille. Una strenua difesa di questa convinzione si trova in una delle più significative risposte al *Rapport* di Tocqueville, quella scritta dal presidente del consiglio coloniale della Martinica, Le Pelletier du Clary alla fine del 1839<sup>861</sup>. Obiettivo dell'amministratore coloniale è respingere tutte le proposte di Tocqueville con un raffinato ragionamento in cui il *Rapport* viene messo costantemente a confronto con le conclusioni a cui l'autore era giunto nella prima *Democrazia*. La critica di Pelletier du Clary, però, muove da una comprensione falsata del volume sugli Stati Uniti, in cui Tocqueville avrebbe «mostrato la libertà e la schiavitù che camminano insieme, senza scontrarsi, secondo i principi del più ardente repubblicanesimo, e formando, con il potere del loro concorso, la civiltà più fiorente e più felice dei tempi moderni»<sup>862</sup>. Obiettivo di

---

<sup>858</sup> PV, III, p. 240. Esprime il suo accordo anche de Sade, che in *ibid.*, p. 243 fa la seguente proposta: «potrebbe essere opportuno che il Governo si limiti ad integrare il peculio per i neri non sposati, rendendolo, al contrario, il primo fondo in caso di matrimonio».

<sup>859</sup> M. Cottias, *Un genre colonial?*, cit., p. 162; il tema sarà al centro del prossimo capitolo.

<sup>860</sup> M. Cottias, *Un genre colonial?*, cit., pp. 157-158; *Rapport du procureur du Roi de Fort-Royal, du 7 septembre 1842*, in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit., p. 573. Cfr. anche in *ibid.*, p. 586 la *Lettre de M. le curé de Saint-Denis au préfet apostolique* che dà la misura della condivisione del principio «che senza matrimonio non ci può essere moralizzazione», accettato da tutti al punto che «è inutile dimostrare».

<sup>861</sup> Le Pelletier du Clary, *Rapport fait au nom de la commission chargée de répondre à celui de M. de Tocqueville, touchant la proposition de M. de Tracy, relative aux esclaves des colonies*, Saint Pierre, Imprimerie de B. Thounens, 1839.

<sup>862</sup> Per sostenere la sua confutazione, Pelletier richiama contemporaneamente la giustificazione biblica della «maledizione paterna» di Chanaan, quella storica basata sulla constatazione dell'inciviltà dell'Africa che fa della

Pelletier è confutare quelle che, a suo parere, sono le quattro proposizioni centrali del *Rapport* di Tocqueville, vale a dire l'assenza di fondamento naturale della schiavitù dei neri, l'idea che la tratta non sia stata fonte di benessere per chi proveniva dalle «zone più barbare dell'Africa», il fatto che la condizione dello schiavo non sia migliore di quella del proletario europeo e, infine, la necessità stessa di porre fine alla schiavitù. Per mostrare il fondamento naturale della schiavitù, Pelletier richiama l'argomentazione di schiavisti americani come George Fitzhugh, per i quali schiavitù e matrimonio sono istituzioni analoghe e connesse che garantiscono l'ordine sociale: se si vuole sostenere che la schiavitù è contro natura, lo stesso si dovrebbe dire del matrimonio, ma questo non accade perché il matrimonio «in Francia è più familiare di quanto non lo sia l'istituzione della schiavitù». Non solo: a conferma della sua posizione, Pelletier sostiene anche che se ci fosse una maggiore conoscenza della schiavitù, quindi, ci si opporrebbe alla sua abolizione ancor più di quanto ci si è opposti al divorzio, «una legge di disordine» come ogni progetto di abolizione. La schiavitù, come il matrimonio, ordina il corpo sociale seguendo le linee naturali e quindi incontestabili del dominio, ma il matrimonio ha anche un'altra funzione nell'argomentazione di Pelletier, che sancisce l'incompatibilità «tra *l'Africano* e il matrimonio»<sup>863</sup>. È il passaggio della prima *Democrazia* in cui Tocqueville attribuisce ai disordini del talamo l'origine della corruzione sociale francese a fornirgli un appoggio: se i civilizzati francesi non sono in grado di rispettare l'istituzione matrimoniale come potrebbero farlo gli schiavi? In questo modo, e denunciando l'insubordinazione degli affrancati già presenti in Martinica, Pelletier può sostenere, contro Tocqueville, che solo chi non ha osservato «i costumi della razza nera» può pensare che sia possibile moralizzarla, o addirittura farlo solo rendendola libera<sup>864</sup>. Posto che la

---

schiavitù «un fatto provvidenziale che [...] resisterà sempre agli sforzi della potenza umana», e quella lockiana che fa coincidere la conquista con la legittimazione del diritto di proprietà sugli schiavi (Le Pelletier Du Clary, *cit.*, pp. 3-4); con riferimento, invece, alla legge mosaica pp. 19-20. L'argomentazione storica si trova in *ibi*, p. 7. In *ibi*, p. 4 Pelletier si appoggia anche sul discorso pronunciato da Clay al congresso degli Stati Uniti, in cui l'avvocato piantatore - che è tra gli interlocutori di Tocqueville e Beaumont durante il loro viaggio - si scaglia contro le richieste e le posizioni degli abolizionisti, che «proclamano che il colore non è niente, che le differenze organiche e caratteristiche delle due razze sono cose a cui non occorre prestare attenzione; [...] vorrebbero insegnarci a sradicare tutti i pregiudizi insiti nella nostra natura, a ricevere in seno alle nostre famiglie e alla nostra tavola l'uomo nero e l'uomo bianco sullo stesso piano e il stesse condizioni sociali!». Altrettanto significativa è la giustificazione basata sul diritto di conquista e sul concetto di proprietà ad esso legato, che Pelletier svolge in *ibi*, pp. 37-38, in cui richiama evidentemente la giustificazione lockiana della schiavitù: «sulla base del diritto dei popoli antichi [...] nel momento in cui gli Stati sono in guerra, i prigionieri erano ridotti in schiavitù [...]. Il catturato perdeva i suoi diritti civili [*de cité*]. L'uomo spariva, e non era più nient'altro che una *cosa* che da quel momento poteva essere alienata e diventare oggetto di un contratto. [...] Ridotto in schiavitù secondo la legge naturale, prima fra tutte, infine la forza, il negro fu importato come schiavo nelle colonie dal commercio metropolitano e, in virtù dell'autorizzazione del Governo francese, è stato venduto ai coloni. Questo tipo di proprietà era quindi basato su due diritti; prima sul diritto naturale, e poi sul diritto civile che lo ha sanzionato. Ragionando in questo senso, c'è una perfetta somiglianza tra proprietà metropolitana e proprietà coloniale. Se uno fosse discutibile, lo sarebbe anche l'altro. [...] I nostri diritti hanno lo stesso valore, sono tratti dalla stessa fonte, che è il possesso ottenuto con la forza o la prima occupazione, ratificata dalla legge civile».

<sup>863</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, pp. 6 e 10, corsivi nel testo. Il riferimento è all'opposizione della Chambre des pairs ai due progetti di legge sul divorzio presentati nel 1831 e nel 1833.

<sup>864</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, p. 9.

schiavitù «è la natura dell'uomo» e che la disegualianza tra bianco e nero è «l'opera della natura», quanto avvenuto a Saint-Domingue è la dimostrazione dell'incapacità dei neri di esercitare correttamente la libertà, di cui si sono serviti per cancellare la religione e il lavoro, e di apprezzare il matrimonio, che è rimasto un'eccezione a fronte del concubinato che è invece la regola<sup>865</sup>.

Affrontata la questione del concubinato naturale, Pelletier passa alla contestazione dell'assenza di potere patriarcale tra neri, e nello specifico della mancanza di autorità sulle mogli e sui figli. Il ragionamento di Pelletier su questo punto si spinge all'estremo, indicando nell'eguaglianza tra padri e figli stabilita dalla schiavitù l'apice del processo liberale di abolizione della «piissance paternelle» di stampo medievale. Da un lato, infatti, si deve riconoscere che «il negro ha nella sua capanna, come noi in casa nostra, una certa autorità sui bambini. Li corregge, li premia [...] esercita quell'autorità coniugale e paterna che sembra così preziosa agli occhi del rapporteur», e che quindi l'esercizio del potere patriarcale non solo non è negato dalla schiavitù e dall'assenza di matrimonio, ma non costituisce nemmeno una possibile via di moralizzazione o uno strumento di contrasto e di riorganizzazione dei rapporti di dominio nella società della piantagione. Dall'altro Pelletier non si spiega come «l'uomo politico del secolo» possa opporsi all'idea «nuova e liberale» di eguaglianza: volere l'eguaglianza ma escluderla nei rapporti tra padri e figli - quelli tra uomini e donne non sono oggetto di discussione - è una contraddizione secondo Pelletier, che vede nella «libertà dalle preoccupazioni della paternità» la migliore compensazione alla mancanza di diritti e speranze dello schiavo<sup>866</sup>.

L'argomentazione di Pelletier si muove tra contraddizioni difficilmente sanabili: constata l'autonomia dell'autorità patriarcale dalla sua formalizzazione giuridica e religiosa, si fa portavoce dell'eguaglianza tra padri e figli – effetto civilizzatore della schiavitù –, e sostiene la necessità di quest'ultima, che è al contempo l'esemplificazione della naturalità dei rapporti di dominio razziali e lo strumento di superamento di altre forme di subordinazione, come quella tra padri e figli. In questo modo Pelletier istituisce un nesso tra natura e società del tutto specifico, sostenendo ad esempio che l'autorità paterna di stampo medievale è l'esito di uno stato sociale disarmonico rispetto alla natura, mentre naturale è l'eguaglianza tra padri e figli stabilita dalla schiavitù – e quindi naturale è la schiavitù del nero e lo stato sociale che ne fa il principio di ordine della società. All'ordine del matrimonio, proprio della realtà metropolitana, si sostituisce quello della schiavitù nelle colonie, che così diventano paradigma della civilizzazione, a cui deve guardare

---

<sup>865</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, pp. 23 e 57.

<sup>866</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, p. 11.



anche la Francia «dove il bisogno [di civilizzazione] non manca», come mostra la condizione delle classi lavoratrici<sup>867</sup>.

Le critiche di Pelletier fanno scuola: l'anno successivo, il consiglio coloniale dell'isola di Bourbon interviene nel dibattito della Commissione de Broglie attaccando le affermazioni di Tocqueville sull'autorità coniugale e paterna contenute nel *Rapport* del 1839, a dimostrazione della stretta correlazione tra ordine sociale e matrimonio che quelle affermazioni stabiliscono. A Tocqueville, convinto che il nero desideri vedere codificata la sua autorità maritale e paterna, principio di riaffermazione di una morale umana che la schiavitù ha sospeso, gli schiavisti rispondono che non è la schiavitù ma la *natura* ad impedire «al negro, e soprattutto alla donna negra, di desiderare ciò che il legislatore o il padrone la invita a fare»: la concessione della libertà non si tradurrebbe quindi nella diffusione del matrimonio e dello sviluppo dello spirito di famiglia perché per il nero e la nera «gli oneri della famiglia sono, così come gli oneri della società, al di là della forza morale»<sup>868</sup>. Il consiglio coloniale di Bourbon afferma che nelle donne nere è insito un amore per il «cambiamento», vale a dire un disprezzo per la fedeltà coniugale, unito all'ambizione di sbiancamento che l'abolizione della schiavitù non farebbe altro che esacerbare: separando uomini e donne nere prima uniti nella piantagione «dalla comunità delle loro fatiche», le donne nere saranno libere di conseguire la loro «istintiva e irresistibile» ambizione di unirsi ai bianchi, impedendo qualsiasi progetto di moralizzazione<sup>869</sup>. Come Pelletier, il consiglio di Bourbon arriva

---

<sup>867</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, p. 49. Anche in questo caso l'analisi di Pelletier è assimilabile a quella di George Fitzhugh: entrambi intendono la difesa della schiavitù anche come critica del *free labor* e della volontà di fare dei neri la classe operaia delle colonie per mezzo dell'introduzione del salario. Lo spettacolo del proletariato europeo «che lotta senza fine contro tutte le avversità [...] privato spesso delle cose più necessarie alla vita» dovrebbe convincere chiunque della «superiorità della schiavitù sulla libertà per l'uomo a cui la fortuna non ha dato i suoi doni». Il salario non introduce, secondo Pelletier, una differenza tanto significativa nell'organizzazione del lavoro dal punto di vista della dipendenza dal padrone: la sola differenza sta nella *forma* assunta dal salario, che nella piantagione corrisponde ai vestiti, al cibo, alle cure in vecchiaia, e quindi alle necessità a cui il proletario della metropoli non riesce a provvedere con il denaro. Cfr. Le Pelletier Du Clary, *cit.*, p. 36;

<sup>868</sup> *Questions relatives a l'abolition de l'esclavage*, seconda parte, *cit.*, p. 157. Una convinzione che la Rivoluzione di Saint-Domingue ha solo scalfito. Così si esprimeva, ad esempio, Pierre Victor Malouet nel 1788 in *Mémoire sur l'affranchissement des nègres*, Neuchâtel, Paris, p. 35: «Certamente il commercio e l'impiego dei negri produce una grande licenza di costume, ma è in questa specie di uomini e nella loro costituzione che è insito il gusto per il libertinaggio. Liberi o schiavi, cristiani o idolatri, uomini e donne di colore hanno un'invincibile propensione al piacere e la facilità di indulgere in esso corrompe un gran numero di bianchi». Quasi sessant'anni dopo, un riferimento molto simile sul permanere dei neri nello stato di natura, contrapposto al matrimonio, si trova nel *Rapport du substitut du procureur du Roi du 15 février 1842*, citato in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, *cit.*, p. 571: «Il nero è voluttuoso, molle, pigro; non vuole prendersi la briga di trovare una donna adatta; trova difficile sopportare la sottomissione nella sua vita privata. Se è uno schiavo nelle sue azioni materiali, vuole essere libero, indipendente nei suoi gusti, nei suoi capricci, nei suoi desideri. Vuole vivere nello stato di natura, e il matrimonio sarebbe generalmente un peso per lui e una fonte di fastidio da cui si libera non arrendendosi agli sforzi del suo padrone».

<sup>869</sup> *Questions relatives a l'abolition de l'esclavage*, seconda parte, *cit.*, p. 158: la donna nera, a causa della disproporzione numerica tra i due sessi, ha sviluppato un «gusto naturale per il cambiamento [...] e non rinuncerebbe, attraverso il matrimonio, alla posizione che questo stato di cose le assicura». Ma cfr. anche *ibi*, p. 154 e anche, *ibi*, quarta parte, p. 578, in cui si parla del «gusto per il cambiamento di affezioni» e p. 587: «l'ostacolo che si oppone al matrimonio degli schiavi [...] è interamente dovuto all'invincibile ripugnanza che i negri, e specialmente le negre, sentono per tutto ciò che ostacola la spontaneità dei loro capricci, e per tutto ciò che impone loro doveri o sacrifici». Ma cfr.

alla conclusione che «la sottomissione dello schiavo, che M. de Tocqueville considera come un ostacolo alla sua moralizzazione, è al contrario una salvaguardia contro una maggiore corruzione o un correttivo alla sua naturale perversione». Si conferma una volta di più il timore tocquevilliano che la scelta di introdurre i correttivi morali *nella schiavitù* risponda al desiderio degli schiavisti di non porvi mai fine<sup>870</sup>.

Negli anni successivi alla chiusura della commissione de Sade, con l'intento di fornire un affresco della condizione degli schiavi e della loro predisposizione alla libertà a chi lavora alla stesura delle leggi per l'abolizione, alcuni funzionari coloniali riportano testimonianze per mezzo delle quali dimostrare che le donne nere, schiave ma anche libere, rifiuteranno sempre il matrimonio. Anche se non si tratta delle voci delle donne schiave e libere, ma di documenti il cui fine è *di governo*, essi propongono una diversa articolazione del nesso tra matrimonio, autorità e rappresentazione della donna nera per valutare le potenzialità del primo. Nella maggior parte dei casi, l'opposizione al matrimonio è presentata come esplicito rifiuto della violenza domestica e della subordinazione: alcune dicono che «il matrimonio rendeva gli uomini troppo dispotici», che «era un bene per le bianche, che [invece] se i loro mariti le picchiavano, non potevano lasciarli», descrivono il matrimonio come la fine dell'eguaglianza con gli uomini e una violazione dello «spirito di indipendenza», che fa preferire alla «sottomissione legale» la concessione di «un'autorità volontaria, che ritirano quando riconoscono troppa insistenza o quando il loro interesse le porta a rompere la catena»<sup>871</sup>. In questi documenti i funzionari coloniali non si limitano a ritrarre le donne schiave come emblema dell'indipendenza dall'autorità maschile, priva dei limiti morali che le darebbero il nome di libertà, ma impongono come suo correlato la prostituzione e il concubinato, disposizione naturale della donna nera. Il rifiuto dell'istituzione matrimoniale –

---

anche V. Schoelcher, che in *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, cit., p. 193, con l'obiettivo di dimostrare la predisposizione dei neri per la famiglia, scrive: «Non si sposano come i loro padroni, ma hanno legami dove si trova la fissità delle relazioni coniugali. Anche nello stato bestiale a cui sono condannati, il sentimento di famiglia si è sviluppato in loro a un grado molto alto. Conservano tutta l'autorità sui loro figli che è compatibile con la servitù, e onorano profondamente il padre e la madre».

<sup>870</sup> *Questions relatives à l'abolition de l'esclavage*, seconda parte, cit., pp. 153-154. Cfr. anche la *Lettre de M. le curé de Saint-Denis au préfet apostolique*, in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit., p. 586: «Lasciare il loro matrimonio alla discrezione dei padroni è non volere il loro matrimonio e, di conseguenza, non volere la moralizzazione».

<sup>871</sup> Tutte le testimonianze citate sono raccolte in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit. *Rapporto del procuratore del re di Marie-Galante, 6 settembre 1841*, in p. 579; *Rapporto del procuratore generale, 19 aprile 1842*, p. 580; *Rapporto del procuratore del Re di Saint-Paul, 20 novembre 1842*, p. 590, in cui si dice anche «Sembra che per le donne l'uguaglianza cessi con il matrimonio [...] la padrona di casa mi indicò una delle sue serve che aveva una lunga relazione con una delle sue schiave, e dalla quale erano nati quattro figli. La donna mi disse che aveva fatto tutto il possibile per farli unire legalmente, ma che la sua serve si era sempre rifiutata. Mi ha chiesto di parlarne con quella negra, cosa che ho fatto. Lo feci, e quando le dissi del mio grado lei pensò che stessi cercando di esercitare un'autorità su di lei, e con una grande aria di angoscia disse che avrebbe fatto quello che chiedevo». Un consigliere delegato in Guyana, ad esempio, scrive di aver notato che nelle piantagioni «il negro di solito prendeva una moglie solo per servizio; che la considerava come la sua serve; [...] che i legami familiari non esistevano; che il matrimonio non impediva al marito di avere concubine e che l'esempio del marito era seguito dalla moglie», e associa questa situazione alla mancanza di istruzione religiosa, *Rapporto del consigliere delegato, 24 aprile 1843*, in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit., p. 584.

coincidente con il concubinato e quindi con l'immoralità della donna nera, in una dinamica che, paradossalmente, si distingue da quella proposta da Tocqueville nella sua *Democrazia* solo perché attribuisce alla natura e non alla schiavitù l'origine di questa resistenza – diventa strumento della politica schiavista, mentre le pratiche di rifiuto della schiavitù vengono tralasciate. Queste pratiche sono peraltro difficile da ricostruire, a causa la carenza di documenti che riportino «ricordi o proclamazioni» in questo senso, come sottolineato da Arlette Gautier nel suo volume dedicato alle «sorelle di Solitude» – la *mulatresse* della Gaudalopa simbolo della lotta delle schiave – tra le poche ad aver tentato una ricostruzione storica dei modi e dei motivi di questo rifiuto<sup>872</sup>. Questa carenza obbliga a svolgere un'analisi delle cronache e delle testimonianze di altri, da cui si deduce, ad esempio, che sono soprattutto le donne schiave «a ingaggiare degli scontri verbali e fisici con i bianchi» – una differenza spesso liquidata come esito della maggiore permissività dei padroni nei loro confronti; questa ricostruzione consente di ricostruire il ruolo delle donne nell'organizzazione dei sabotaggi delle proprietà dei padroni – avvelenamento, suicidio, fuga – e nella creazione delle associazioni di mutuo aiuto tra schiavi<sup>873</sup>. Allo stesso tempo, questa indagine mette in luce i toni sospettosi tipici delle descrizioni delle azioni delle donne nelle piantagioni, spesso identificate come traditrici dei loro compagni nell'imminenza delle rivolte: la coabitazione con i bianchi in qualità di domestiche o concubine le rende, a seconda dei punti di vista, più scaltre o più inaffidabili delle schiave che lavorano nei campi di cotone e degli schiavi<sup>874</sup>. La frequenza di queste descrizioni conferma la specificità della condizione della schiava all'interno dell'economia sociale della piantagione. L'identificazione con la concubina è rilevata anche da Victor Schoelcher che riconosce la specificità della schiavitù sulle donne e la descrive istituendo un parallelismo con la situazione delle donne operaie nella metropoli. Particolarmente significativa è l'osservazione sulla diffusione dell'aborto tra le schiave contenuta in *Des colonies françaises*: come le «piccole operaie» di Lione e Parigi, anche le schiave prendono «funeste precauzioni», «mezzi conosciuti solo da loro stesse» per interrompere le gravidanze. Se dalle parole di Schoelcher traspare l'orrore per le pratiche abortive e per le conoscenze dell'uso delle piante officinali tipica dei resoconti coloniali, in cui le donne nere sono descritte come streghe, esse suggeriscono anche che la soluzione dell' «enigma» «della fecondità o della sterilità» differente tra piantagioni non va cercata nelle «influenze locali», ma nella scelta delle schiave di non mettere al mondo altri schiavi, per l'autore una forma di resistenza propria delle schiave:

---

<sup>872</sup> A. Gautier, *Les soeurs de Solitude. Femmes et esclavage aux Antilles du XVII au XIX siècle*, Presse universitaire des Rennes, Rennes, 2010, p. 198. Non si può non ricordare la complessa vicenda della liberazione di Mary Prince, partita da Antigua per Londra con i suoi padroni, raccontata da lei e Susanna Strickland, che la trascrisse, e pubblicata dall'abolizionista Thomas Pringle nel 1831 con il titolo *The History of Mary Prince*.

<sup>873</sup> A. Gautier, *Les soeurs de Solitude*, cit., p. 199.

<sup>874</sup> A. Gautier, *Les soeurs de Solitude*, cit., p. 202, in particolare la citazione del *Voyage à la Martinique* dell'amministratore coloniale Thibault de Chanvallon. Il riferimento alle associazioni si trova in *ibi*, p. 201.

«“Vale la pena nascere?” dicono queste donne sfortunate, il cui grembo dà la schiavitù insieme all’esistenza»<sup>875</sup>.

Il correlato dell’analisi sull’aborto è la critica al concubinato inteso come predisposizione naturale della donna nera. Come Tocqueville, anche Schoelcher è convinto che il matrimonio sia imprescindibile se si intende moralizzare la società coloniale e liberare la nera dal concubinato, un tema che l’autore analizza tenendo conto della funzione economica che svolge nella piantagione<sup>876</sup>: «prive di ogni conoscenza dei principi sociali», scrive Schoelcher nel 1833, le donne nere sono «incapaci di elevare la loro ragionamenti schiavi al fine morale di questa formalità» – il matrimonio – perché nascono nel disprezzo, scelte dai bianchi come amanti «come in un bazar». Il concubinato è parte integrante della struttura di dominio schiavista in forza di un circolo vizioso che solo l’abolizione della schiavitù può rompere: «il pregiudizio fa nascere il disprezzo, il disprezzo la demoralizzazione e la demoralizzazione la prostituzione; prostituzione che legittima il disprezzo, attraverso il quale si mantiene il pregiudizio. Una brutta e crudele catena di eventi dove il male è spiegato dal male»<sup>877</sup>. Chi afferma che non si può niente contro il concubinato e che le donne nere sono naturalmente portate a rifiutare il matrimonio usa una strategia argomentativa che giova ai padroni che ne traggono profitto<sup>878</sup>. Se per gli schiavisti la diffusione della prostituzione tra le nere libere è la conferma delle loro posizioni, Schoelcher la analizza sia per dimostrarne l’origine sociale, sia per focalizzare la specificità sessuata della schiavitù: la prostituzione e il concubinato sono una fonte di protezione e il mezzo più frequente di affrancamento e le donne nere, una volta libere, una via d’uscita della miseria a cui sono destinate per i miseri salari a loro corrisposti<sup>879</sup>.

Anche se la condizione delle schiave non è oggetto di una trattazione esplicita da parte di Tocqueville, essa è implicita nel riferimento costante all’autorità del marito e alla funzione morale

---

<sup>875</sup> V. Schoelcher, *De l’esclavage de noirs et de la législation colonial*, cit., p. 49 e Idem, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l’esclavage*, cit., pp. 78-79. Sulla descrizione delle pratiche abortive e mediche delle donne nelle colonie cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race*, cit., pp. 137-155.

<sup>876</sup> V. Schoelcher, *De l’esclavage et de la législation des colonies*, 1833, p. 49: «la mescolanza dei sessi produce una terribile convivenza, sulla quale i piantatori chiudono un occhio perché li arricchisce».

<sup>877</sup> V. Schoelcher, *De l’esclavage et de la législation des colonies*, 1833, p. 47 e Idem, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l’esclavage*, Pagnerre, Paris, 1842, p. 192-193. Il 29 aprile 1842 il duca de Broglie invita l’Abate Castelli a riferire nella sua Commissione sulla condizione morale e religiosa dei neri della Martinica, dove è prefetto apostolico. Interrogato sulla condotta degli affrancati nell’isola Bourbon, Castelli descrive una situazione di disordine, causata dal fatto che molte donne nere libere «devono la loro libertà al concubinaggio, e i cui figli sono gettati nella società come per caso e senza alcuna garanzia di futuro», in PV, III, p. 320. Un’ulteriore testimonianza del concubinato come strumento di affrancamento si trova in *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, cit., p. 580: «Quanto alle giovani negre, le loro madri le istruiscono fin dalla più tenera età e insegnano loro ad approfittare della loro bellezza rifiutando, fin dall’inizio, l’alleanza degli schiavi, per cercare l’alleanza degli uomini liberi, dando loro la speranza di trovare, con questi ultimi, più ricchezza e, soprattutto, uomini generosi che potranno un giorno acquistarle», 20 novembre 1841, *Rapporto del procuratore del re di Marie-Galante*.

<sup>878</sup> V. Schoelcher, *De l’esclavage et de la législation des colonies*, 1833, p. 49.

<sup>879</sup> V. Schoelcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l’esclavage*, cit., p. 193: Per i lavori di tessitura e *ménage* le donne nere libere sono tanto «mal pagate che sono obbligate a compensare ciò che manca loro con mezzi disonorevoli».

della famiglia: ponendo l'accento su queste due questioni, Tocqueville non solo rifiuta qualsiasi ipotesi sull'immoralità connaturata ai neri, ma spinge l'incompatibilità tra matrimonio e schiavitù al punto da escludere la possibilità che il primo possa mostrare la sua efficacia morale fintanto che la seconda struttura lo stato sociale coloniale. Come Schoelcher, anche Tocqueville prende le distanze dall'idea che la mancanza di unioni legittime e la diffusione del concubinato tra le donne nere sia l'esito di una loro naturale predisposizione. Suggestivo che la catena di dominio della piantagione sia l'unica adatta ai costumi dei neri vuol dire autorizzare la piena disponibilità dei corpi delle schiave, che il matrimonio invece scalzerebbe, sostituendola con la disponibilità unica al marito. Nell'argomentazione di Tocqueville la subordinazione della donna all'autorità del marito diventa la condizione morale di possibilità dello stato sociale coloniale: tolto di mezzo l'ostacolo – la schiavitù – che fa del matrimonio una pena e del concubinato una necessità, anche le donne nere possono essere davvero donne, perché legittimamente mogli e madri, e vegliare sulla qualità dell'ordine sociale. Se l'assenza di matrimonio è all'origine del disordine morale degli schiavi, introdurre il matrimonio come istanza di libertà e autorità è l'unica soluzione possibile: «non si purificano i costumi di un uomo che non può conoscere le principali attrattive dell'unione coniugale e che non vede nel matrimonio nient'altro che una schiavitù particolare in seno alla servitù»<sup>880</sup>.

Nel progetto di legge di maggioranza presentato da de Broglie nel 1843, la convergenza su questi temi è evidente: l'articolo 4 assegna alle ordinanze reali il compito di dettare le regole e le condizioni dei matrimoni tra persone non libere e i diritti dei genitori sui figli, l'articolo 5 sancisce la possibilità di acquistare beni mobili e il 6 la possibilità di trasmetterli ai figli con l'eredità. In questo modo, il progetto conferma e amplia i presupposti dell'ordinanza del 1839 e introduce i criteri di trasmissione dei beni stabiliti dal Codice Civile del 1804, la cui estensione alla popolazione bianca e a quella nera libera delle colonie è sancita dall'ordinanza del 16 brumaio (7 novembre) 1805. Nel 1842 Victor Schoelcher definisce l'estensione del Codice Civile, nello specifico degli articoli sul matrimonio, la dimostrazione dei «rozzi istinti» e del «brutale dispotismo di Bonaparte»: valida solo tra bianchi e tra neri liberi, l'estensione non tocca gli schiavi e finisce per complicare ulteriormente i rapporti tra le due razze<sup>881</sup>. Il progetto di legge della Commissione, quindi, estendendo ai non liberi i principi e gli articoli del Codice elimina solo parzialmente le barriere stabilite nel 1805, che nel frattempo vengono attaccati dalle donne

---

<sup>880</sup> *Rapport Tracy*, p. 230.

<sup>881</sup> V. Schoelcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, cit., p. 189. Sul tema J-F. Niort, *Le Code civil ou la réaction à l'œuvre en métropole et aux colonies*, in Idem (a cura di), *Du Code noir au Code civil. Jalons pour l'histoire du droit à la Guadeloupe. Perspectives comparées avec La Martinique, La Guyane et la République d'Haïti*, L'Harmattan, 2007.

francesi per il loro carattere esplicitamente patriarcale<sup>882</sup>. Il dibattito femminile sulla schiavitù tra gli anni Trenta e Quaranta si sviluppa intorno alla contestazione della subordinazione matrimoniale o all'indicazione di quest'ultima come contrappunto della schiavitù, come sostenuto da Tocqueville<sup>883</sup>. La presa di posizione delle donne francesi sulla questione della schiavitù delle colonie è estremamente frammentata e la schiavitù funge soprattutto da paradigma della subordinazione della donna in patria. In *Appel d'une femme au peuple pour l'affranchissement de la femme* e in *Ma loi d'avenir*, entrambi pubblicati nel 1833, Claire Démar richiama le parole d'ordine del dibattito abolizionista americano: pur invocando l'«emancipazione per tutti, per gli schiavi, per i proletari, per i minori, grandi e piccoli», sovrappone la condizione della donna e quella dello schiavo e indica nella servitù della gleba il modello di dominio sopravvissuto alla Rivoluzione del 1789, che infatti viene definito *aristocrazia del sesso*<sup>884</sup>. Seguendo questa stessa linea argomentativa, in base alla quale la subordinazione femminile è il nodo irrisolto della Rivoluzione francese, nella sua *Profession de foi* Jeanne Deroin scrive: «grandi eventi politici si sono susseguiti, rivoluzioni hanno scosso l'Europa, canti di gloria e di trionfo hanno risuonato in tutto l'universo. La libertà e l'uguaglianza per tutti sono state proclamate, eppure le donne sono ancora schiave degli uomini e i proletari sono ancora sotto il giogo della miseria e dell'ignoranza»<sup>885</sup>. Nel primo numero de *La femme libre* – una breve ma significativa esperienza di giornalismo interamente gestita da donne delle classi popolari parigine – pubblicato nell'agosto del 1832, Jeanne Désirée Véret ricorda che le donne sono state sempre «schiave sottomesse, o schiave in rivolta ma mai libere» e che è all'*emancipazione* che ci si deve dedicare, ad esempio rifiutando il

---

<sup>882</sup> Il testo del progetto è in PV, III, pp. 390-396 e in *Commission*, pp. 361-367. L'articolo 8 del progetto di maggioranza, ad esempio, in base al quale «il marito avrà l'amministrazione dei beni della moglie, salvo diverso accordo», cita quasi alla lettera l'articolo 1531 del Code Civil. Gli articoli più contestati del Code, emblematici dell'impianto patriarcale che instaura, sono quelli del Titolo V, in particolare il 213, che recita: «il marito è in dovere di proteggere la moglie, la moglie di obbedire al marito». Ma si vedano anche gli articoli sulla paternità. L'art. 340 recita: «La ricerca della paternità è vietata. In caso di rapimento, se il momento del rapimento si riferisce al momento del concepimento, il rapitore può, su richiesta delle parti interessate, essere dichiarato padre del bambino», mentre l'art. 341 dice che «la ricerca della maternità è consentita». Ma anche l'art. 335, che vieta il riconoscimento dei figli dei figli «nati da una relazione incestuosa o adulterina».

<sup>883</sup> L'abolizionismo francese non si compone solo di voci bianche, liberali e maschili: sono molteplici le petizioni degli operai, delle donne e dei neri e dei *mulâtres* che prendono posizione all'interno di un dibattito che, dopo l'abolizione della schiavitù nelle colonie inglesi, diventa molto ampio e variegato: La mole di documenti raccolti da Nelly Schmidt in *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies: 1820-1851* consente di misurare la diversità delle prese di posizione contro la schiavitù.

<sup>884</sup> C. Démar, *Ma loi d'avenir*, Parigi, 1834, pp. 55-57. La definizione della donna come schiava dell'uomo percorre entrambi i testi, cfr. in particolare *Appel d'une femme au peuple pour l'affranchissement de la femme*, in *ibid.*, p. 66: «l'individuo sociale completo è l'uomo e la donna; tuttavia, siamo le schiave degli uomini, di cui siamo madri, sorelle e mogli, ma di cui non vogliamo più essere le più umili serve, perché sentiamo chiaramente che siamo nate libere come l'uomo. I nostri diritti, tolti dalla giustizia brutale, dalla spada, vogliamo riprenderceli con la giustizia-donna [justice-femme]». Tra le occorrenze dell'espressione «aristocrazia del sesso», spesso accostata all'«aristocrazia della pelle», si veda a esempio *Gazette des femmes*, Imprimerie de Ducassois, 1836, pp. 172-173.

<sup>885</sup> J. Deroin, *Profession de foi de Melle Jenny de Roin*, in M. Riot-Scarcey (a cura di), *De la liberté des femmes: Lettre des dames au Globe (1831-1832)*, Côté Femmes, 1992, p. 116-139. Sulla figura di Deroin cfr. anche Eadem, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Albin Michel, Parigi, 1994, pp. 44 e ss e *ibid.*, p. 68, in cui è riportato un altro passaggio della *Profession de foi* in cui Deroin scrive che «almeno lo schiavo può sperare di affrancarsi, la morte sola libera la sposa».

matrimonio con uomini incapaci di accettare l'eguaglianza delle donne e di mettere in discussione le relazioni politiche e sociali a partire da questo riconoscimento<sup>886</sup>. Démar, Deroin e Véret, vicine ai circoli saintsimoniani, danno il via ad esperienze di giornalismo autonomo femminile in cui la nascente scienza sociale viene sottoposta a una tensione interna, in nome della critica ai privilegi maschili che caratterizzano la teoria socialista dell'epoca – soprattutto quella di Proudhon ed Enfantin<sup>887</sup>: *schiavitù* definisce la condizione femminile ed *emancipazione* la liberazione da essa, necessaria alla trasformazione complessiva dei rapporti di dominio nel contesto metropolitano, e tuttavia, al di fuori di sporadici riferimenti, la condizione degli schiavi e soprattutto delle schiave non sono oggetto di analisi<sup>888</sup>.

A dare una voce femminile al discorso che unisce abolizione della schiavitù e maternità repubblicana sono le firmatarie della *Pétition des dames de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage* del 1847, che giustificano la loro presa di posizione pubblica perché *solo morale* e in nessun modo politica e sociale. Se le saintsimoniane mancano di riconoscere la specificità della schiavitù dei neri nelle Antille per focalizzarsi sull'oppressione delle donne, soprattutto proletarie, le dame di Parigi richiamano proprio l'ideale patriarcale della donna madre e moglie per chiedere con urgenza la fine della schiavitù. Oltre a ricorrere allo stesso strumento – la petizione<sup>889</sup> – il testo ha la medesima “forma” degli appelli pubblicati dieci anni prima dalla *Female Anti-Slavery Society* e dalle donne inglesi mobilitatesi contro la schiavitù, ma la differenza sta nel contenuto. Il testo si focalizza sulla questione morale sollevata dalla schiavitù, di fronte alla quale le donne non possono non prendere posizione proprio in nome del ruolo sociale: «anche se *le donne non devono in nessun modo prendere parte agli affari politici*, è senza dubbio permesso loro intervenire in una questione di religione e di umanità. [...] Che ci sia dunque permesso sollevare la voce in favore [...] della donna schiava nelle nostre colonie»<sup>890</sup>. Al centro della petizione c'è la privazione della

---

<sup>886</sup> *La femme libre*, N. 1, in *Apostolat des femmes*, p. 3.

<sup>887</sup> Sul tema cfr. la *Lettre a Proudhon*, scritta da Jeanne Deroin nel 1849, in cui risponde al leader socialista rifiutando il motto patriarcale «ménagère ou courtisane» con cui lui e le personalità di spicco del movimento socialista hanno circoscritto il raggio di possibilità delle donne, in *L'opinion des femmes*, 1/1849, p. 7; cfr. anche i due volumi scritti da Jenny P. d'Héricourt nel 1860, *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes*. Sul tema cfr. M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit; G. Fraisse, *Dalla destinazione al destino*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L'ottocento*, Laterza, Bari, 2020, pp. 109-111 e V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, Viella, Roma, 2021, pp. 95-105.

<sup>888</sup> Sull'eco – debole – dell'abolizionismo americano nei giornali femministi francesi cfr. C. G. Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century*, University of New York, Albany, 1984, pp. 102-105.

<sup>889</sup> Per la difesa del diritto di petizione si ricorda A. Grimké, *Letters*, pp. 111-112. Sull'uso della petizione, ad esempio nella *Gazette des femmes*, cfr. M-L. Puech, *Une supercherie littéraire: le véritable rédacteur de la Gazette des Femmes - 1836-1838*, in *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle*, 153/1935, pp. 303-312. Nella petizione delle dame di Parigi c'è, inoltre, una citazione quasi letterale dell'*Appeal to the women of nominally free states* di Angelina Grimké, cit., p. 23.

<sup>890</sup> *Pétition des dames de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage*, 1847, in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, cit., pp. 873-875: p. 873, corsivi miei. Il riferimento alle donne inglesi è esplicito in *ibidem*, nello specifico alla petizione delle donne inglesi del 1838 contro la schiavitù, presentata alla Regina Vittoria e firmata, sembra, da oltre settecentomila donne, un numero ben maggiore di quelle che si mobilitano in Francia negli stessi anni, preceduta da un'altra petizione, quella del 1834, firmata da 298785 donne e scritta da Anne Knight. L'abolizionismo

femminilità come effetto della schiavitù: l'indifferenziazione sessuale del lavoro nella piantagione, l'impossibilità di essere chiamata con il «nome di moglie, il più elevato e il più santo per la donna dopo quello di cristiana», di essere davvero madre perché i figli vengono venduti non appena hanno «un valore sul mercato», fanno sì che «a malapena le si possa dare ancora *il nome di donna*»<sup>891</sup>. A negare sostanzialmente il nome di donna è il fatto di essere oggetto di un duplice rapporto proprietario: chiedendosi «che ne è della donna che appartiene al padrone prima di *appartenere* a suo marito?», le dame di Parigi mettono in campo, contro la schiavitù, proprio quella definizione di donna che le operaie e le lavandaie saintsimoniane rifiutano perché condanna la donna alla schiavitù. A differenza di quanto accade negli stessi anni con gli scritti di Sarah e Angelina Grimké, nelle parole delle dame di Parigi non c'è traccia dell'analogia tra condizione giuridica della donna e dello schiavo che permette di sovvertire entrambe; al centro della petizione c'è, invece, l'incompatibilità tra matrimonio e schiavitù e la riaffermazione della capacità del primo di destituire la catena di autorità sociale che alimenta la seconda. Le dame di Parigi, quindi, nel riconoscere la durezza della schiavitù per la donna, identificano nell'istituzione matrimoniale e nella gerarchia che stabilisce il contrappunto all'autorità del padrone, la relazione che restituisce alla nera il nome di donna<sup>892</sup>.

Questa presa di posizione segna un arretramento rispetto alle prese di posizione di donne come Madame de Staël e Olympe de Gouges che, in corrispondenza al fermento rivoluzionario, hanno unito alla critica all'istituzione particolare la messa in discussione della condizione femminile e dell'esclusione delle donne dalla cittadinanza<sup>893</sup>. Più che di un passo indietro, la petizione delle

---

femminile inglese, d'altronde, prende le sembianze di un vero e proprio movimento già nel 1825 con la formazione della *Birmingham Ladies Society for the Relief of Negro Slaves*, fondata da Lucy Townsend, Elizabeth Heyrick, Mary Lloyd, Sarah Wedgwood, Sophia Sturge; già alla fine del Seicento alcune figure femminili aristocratiche discutono di schiavitù con riferimento alla conquista inglese dell'India, come Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762), legata a Mary Astell. Sul tema M. Jones, *The mobilisation of public opinion against the slave trade and slavery: Popular abolitionism in national and regional politics. 1787-1838*, University of York, 1998. Altrettanto significativo è il celebre romanzo di Aphra Behn (1640-1689) *Oroonoko*, pubblicato nel 1688 e poi tradotto in francese, in cui Behn racconta la vicenda di un uomo e di una donna che, per fuggire al sovrano che vuole sposare la seconda, scelgono la schiavitù e vengono venduti in Suriname, nuova colonia inglese, dove la giovane è oggetto delle attenzioni del vicegovernatore e il giovane si mette a capo di una rivolta di schiavi. Il romanzo di Behn, oltre ad essere uno dei primi della letteratura inglese, è anche il modello dei e delle francesi, a partire da Duras con il suo *Ourika* fino, ovviamente, a Beaumont con *Marie*.

<sup>891</sup> *Pétition des dames de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage*, cit., pp. 873-874, corsivi miei.

<sup>892</sup> La petizione delle dame di Parigi è tra le ultime consegnate alle Camere prima che l'abolizione della schiavitù diventi effettiva con rivoluzione del febbraio del 1848, dopo la quale il suffragio universale maschile ridefinisce gli equilibri tra sessi in colonia come in madrepatria e apre una nuova fase nella definizione dei caratteri e dei comportamenti delle donne nere, a partire dal dibattito sulla cosiddetta *matrifocalité*. Sul tema cfr. M. Cottias, *Un genre colonial?* e M. Cottias; A. Fitte-Duval, *Femme, Famille et Politique Dans Les Antilles Françaises de 1828 a nos Jours*; F. Gracchus, *Les lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines. Pour une généalogie du concept de matrifocalité*, Thèse de doctorat, Université de Paris VII, 1978 e K. Gyssels, *Filles de solitude. Essai sur l'identité antillaise dans l'œuvre de Simon et d'André Schwarz-Bart*, Thèse de doctorat en Lettres modernes, Université de Cergy-Pontoise, 2013, il capitolo 3 in particolare.

<sup>893</sup> La vicenda biografica e politica del padre di Madame de Staël, il ministro delle finanze di Luigi XVI Jacques Necker, le consente di confrontarsi direttamente con la rivoluzione di Saint-Domingue, tanto che la sua produzione letteraria si apre e si chiude con la critica abolizionista alla schiavitù. Oltre al racconto *Mirza ou lettre d'un voyageur*, scritto nel 1786, la questione è trattata anche in *Histoire de Pauline* (1795), in cui Madame de Staël propone il



dame di Parigi è il segno del diffondersi, anche tra le donne francesi, del registro della maternità repubblicana come contraltare della schiavitù, un registro che Tocqueville contribuisce a rafforzare esaltandone la capacità di rivoluzionare l'ordine sociale a partire da una forma specifica di libertà. Inoltre, tanto l'affermarsi di questa prospettiva quanto la critica alla schiavitù matrimoniale avanzata dalle donne vicine ai circoli sansimoniani sono il segno della trasformazione di orizzonte imposta dal Codice Napoleonico, che sancisce la chiusura della fase rivoluzionaria anche rispetto alla posizione politica e sociale delle donne; come osservato da Karen Offen, «gli sfoghi della retorica femminista, in particolare negli anni 1830 e 1840, dai primi romanzi di George Sand alle opere delle donne di Saint-Simon e di Flora Tristan – [...] pieni di invocazioni della schiavitù delle donne nel matrimonio» è la reazione al «rovesciamento della legge sul divorzio nel 1816 ristabili di fatto la “schiavitù” delle mogli»<sup>894</sup>. Il confronto con la posizione delle donne de *La femme libre*, quindi, mostra l'esistenza di una divaricazione argomentativa nella fase culminante dell'abolizionismo, tra esaltazione della differenza sessuale e il suo rifiuto, due proposte contrapposte che escludono una presa di posizione in grado di discutere complessivamente la condizione delle donne nere.

## § 1.2. Ordine religioso e politica coloniale: poligamia e apostasia in Algeria.

Con l'obiettivo di dimostrare la naturalità del rapporto di dominio che Tocqueville e gli abolizionisti intendono rovesciare, Pelletier scrive che è lo stesso Tocqueville a sostenere che la fusione tra razze è impossibile, che la *mixité* è «contro i decreti della natura che [...] tende, nella

---

parallelismo tra condizione della donna e dello schiavo, in cui Pauline, data in sposa a dodici anni a un proprietario di schiavi da un altro «gioca il ruolo di una schiava indifesa, passata da un maschio dominante all'altro per servire interessi economici illegittimi in una società coloniale» (D. Y. Kadish, *Patriarchy and Abolition: Germaine de Staël*, in Eadem, *Fathers, Daughters, and Slaves: Women Writers and French Colonial Slavery*, Liverpool University Press, 2012, pp. 31-55: p. 39). Il titolo dell'opera dell'86 richiama quello della *pièce* teatrale scritta da Olympe de Gouges nel 1784 *Zamore et Mirza, ou l'heureux naufrage*, la cui messa in scena nel 1788 viene bloccata per le pressioni dei commercianti coloniali. Kadish fa notare che al centro della critica di de Staël c'è la messa in discussione dell'autorità paterna e delle sue trasformazioni nei secoli, con riferimento biografico alla figura di Necker, e che «le famiglie sono emblematiche di altre organizzazioni sociali, siano esse colonie o nazioni. [...] chiaramente, Staël considerava questi racconti come dichiarazioni tempestive sulla politica coloniale e non solo, come una lettura superficiale potrebbe suggerire, come storie d'amore ambientate ai tropici», in *ibi*, p. 35. Cfr. anche C. L. Miller, *Madame de Staël, Mirza, and Pauline: Atlantic Memories*, in Idem, *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, 2008 e F. M. D. Daquin, *Slavery and feminism in the writings of Madame de Staël*, PhD Thesis, James Cook University, 2020, in particolare il capitolo 7. Come De Gouges e de Stael, molte altre donne che scrivono contro la schiavitù a cavallo tra Sette e Ottocento scelgono la letteratura per esprimere la loro posizione, come fa anche Beaumont su loro esempio. Tra queste bisogna ricordare almeno Charlotte Dard, autrice de *La Chaumière africaine* (1824), la già citata Claire de Duras, il cui romanzo *Ourika* (1823) è il primo che tratta la questione della differenza razziale e dei suoi effetti - oltre ad essere uno dei principali modelli di Beaumont, e Marceline Desbordes-Valmore.

<sup>894</sup> K. Offen, *How (and Why) the Analogy of Marriage with Slavery Provided the Springboard for Women's Rights Demands in France*, Proceedings of the Third Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University, *Sisterhood and Slavery: Transatlantic Antislavery and Women's Rights*, p. 8.

sua marcia invariabile, a mantenere la purezza e non a favorire il *mélange* delle specie»<sup>895</sup>. L'abolizione, allora, è «un appuntamento con l'abisso», un atto di disordine contrario alla provvidenza con cui si pretende di cancellare le «diseguaglianze primitive, che sono opera della natura stessa, [che] portano necessariamente a quelle che si incontrano nella società»<sup>896</sup>. Lungi dall'aderire a questa argomentazione basata sulla biologia, la riflessione di Tocqueville e Beaumont sul rapporto con la popolazione algerina riconduce l'impossibilità della *mixité* al disordine religioso della popolazione algerina: l'organizzazione della colonizzazione e il suo futuro si giocano nell'articolazione tra ordine sessuale e ordine sociale, che la religione musulmana nega autorizzando la poligamia e la proprietà comune.

La colonizzazione dell'Algeria è problematica sin dal primo momento: da «passeggiata militare», si trasforma in una logorante guerra ventennale, in cui le forze militari francesi si trovano a confronto con la pervicace e inaspettata resistenza algerina guidata da Abd el-Kader e poi da Bou Maza<sup>897</sup>. Dopo la presa di Algeri dell'8 luglio 1830, storia coloniale e storia metropolitana subiscono rapide accelerazioni: mentre il potere militare deve fare i conti con i saccheggi della città algerina, Carlo X cede alle barricate e l'ala liberale impone la candidatura al trono di Luigi Filippo di Orléans. La storia della colonizzazione dell'Algeria è anche la storia della monarchia di luglio non solo dal punto di vista della coincidenza storica, ma anche sotto l'aspetto della vicenda politica in cui Tocqueville e Beaumont si trovano immersi. Dopo diciassette anni la guerra si conclude con «la pace più profonda»: la «sottomissione è ovunque», anche se differenziata, ed è ora il momento di decidere il modo – o meglio, i modi – in cui la Francia eserciterà il suo dominio sul territorio algerino<sup>898</sup>. In altre parole, bisogna fare i conti con gli errori e i problemi della colonizzazione e della dominazione in Algeria, denunciati da Tocqueville e Beaumont sin dall'inizio dell'impresa coloniale e rimasti irrisolti. È nel punto di convergenza tra l'enunciazione dei problemi e l'individuazione dei criteri della corretta colonizzazione che il nesso tra famiglia, lavoro e proprietà assume centralità, presentandosi come condizione della prosperità della colonia. Tocqueville e Beaumont dedicano un numero considerevole di scritti alla questione algerina nel corso degli anni, attraverso i quali è possibile ripercorrere le vicende della guerra e i dibattiti su di essa. Per quanto concerne il tema in oggetto, ad essere rilevanti sono soprattutto le due brevi *Lettres sur l'Algerie*, pubblicate da Tocqueville nel 1837 e le note

---

<sup>895</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, p. 57. Come già sottolineato nel capitolo 2, su questo tema si consuma lo scontro tra Tocqueville e il suo pupillo, Joseph Arthur de Gobineau, il cui *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane* (1853) ruota anche intorno al rifiuto del *mélange*.

<sup>896</sup> Le Pelletier Du Clary, *cit.*, pp. 33, 57.

<sup>897</sup> Lettera di Kergorlay a Tocqueville, 22 giugno 1830, *Oeuvres Complètes*, Vol. XIII, 1, p. 190. Il volume di Letterio offre una precisa ricostruzione di questi passaggi della guerra in Algeria a partire dalle lettere tra Tocqueville e il cugino Kergorlay, in prima linea nella conquista di Algeri: è a questa ricostruzione che si fa riferimento in questa sede.

<sup>898</sup> *RI*, p. 801.

prese nel corso del primo viaggio dei due in Algeria nel 1841, raccolte da Tocqueville nel *Travail sur l'Algérie* – il primo tentativo di fornire indicazioni per un intervento politico sulla colonia che si concretizza nella costituzione, nel gennaio 1842, della *Commissione per la colonizzazione dell'Algeria* di cui fa parte Beaumont<sup>899</sup>.

La questione della *mixité* e il suo legame con l'organizzazione della colonizzazione è interrelata alla definizione dell'obiettivo dell'impresa coloniale: la Francia non deve dare i natali a un popolo nuovo con le sue leggi e i suoi costumi, ma creare le condizioni per «l'estensione della Francia stessa al di là del Mediterraneo», trasferendo e facendo prosperare «in Africa una popolazione simile in tutto e per tutto a noi»<sup>900</sup>. Il viaggio in Algeria del 1841 convince Tocqueville della necessità di concentrarsi sulla sostanza – sull'*esprit* – dello stato politico, anche a costo di rinunciare alla forma: per fare della colonia «un'immagine perfetta della patria» bisogna rinunciare a seguire rigidamente i modelli e guardare alla specificità della condizione algerina per riconoscere la necessità di ricorrere alle armi e ai «poteri eccezionali» propri di ogni impresa coloniale. Si devono creare le condizioni per lo sviluppo di una popolazione coloniale a cui siano garantite la libertà individuale e la messa a valore del proprio capitale<sup>901</sup>. Questo significa pensare colonizzazione e dominio congiuntamente, come processi interdipendenti e ugualmente necessari al benessere della madrepatria, e dare il via a un «grand travail gouvernemental» il cui obiettivo non è, però, spazzare via l'organizzazione sociale nomadica e sostituirla con la struttura amministrativa della madrepatria, ma separare popoli i cui costumi sono incompatibili<sup>902</sup>.

---

<sup>899</sup> La risposta a Bugeaud è pubblicata sotto forma di articoli sul *Siècle* tra il 26 novembre e l'11 dicembre 1842, per poi essere pubblicata unitariamente nel 1843 da Libraire de Paulin con il titolo *État de la question d'Afrique, réponse à la brochure de M. le général Bugeaud intitulée: "L'Algérie"*.

<sup>900</sup> *RI*, p. 840. Per riuscire nell'obiettivo, la Francia deve guardare agli effetti dei due principali modelli di conquista, quello inglese basato sul governo e la dipendenza dei conquistati, e quello *européo*, che implica invece «di rimpiazzare gli antichi abitanti per mezzo della razza conquistatrice» e valutare l'opzione romana, che implica l'azione congiunta dei due modelli, cfr. *T*, p. 694.

<sup>901</sup> Tocqueville e Beaumont mettono in luce tutti i limiti dell'azione del governo centrale in Algeria, richiamando le tesi espresse dal primo nel 1833 e riconoscendo, quindi, il permanere della tendenza all'accentramento amministrativo su entrambe le sponde del Mediterraneo; la centralizzazione del potere coloniale nelle mani del ministro della guerra a Parigi e del Governatore generale ad Algeri ha l'effetto di disincentivare lo sviluppo del potere municipale che ha permesso alle colonie americane di sviluppare la loro capacità di autogoverno, ma anche di rendere insicuro l'accesso alla proprietà, la quale è «ogni giorno in pericolo per l'abuso e il modo dell'espropriazione forza in nome dell'utilità pubblica», e di non garantire assicurazione all'esercizio della libertà personale da parte dei coloni *Travail*, pp. 751 e 755, ma anche pp. 731 e ss.

<sup>902</sup> *Seconda lettera*, p. 57; *Travail*, p. 695: «La colonizzazione senza dominio sarà sempre un'opera incompleta e precaria, a mio avviso. Se abbandoniamo gli arabi a se stessi e permettiamo loro di costruire un potere adeguato alle nostre spalle, il nostro stabilimento in Africa non ha futuro. Il dominio è il mezzo necessario che dobbiamo utilizzare per il possesso tranquillo della costa e la colonizzazione di una parte del territorio, vero e serio obiettivo dei nostri sforzi». Questa convinzione rimane immutata negli anni: dopo la ribellione dei Sepoy, il 27 novembre 1857 Tocqueville ricorda a Lord Hatheron di aver lavorato per anni a un'opera sull'India - a cui ha rinunciato per l'impossibilità di recarsi sul posto - e che gli anni di studio l'hanno convinto che il dominio inglese sulla popolazione indù sia stato manchevole dal punto di vista della strategia e dei principi, perché ci si è limitati a «prendere il posto dei governi indigeni e ad usare gli stessi mezzi con più equità, gentilezza e intelligenza» - a dominarli, quindi, senza mai colonizzarli davvero, in *OC*, Vol. VII, p. 423. In *ibi*, p. 422 scrive: «le vostre tragedie in India hanno suscitato una vera emozione tra le mura di Tocqueville. Comunque, non ho mai dubitato un momento del vostro trionfo, che è quello del cristianesimo e della civiltà».

La famiglia è uno degli strumenti di questo grande lavoro governamentale, e sono essenzialmente due le questioni in cui interviene per definire l'efficacia della colonizzazione: la prima è relativa al rapporto tra colonizzatori e colonizzati, la seconda al controllo dei flussi migratori verso la colonia. È rispetto alla prima questione che il tema della *mixité* si impone come riflessione sul governo dei colonizzati. Nella *Seconda lettera* del 1837, dopo aver fornito una descrizione delle abitudini sociali delle «due grandi razze» che abitano l'Algeria – Cabili e Arabi – e dopo aver predisposto gli elementi principali di programmi specifici di «radicale mutazione antropologica» che devono basarsi rispettivamente sulla dinamica di scambio commerciale, sul lavoro e sull'equità civile e sulle questioni politiche e religiose, Tocqueville conclude la lettera dicendosi certo che, nel giro di qualche decennio, si sarebbe stabilito un legame tanto forte da fare di francesi e arabi «un solo popolo»<sup>903</sup>. Il tema della fusione è circoscritto a questo passaggio della lettera: nonostante l'ampia discussione nella Francia dell'epoca sulla prostituzione delle donne algerine e sulla loro sessualità dai tratti maschili – il cui scopo è descrivere i rapporti sociali algerini come disarmonici rispetto all'ordine naturale dei sessi e giustificare la colonizzazione come principio di armonia sessuale e sociale – Tocqueville non aderisce a questo quadro discorsivo e l'idea di una fusione letterale tra razze, tanto centrale nel definire i possibili rapporti tra neri e bianchi degli Stati Uniti, non viene mai approfondita<sup>904</sup>.

Tocqueville si concentra su una questione parallela, che spiega l'abbandono della prospettiva della fusione: nella prima pagina del quaderno di viaggio in Algeria del 1841 l'autore stabilisce la consequenzialità tra tirannide, poligamia, assenza di vita pubblica, che si riflette nel modo in cui le città sono costruite: «l'architettura rappresenta i bisogni e i costumi [...] lo stato sociale e politico delle popolazioni musulmane e orientali: la poligamia, il sequestro delle donne, la totale

---

<sup>903</sup> D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 54; *Seconda lettera*, p. 58. Sulle descrizioni di Cabili e Arabi, *Seconda lettera*, pp. 51 e ss. L'unico riferimento in questo senso si trova nella conclusione della *Prima lettera*, quando, descrivendo le tattiche di governo dei Turchi, Tocqueville ricorda che i soldati erano soliti sposare le donne arabe e avere dei figli, i *coulouglis* che, come i *mulâtres* negli Stati Uniti «formavano una razza distinta dalle altre due», a cui i Turchi concessero «una posizione preponderante, che li legava al governo e separava i loro interessi da quelli del resto dei governati», trasformandoli in «una popolazione amichevole nelle città in cui erano nati, su cui si poteva contare» - una posizione non dissimile da quella che Guillemin auspica per i *mulâtres* in America. I matrimoni misti tra militari e donne arabe erano tuttavia una realtà, come ha mostrato Christelle Teraud, *Prendre femme dans les colonies* in *L'Histoire*, Vol. 34, 2009: «Negli anni 1830-1860, diversi ufficiali e sottufficiali francesi e alcuni funzionari o rappresentanti dello Stato sposarono così donne di fede ebraica o musulmana. Possiamo citare gli ufficiali degli uffici arabi Claude Marie Marmier, promosso a maggiore generale nel 1870; Pierre Albert Dargent, sposato con una donna del Beni Toufout, che divenne generale di divisione nel 1871; François de Neveu, ufficiale degli uffici arabi dal 1845, Arabophile e Berberophile, sposato con Balleia Bent Abdallah Khodja, che ha trascorso tutta la sua carriera militare in Algeria. [...] Péliissier de Reynaud, politecnico e ufficiale fourierista, sostenne nel 1836, per promuovere l'integrazione dei francesi nei territori conquistati, la generalizzazione dei matrimoni misti. Secondo lui, una vera "fusione" delle comunità dovrebbe consentire l'emergere di un nuovo popolo e garantire così la sostenibilità della presenza francese all'estero. Ciò che il generale Yusuf, personaggio pittoresco della conquista dell'Algeria, traduce in queste parole: "il Paese può prosperare solo attraverso contatti regolari e l'attrito reciproco tra elemento europeo e indigeno" (Intervention au conseil général en octobre 1861)».

<sup>904</sup> C. Teraud, *La prostitution coloniale: Algérie, Tunisie, Maroc*, Payot, Paris, 2003. Elsa Dorlin si è occupata del tema nel già citato *La matrice de la race*.

assenza di vita pubblica, un governo tirannico e ombroso che obbliga a nascondere la vita e rigetta tutti gli affetti del cuore all'interno della famiglia»<sup>905</sup>. Come nel caso dei nativi americani – e coerentemente con le indicazioni di Montesquieu, che alla poligamia nei paesi *caldi* dedica il libro XVI de *Lo spirito delle leggi*, facendo riferimento proprio all'Algeria – l'opposizione monogamia/poligamia è sovrapponibile a quella tra governo civile e governo tirannico, alla mancanza di equilibrio e di scambio tra sfera privata e sfera pubblica: il modello tirannico del potere dei Turchi Ottomani ha compresso la seconda, in cui si dovrebbero sviluppare l'interesse particolare e lo scambio sociale e politico, all'interno della sfera familiare poligama. Il tema viene richiamato da Tocqueville nella conversazione con Saint-Saveur, il capitano del battello che lo porta a Philippeville a fine maggio del 1841: interrogato sulla condizione delle donne e sulla poligamia, Saint-Saveur indica nella bellezza il criterio del comportamento degli arabi nei confronti delle donne – «assai dolce quando sono belle. Le brutte lavorano quasi come bestie da soma» – e stabilisce una diretta correlazione tra la diffusione della poligamia e l'omosessualità tra gli uomini che rimangono senza donne a loro disposizione<sup>906</sup>. Questa rappresentazione degli effetti morali della legge coranica è diffusa già prima dell'inizio della colonizzazione francese, e se il riferimento principale rimane Montesquieu, altrettanto significativo è il corposo studio della scrittrice francese Fanny Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les mœurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828). Il dominio ottomano nella regione di Algeri è stato caratterizzato dalla diffusione di un alto grado di disprezzo nei confronti delle donne, la cui schiavitù viene paragonata alla libertà delle donne francesi dell'epoca: «si trovano tutti i vizi dello stato selvaggio uniti a quelli prodotti dal lusso e dalla pigrizia. La gelosia, la diffidenza, e si può dire la ferocia del sesso forte sul più debole, sono portate agli estremi: là, ovunque, la donna è schiava; è schiava nella stanza più miserabile come nelle case più ricche; è schiava dal primo giorno della sua vita fino al suo ultimo respiro. E come in tutti i luoghi dove regna il maomettanismo, gli uomini credono che le donne siano create per i loro piaceri, appena cessano di contribuirvi, cadono nell'ultima degradazione»<sup>907</sup>. Nel contesto di uno studio che intende stabilire quale possa essere l'influenza delle donne sui costumi e i destini delle nazioni attraverso

---

<sup>905</sup> *Voyage 1841*, p. 660. La stessa violenza e gli imprigionamenti delle donne e dei bambini sono invece giustificati come parte integrante del «diritto di guerra» che la Francia muove alla popolazione algerina, in *Travail*, pp. 704-705: «D'altra parte, ho spesso sentito in Francia uomini che rispetto, ma con i quali non sono d'accordo, trovare sbagliato che bruciamo raccolti, svuotiamo silos e infine sequestriamo uomini, donne e bambini disarmati. Queste, a mio avviso, sono necessità sfortunate, ma a cui è obbligato a sottomettersi chiunque voglia fare la guerra agli arabi. E, se devo dire la mia, questi atti non mi ribellano più di, o anche tanto, molti altri che il diritto di guerra chiaramente autorizza e che si sono verificati in tutte le guerre d'Europa. [...] Se non bruciamo i raccolti in Europa è perché in generale facciamo la guerra ai governi e non ai popoli; e prendiamo prigionieri solo soldati è perché gli eserciti tengono duro e le popolazioni civili non scappano alla conquista».

<sup>906</sup> *Voyage 1841*, p. 683.

<sup>907</sup> F. Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les mœurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828), Imprimerie de Selligie, 1831, Vol. 2, pp. 17-18.

un'indagine storica, religiosa e geografica comparata e dimostrare che «questa influenza è benefica o dannosa secondo le loro virtù o i loro vizi, e che queste virtù o questi vizi nascono o dipendono in gran parte dalla religione, dalle leggi e dalle istituzioni che elevano o degradano i sentimenti e la sorte delle donne», i capitoli sugli effetti della religione coranica e del dominio ottomano sulle donne servono a mostrare la loro incompatibilità con il compito a cui sono naturalmente destinate, la purificazione del marito e dei figli<sup>908</sup>. Obbligate dalla poligamia ad esercitare la loro influenza nell'«impero dell'amore» e a coltivare «la facilità dei costumi, così raramente compatibile con le virtù e i talenti», le donne musulmane sono state private della purezza e della possibilità di correggere gli eccessi dell'impero ottomano stesso<sup>909</sup>: «impedendo l'eguaglianza nel matrimonio» la religione musulmana priva le donne della dignità che le caratterizza quando il loro «stato civile [...] è elevato vicino a quello degli uomini, e quando esse raddoppiano la forza e la grandezza della società con la loro educazione», riducendole a «miserabili oggetti dei capricci e della tirannia degli uomini», che coltivano la licenziosità morale e influiscono negativamente sui costumi perché private di ogni legame con la vita sociale<sup>910</sup>.

Tocqueville mette al lavoro questi termini nel contesto della colonizzazione: ordine sessuale e ordine sociale non trovano posto in Algeria, dove la legge coranica – a cui Tocqueville dedica uno studio tanto approfondito quanto parziale – è un ostacolo alla colonizzazione perché detta i principi politici e religiosi della vita degli arabi<sup>911</sup>. Nella «passionale» religione coranica

---

<sup>908</sup> F. Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les mœurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828), cit., Vol 2, p. 96 e Vol. 1, p. 218.

<sup>909</sup> F. Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les mœurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828), cit., Vol. 1, p. 218 e 2.

<sup>910</sup> F. Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les mœurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828), cit., Vol. 2, pp. 96-97. Il confronto è con i costumi indiani, nativi americani e africani: «Infatti, come cristiane e donne libere, vediamo [le donne] legate ai loro doveri dalla religione e dall'amore, adempiendo a questi doveri con zelo, fedeltà e devozione, e, dal trono alle classi più basse della società, contribuendo come sovrane, mogli e madri alla felicità e alla prosperità del loro paese. [...] in India, l'infelice e disgustosa compagna del paria non può né addolcire la misera sorte, né migliorare la grossolana morale del marito; mentre le seducenti bayadères, sacerdotesse degli dei e della voluttà, riescono fin troppo bene a mantenere indegne superstizioni e a favorire la corruzione generale. Nella capanna del feroce africano, del selvaggio e stupido americano, quale influenza potrebbero avere su di loro le donne, che credono esistere solo per servire e soffrire, e che non osano nemmeno alzare gli occhi verso i loro padroni!», *ibidem*.

<sup>911</sup> Tocqueville approfondisce la lettura del Corano tra il 1838 e il 1839, leggendone la traduzione pubblicata da Savary in francese nel 1783; nel corso del primo viaggio in Algeria il docente di arabo Sacy gli dice che la traduzione di Savry «è elegante e infedele», in *Voyage 1841*, p. 675. Le note sul Corano sono raccolte in edizione digitale per la collezione *Les classiques des sciences sociales*, a partire dall'edizione curata da Jean-Louis Benoît nel 2007 e pubblicata con il titolo *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions, introduits et commentés*, Les Éditions Bayard, Paris. La prima parte delle note è costituita da un elenco di temi trattati nel Corano, con indicati i capitoli del testo sacro; le parti dedicate alla condizione della donna, al divorzio, all'adulterio e alla poligamia sono tutte riportate. Parte delle considerazioni sulla religione musulmana sono contenute nelle lettere inviate al cugino Kergolay, come quella del 21 marzo 1838 da cui sono tratte le citazioni, riprese da D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., pp. 60-61, che approfondisce anche la questione della lettura tocquevilliana del Corano. Sulla seduzione come tratto attribuito alla religione islamica, cfr. C. Dauphin, A. Farge (a cura di), *Séduction et Sociétés. Approches historiques*, Seuil, Paris, 2001, in particolare i riferimenti al *Dictionnaire* di Furétier (1690) e all'Enciclopedia di Diderot. Ma estremamente rilevanti sono le osservazioni espresse da Félicité Robert de Lamennais nel capitolo 5 di *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825) e da Chateaubriand - la cui relazione con Tocqueville e Beaumont è già stata ricordata - in *Memorie d'oltretomba* (1849).

Tocqueville rintraccia l'origine tanto dell'immobilismo e dell'indolenza, quanto della «vocazione alla violenza e alla sensualità» che a suo dire caratterizzano gli arabi e li destinano alla sconfitta di fronte al mondo cristiano. Se il richiamo all'indolenza e all'immobilismo evoca la tendenza a “farsi troppo governare” e la predisposizione ad essere conquistati, a giustificazione della colonizzazione francese, quello a violenza e sensualità mobilita un'altra questione centrale: il «Cromwell musulmano» Abd el-Kader, infatti, fa della religione coranica il punto d'unione di tribù altrimenti frammentate, il veicolo di istituzione di un ordine doppiamente disordinato. Se in America la religione agisce tramite le donne come un'istituzione politica, principio di moderazione e ordine che struttura lo spazio sociale a partire da quello privato, la legge coranica detta, invece, le condizioni di un ordine disordinato, basato sulla poligamia e il sequestro delle donne, che cancella il rapporto tra le due sfere, annullando la vita pubblica insieme alla capacità di autogoverno e di autorealizzazione del singolo possibile soltanto in essa: la resistenza di Abd el-Kader afferma principi inconciliabili con l'idea di ordine sociale e religioso europeo e fa nascere un soggetto votato al disordine anti-coloniale<sup>912</sup>.

È sulla scorta di queste riflessioni che Tocqueville cambia posizione ed esclude categoricamente qualsiasi chance di fusione tra Francesi ed Arabi, tra cristiani e musulmani: «chi ci è stato sa che la società musulmana e la società cristiana purtroppo non hanno alcun legame, che formano due corpi giustapposti, ma completamente separati. [...] La fusione di queste due popolazioni è una chimera che si sogna solo quando non si è sul posto. Quindi possono e devono esserci due leggi molto distinte in Africa perché ci sono due società molto separate»<sup>913</sup>. L'idea della *mixité*, della fusione tra popolazioni viene scartata e sostituita da una strategia diversificata di governo dei popoli che abitano il territorio conquistato, con cui perseguire l'obiettivo della colonizzazione, vale a dire lo sviluppo della nuova società florida, in cui i principi borghesi della libertà individuale e della proprietà vengono affermati e tutelati. Scartata l'opzione della *mixité*, l'avventura algerina diventa un campo di sperimentazione e di analisi delle fondamenta del potere e della fondazione della società, proprio perché l'origine coloniale della «società nascente» legittima la compresenza dell'eccezione e della legge come strumento di garanzia della proprietà e della libertà<sup>914</sup>.

È alla definizione di un intervento politico teso a sanare queste mancanze che Beaumont si dedica nella seconda sotto-commissione sulla colonizzazione dell'Algeria del 1842, con l'obiettivo di affrontare la questione dell'organizzazione dei rapporti tra colonizzatori e colonizzati. Nel rapporto di Beaumont prende forma l'idea di un governo differenziato della colonia, dove il diverso bilanciamento di eccezione e regola, arbitrio e legge, coincide con la

---

<sup>912</sup> *Travail*, p. 697. Su questo cfr. D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 92 e J. Pitts, *Introduction*, in A. de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, John Hopkins University Press, Baltimora, 2001, p. XXII.

<sup>913</sup> *Travail*, p. 752.

<sup>914</sup> *Travail*, p. 744.

divisione del territorio in tre aree: quella *ordinaria*, popolata dai coloni e regolata dal diritto francese che definisce i confini della cittadinanza, la seconda, in cui vige la dittatura e non la colonizzazione, e infine una terza area, in cui gli elementi necessari alla nascita di una società basata sui principi indicati si stanno sviluppando ma all'interno di un territorio ancora sottoposto allo stato di guerra<sup>915</sup>. Beaumont esprime molto chiaramente il nesso tra il principio di differenziazione territoriale e l'organizzazione dei rapporti di dominio che consentono alla società di svilupparsi: «nelle zone in cui siamo solo padroni, la società civile dei nativi resta intatta [...]. Completamente diversa la situazione nelle zone dove, dopo aver imposto la nostra sovranità, fondiamo una nuova società avvalendoci di popolazioni che portano dall'Europa i loro bisogni, i loro costumi [...]. si sta sviluppando una nuova società, una società civile francese all'interno della quale i nativi possono essere solo estranei»<sup>916</sup>. Nel 1844, Beaumont interviene alla Camera dei deputati denunciando l'apatia del governo di fronte alla situazione algerina e nel 1845 il *Rapport* di diventa letteralmente legge: l'ordinanza reale del 15 aprile di quell'anno recepisce la maggior parte delle indicazioni della seconda sottocommissione, a partire dalla divisione del territorio, basata sul bilanciamento differenziale di diritto ed eccezione, e stabilisce la possibilità di passare da un'area all'altra in base alle trasformazioni «dello sviluppo coloniale», vale a dire, come fa notare Letterio, in base all'espansione del territorio colonizzato per mezzo della repressione degli indigeni<sup>917</sup>.

Il programma di fondazione della società francese sull'altra sponda del Mediterraneo richiede, quindi, un movimento progressivo di integrazione e regolamentazione dei rapporti sociali tra spazio coloniale del diritto e spazio dell'alterità indigena, destinata a rimanere tale dal punto di vista normativo anche quando materialmente *inclusa*, perché i due corpi sociali – cristiano e musulmano – non possono che rimanere separati: se l'inclusione nello spazio della cittadinanza si basa sull'estensione del diritto comune, quest'ultima non è possibile quando si ha a che fare con una popolazione le cui leggi e costumi sono fissati dal Corano. La paradossale separazione tra *cittadini* e *stranieri* che ne deriva non fa che rafforzare l'identità dei primi in contrapposizione con i secondi, mentre l'inclusione materiale permette prolifici scambi in termini di manodopera e merci necessarie allo sviluppo economico della colonia<sup>918</sup>.

---

<sup>915</sup> *Rapport fait au nom de la seconde Sous-Commission par Gustave de Beaumont le 20 juin 1842*, Imprimerie Royale, Paris 1843 (d'ora in poi *Rapport Beaumont*, p. 4)

<sup>916</sup> *Rapport Beaumont*, p. 16.

<sup>917</sup> *Dictionnaire de la législation algérienne. 1830 -1860*, Paris- Algeri, 1867, Vol. 1, p. 16; D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 159.

<sup>918</sup> Il *Rapport* di Beaumont è estremamente dettagliato, tanto da definire anche le misure di polizia necessarie a difendere la nascente società coloniale dai soggetti pericolosi che si agitano ai suoi confini: proprio il fatto di continuare ad identificare gli indigeni come stranieri permette, ad esempio, di allontanarli al bisogno dal territorio «senza che si esca dal diritto comune»; *ibi*, p. 15.



Si tratta del momento di nascita di un paradosso giuridico, sancito poi dal senatoconsulto del 1865, che ha continuato a definire i rapporti tra algerini e francesi fino al 1944. Mentre fissa la separazione tra cittadini e indigeni a partire dalla distinzione tra diritto francese e diritto coranico – ordinamenti giuridici incompatibili proprio alla luce del “diritto alla poligamia” contrapposto ai *diritti del cittadino* – il senatoconsulto stabilisce anche «le condizioni della loro assimilazione giuridica», basate sul rifiuto della legge coranica: «il pieno esercizio dei diritti del cittadino francese è incompatibile con la conservazione dello status di musulmano e delle sue disposizioni contrarie alle nostre leggi e ai nostri costumi sul matrimonio, sul ripudio, sul divorzio e sullo stato civile dei bambini»<sup>919</sup>. Il senatoconsulto segue la linea tracciata dalle disposizioni precedenti, a partire dalla Convenzione franco-algerina del 5 luglio 1830, con cui la Francia si impegnava a rispettare il libero esercizio della religione maomettiana, fino ad arrivare all’ordinanza del 26 settembre 1842, in cui si sancisce la conservazione di tribunali islamici nei quali per dirimere le questioni relative a matrimonio, divorzio ed eredità, rispetto alle quali i due popoli sono destinati a rimanere inassimilabili<sup>920</sup>. Judith Surkis ha fatto notare che il senatoconsulto registra e rende operativa in termini di legge la prospettiva condivisa dal dibattito pubblico francese, per cui «la cittadinanza francese, il rispetto della legge francese e il matrimonio monogamo e indissolubile erano strettamente legati»<sup>921</sup>. Leggendo il *Rapport* di Beaumont e il *Travail* di Tocqueville, risulta evidente che sotto la rubrica del *rispetto* per la legge coranica si stabiliscono tutte le ordinanze e le norme che definiscono i criteri di separazione e di relazione tra dominanti e dominati, e che l’inclusione legale implica la rinuncia ai costumi, privati e non, dettati dalla legge coranica. Dove i Francesi si limitano a dominare, scrive Beaumont, «la società civile degli indigeni si conserva intatta e al suo interno noi non siamo altro che stranieri *che ne rispettano scrupolosamente tutti gli elementi*», ma nel momento in cui porzioni di popolazione colonizzata volessero entrare a fare parte della colonia dovrebbero rinunciare ad usi e costumi dettati dalla legge coranica<sup>922</sup>: si tratta, nei fatti, di garantirsi l’estraneità perenne degli indigeni in nome della reciproca alterità religiosa e sociale, e quindi la possibilità di applicare loro regole eccezionali<sup>923</sup>.

---

<sup>919</sup> L. H. Flandin, in R. Estoublon, A. Lefébure, *Code de l’Algérie (1830- 1895)*, T. 1, A. Jourdan, Alger, 1896, p. 303, citato in J. Surkis, *Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873*, in *Revue d’histoire du XIXe siècle*, Vol. 41, 2/2010, pp. 27-48, p. 27. Sul tema J. R. Henry, *La norme et l’imaginaire, construction de l’altérité juridique en droit colonial algérien*, in *Le procès*, Vol. 18, 1987, p. 13-27 e D. Costantini, *Lo statut de droit musulman nell’Algeria coloniale: tra riconoscimento e razzismo*, in *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all’immigrazione*, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 45-66.

<sup>920</sup> Cfr. anche *La justice en Algérie: repères historiques*, in *Histoire de la justice*, Vol. 16, 1/2005, pp. 297-310.

<sup>921</sup> J. Surkis, *Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873*, cit., p. 28, che fa notare che questa strategia è applicata anche al Senegal dal 1807.

<sup>922</sup> *Rapport Beaumont*, p. 16; corsivo mio.

<sup>923</sup> La prospettiva di Beaumont e Tocqueville è incompatibile con quella che esprime John Stuart Mill in *La Libertà* (1859), BUR, Milano, 2018, p. 76: sostenere che «se si ha a che fare con dei barbari, è legittimo adottare il dispotismo come metodo di governo, purché il fine sia il loro avanzamento» significa intendere la colonizzazione come missione nei confronti dei popoli colonizzati, il cui esito deve essere necessariamente la loro sussunzione nella civilizzazione,

Sulla scorta di Montesquieu, Tocqueville e Beaumont fanno della triade monogamia-proprietà-libertà e della cittadinanza i criteri di fondazione della società civile francese e della sua perimetrazione. L'istituzione della proprietà individuale nelle colonie non richiede solo l'espropriazione delle terre e la cancellazione della proprietà comune delle tribù, che mettono a disposizione dei coloni delle *waste lands* rese artificialmente tali, ma passa per la «progressiva dissociazione del diritto fondiario dal “diritto di famiglia” musulmano»<sup>924</sup>. A rendere possibile questa progressiva dissociazione è anche il cambio di prospettiva sulla possibilità di fusione tra colonizzati e colonizzazioni: i *Bureaux Arabes*, bacino di conoscenza dei costumi e delle usanze indigene, istituiti formalmente da Bugeaud nel 1841, rappresentano una risorsa inestimabile agli occhi di Tocqueville, il migliore strumento di mediazione tra la popolazione indigena e il governo coloniale perché capeggiati da funzionari indigeni costantemente sorvegliati dai generali, che così governano le tribù per mezzo dei *Bureaux*<sup>925</sup>. Nel 1848, il generale Charles Richard, a lungo a capo dei *Bureaux*, scrive un volume in cui mette in luce le differenti funzioni assegnate alla critica alla poligamia e alla condizione delle donne arabe nelle diverse proposte e piani sulla colonizzazione. Per Richard i matrimoni misti sono il migliore strumento di *emancipazione* della donna musulmana, di moralizzazione progressiva e di colonizzazione della popolazione algerina: «ad emancipare la donna musulmana più di tutte le sottigliezze della legge è la sua unione con il conquistatore. Per legarsi a un popolo che sottomettiamo servono altri legami che non quelli dell'interesse, quelli di sangue, i più potenti. Il matrimonio di donne arabe con i francesi porta con sé il germe più potente di fusione delle due razze»<sup>926</sup>. Anche i diritti garantiti dal Codice Civile francese devono essere presentati come un ulteriore strumento di liberazione della «serva della tenda», che così va di pari passo con l'aumento del dominio francese: la poligamia, «l'immoralità più vergognosa», può essere progressivamente eliminata mostrando alle donne musulmane diritti negati dal Corano e che la legislazione francese restituirebbe loro<sup>927</sup>. Richard suggerisce che la colonizzazione, intesa anche come rinuncia ai costumi e alle leggi dettate dal Corano – e come cancellazione della resistenza algerina che si organizza intorno ad essa – ha bisogno delle donne arabe, che riconosceranno nella poligamia il loro «peggiore nemico»<sup>928</sup>. In Tocqueville e Beaumont la proposta di delimitazione dei territori non è accompagnata dall'idea della liberazione delle donne algerine dall'oppressione coranica come obiettivo della

---

che mal si concilia con la logica duale del governo coloniale, e quindi con l'affermazione della società democratica coloniale separata che fa perno proprio sul rispetto degli usi e dei costumi dei colonizzati come criterio della loro esclusione.

<sup>924</sup> J. Surkis, *Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873*, cit., p. 28.

<sup>925</sup> RI, p. 810-811.

<sup>926</sup> C. Richard, *Du Gouvernement arabe et de l'institution qui doit l'exercer*, p. 60.

<sup>927</sup> C. Richard, *Du Gouvernement arabe et de l'institution qui doit l'exercer*, p. 54.

<sup>928</sup> C. Richard, *Du Gouvernement arabe et de l'institution qui doit l'exercer*, p. 54. Questa prospettiva viene parzialmente richiamata, paradossalmente, dalla femminista Hubertine Auclert a fine secolo nell'opera *Les femmes arabes* (1900). Sul tema V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, cit., pp. 165-170.

colonizzazione: l'incompatibilità tra principi di ordine sociale impedisce di pensare a un'integrazione dei colonizzati nella colonia, e mentre il generale sostiene che i due popoli debbano fondersi senza limitarsi ai legami dettati dall'interesse, Tocqueville e Beaumont escludono categoricamente questa possibilità e fanno proprio dell'interesse l'unico punto di contatto tra coloni e indigeni. I due, però, condividono con Richard – di cui hanno sicuramente letto il testo del 1845 dedicato all'insurrezione di Dhara guidata da Bou Maza e Yaya ben Yaya<sup>929</sup> – tanto l'idea che la resistenza algerina sia l'esito della violenza e della sensualità che guidano il popolo arabo, quanto la convinzione che il diritto civile francese non debba essere esteso alle popolazioni algerine. Tocqueville e Beaumont vedono nei *Bureaux* le uniche istituzioni in grado di garantire la differenza giuridica, morale e sociale, tra i popoli, e quindi la gerarchia tra di esse<sup>930</sup>. Ha quindi ragione Surkis, secondo cui «la poligamia sembra essere il nocciolo dei conflitti legali che implicherebbero necessariamente ogni tentativo di applicare il Codice civile nella colonia. [...] il simbolo delle difficoltà nell'applicare i principi del diritto francese ai musulmani»<sup>931</sup>. È altrettanto vero che l'analisi dell'opposizione poligamia/monogamia dimostra che il nucleo familiare occidentale è l'unico adatto all'orizzonte democratico della civilizzazione perché coerente con l'organizzazione proprietaria borghese e con lo sviluppo di una vita pubblica, necessaria all'espansione della prima. Per questo motivo l'integrazione delle popolazioni arabe nel campo civilizzato implica l'apostasia, intesa come rinuncia del disordine sessuale e sociale e, implicitamente, come riconoscimento della superiorità dell'ordine morale occidentale, retto dalla divisione sessuale del lavoro all'interno della famiglia monogamica. Alla luce di queste considerazioni, l'assenza del registro della civilizzazione dei popoli non occidentali dall'opera di Tocqueville e Beaumont deve essere complicata: questo registro è in realtà l'implicito del discorso sull'incompatibilità della poligamia con l'orizzonte storico della democrazia e convive con quello della gloria della nazione francese, la cui possibilità risiede nella forma democratica di colonizzazione su cui ci si focalizzerà successivamente.

### § 1.3 Matrimoni misti e apostasia: il caso delle leggi penali in Irlanda.

Quello dell'apostasia come strumento di sottomissione alla legge del conquistare è un tema presente anche nella seconda grande opera di Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, pubblicata nel 1839, ma viene declinato in termini opposti rispetto all'Algeria. I motivi di questa differenza devono essere ricercati nella specificità della situazione irlandese, che è imperiale senza

<sup>929</sup> Indicazioni a questo riguardo in D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 165 e ss.

<sup>930</sup> In Richard questa convinzione è mossa da motivi pratici, legati al carico di cause per poligamia che i tribunali coloniali dovrebbero sobbarcarsi: i *Bureaux* hanno il compito di sorvegliare l'applicazione della legge musulmana per preparare le popolazioni alla progressiva «invasione» del diritto francese.

<sup>931</sup> J. Surkis, *Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873*, cit., pp. 33 e 36.

essere coloniale. Con quest'opera in due volumi, spesso paragonata alla *Democrazia*, Beaumont imprime una svolta in quello che è stato definito «il momento irlandese della storia francese»<sup>932</sup>: se i grandi storici della Francia rivoluzione e della restaurazione – Auguste Thierry, Charles de Montalembert e Jules Michelet – si sono dedicati alla ricostruzione della vicenda storica dell'Irlanda, Beaumont intende focalizzarsi sulla situazione sociale, politica e religiosa dell'isola, con l'obiettivo di proporre soluzioni alla miseria che la caratterizza<sup>933</sup>. La questione irlandese va quindi analizzata tenendo in considerazione due punti di vista, entrambi riconoscibili nell'opera di Beaumont: da un lato quello che considera la sua specifica e anomala vicenda coloniale, che è stata ed è tuttora oggetto di studio, dall'altro quello propriamente francese, che vede nell'Irlanda un modello di resistenza all'oblio, luogo della continuità storica che fa da contrappunto alla frattura rivoluzionaria<sup>934</sup>. L'Irlanda, quindi, è al centro di un gioco di specchi multifocale che, già nel Cinquecento, permette agli inglesi di valutare le tecnologie di governo nei territori da loro conquistati, e ai francesi, soprattutto a Tocqueville e Beaumont, di identificare gli effetti del mancato bilanciamento tra dominio e colonizzazione con cui sono alle prese in Algeria<sup>935</sup>. Anche se inglesi e francesi istituiscono il medesimo parallelismo tra irlandesi e schiavi neri, per Beaumont esso è parte del ragionamento sull'incedere del movimento democratico in tutto il globo, rispetto al quale l'emancipazione degli irlandesi è il punto di partenza della cancellazione

---

<sup>932</sup> La definizione è di M. Ceretta, *Il momento irlandese*, cit., p. IX. Dopo il viaggio con Tocqueville del 1835 i due amici scelgono di dividersi compiti: Tocqueville avrebbe scritto dell'America, nello specifico delle istituzioni e Beaumont dell'Inghilterra e dell'Irlanda e dei costumi americani, cfr. D. Thermes, *Le cause storiche della "misera" irlandese* cit., p. 181n. L'opera di Beaumont viene accolta positivamente in Francia. È Silvestre de Sacy a paragonarla alla *Democrazia* (in *Journal de débats*, 24 ottobre 1839), ma Beaumont confesserà a Tocqueville di non essere convinto del giudizio in una lettera scritta due giorni dopo, in *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et Gustave de Beaumont*, cit., p. 391: «quanto all'assimilazione che la critica fa del mio libro al vostro, non so se vi sia qualcuno che possa sulla parola crederlo. Ciò che so bene, è che le mie illusioni e le mie passioni d'autore non sono tali per cui possa adottare una tale opinione, e preferirei aver fatto la metà della vostra Democrazia che i miei due volumi sull'Irlanda».

<sup>933</sup> Per quanto riguarda *L'Irlande sociale, politique et religieuse* si fa riferimento alla settima edizione francese pubblicata da Beaumont nel 1863 presso l'editore Michel Lévy Frères, rimaneggiata e con una nuova nota introduttiva e un'appendice sull'insurrezione irlandese del 1844 (d'ora in poi IR seguito da indicazione del volume e numero di pagina); in alcuni casi si fa riferimento anche all'edizione originale del 1839, pubblicata presso l'Imprimerie Fournier. Le fonti di Beaumont sono poche, come dice lui stesso, che le cerca soprattutto tra gli storici francesi citati e tra gli inglesi come Francis Plowden (1749-1803) autore di *The History of Ireland* (1803) e Edward Wakefield - padre di Edward Gibbons, autore degli scritti sulla colonizzazione sistematica negli anni trenta e quaranta - con il suo *An Account of Ireland, Statistical and Political* (1812), nei quali riconosce, però, il pregiudizio inglese. Principale fonte irlandese sono i tre volumi di *History of Ireland from the Invasion of Henry II* (1773) di Thomas Leland, insieme alla *History of Ireland* di James Bentley Gordon, del 1806. Altrettanto significativi sono i discorsi e le lettere di Edmund Burke, che alla questione irlandese e in generale al problema delle colonie e dell'abolizione della schiavitù dedica anni della sua vita; cfr. E. Burke, *Scritti sull'impero*, cit.; cfr. sul tema M. Piccinini, *The forms of business. Immaginario costituzionale e governo delle dipendenze*, cit., e D. Buonfiglio, *La questione indiana nel pensiero politico di Edmund Burke*, FrancoAngeli, Milano, 2008. Estremamente utile, da questo punto di vista, l'elenco delle opere citate da Beaumont nell'Introduzione storica de *L'Irlande*, redatto da D. Thermes e pubblicato come appendice in Eadem, *Le cause storiche della "misera" irlandese nella ricostruzione di Gustave de Beaumont*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, pp. 206-207.

<sup>934</sup> Sull'anomalia irlandese cfr. D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, cit. e K. Kenny (a cura di), *Ireland and the British Empire*, cit.

<sup>935</sup> Sul tema cfr. M. Cazzola, *I missionari dell'ordine. Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Il Mulino, Bologna, 2021, pp. 172-176.

degli istinti aristocratici inglesi<sup>936</sup>. Beaumont, infatti, iscrive esplicitamente la storia dell'Irlanda in quella del progresso democratico che coinvolge tutti gli spazi politici: «non c'è fenomeno politico più considerabile e degno di attenzione del progresso della democrazia in tutte le società. Questo principio vince tutti i popoli, lavora tutti gli imperi, [...] porta ovunque il dogma dell'eguaglianza civile e politica. Afferra tutti gli spiriti, [...] tutte le classi, tutti i ranghi, si stabilisce nei costumi, dai costumi passa nelle leggi, cambia la faccia del mondo; imprime un movimento costante generale universale, ma non è dappertutto uguale»<sup>937</sup>.

A fare dell'Irlanda un'anomalia è il rapporto che la lega all'Inghilterra: terra conquistata sì, ma per secoli rimasta regno separato – fino al 1801, anno della firma dell'*Union Act* – con un parlamento sottoposto al dominio inglese fino al 1782, una dipendenza i cui termini sono stabiliti dalla Legge Poyning's approvata da Enrico VII nel lontano 1494, e dalle leggi penali, principale strumento di esercizio della tirannia inglese protestante sull'Irlanda cattolica. Il lungo *excursus* storico che descrive le vicende della conquista dal 1169 al 1829 si conclude con l'analisi dell'influenza della rivoluzione americana e di quella francese, e la definizione dell'Irlanda come colonia è indagata prima di tutto alla luce dell'analogia con le colonie americane in cerca di indipendenza. Un'analogia che suggerisce che «l'Irlanda non è una colonia, non è stata occupata con questo titolo; non è nemmeno una parte dell'Inghilterra, perché non vi si applicano le leggi inglesi; non è un paese libero, perché le leggi destinate a governarlo vengono fatte in Inghilterra [...] aveva comunque un punto in comune con gli Stati Uniti, che era di essere in lotta con l'Inghilterra per i propri diritti»<sup>938</sup>. È un errore, quindi, leggere i rapporti tra Inghilterra e Irlanda con le lenti coloniali: «l'Irlanda non ha mai avuto che il *nome* di colonia. Lo statuto di colonia richiede una dipendenza politica e legislativa dalla madrepatria e una condizione di inferiorità a cui non poteva essere sottoposta». Nell'analogia con le tredici colonie emerge il secondo limite della definizione di colonia applicata all'Irlanda: «troppo vicina» all'Inghilterra per essere una colonia ordinaria, che dalla distanza è protetta perché «trova una certa indipendenza

---

<sup>936</sup> La dimostrazione di questa tensione, che attraversa tutta *L'Irlande*, si trova in un articolo pubblicato sul giornale repubblicano *Le National* nel luglio 1843: «infelice, schiacciato, vittima di una lunga e terribile ingiustizia [il popolo irlandese] continua lì la lotta della democrazia contro l'aristocrazia. [...] parlando dell'Irlanda, è della Francia che si parla», citato da M. Ceretta in *Il momento irlandese*, cit., p. XV.

<sup>937</sup> IR, I, pp. 1-2.

<sup>938</sup> IR, I, p. 152. Tanto tra gli irlandesi quanto tra gli inglesi «non c'è discussione sull'America che non faccia rivolgere lo sguardo all'Irlanda», nel caso dei primi per la parola d'ordine che quella rivoluzione di oltreoceano consegna loro, indipendenza appunto, nel caso dei secondi perché la vicenda americana indica i limiti dell'intervento sui popoli conquistati e i coloni. Se la Dichiarazione del 1776 diventa il più grande strumento dell'indipendenza irlandese, essa rappresenta anche uno strumento di governo del conflitto, perché oltre ad insegnare agli irlandesi «che un popolo dipendente può diventare libero», suggerisce anche agli inglesi «che è rischioso rifiutare la libertà a chi può prendersela»; i fenomeni insurrezionali degli anni precedenti, come quello dei Whiteboys iniziato intorno al 1760, fanno presagire che il pericolo è reale e che «da maggioranza oppressa ordisce le trame della libertà». Cfr. anche IR, I, pp. 153 e 149. Al fenomeno discontinuo dei Whiteboys Beaumont dedica le pp. 139-148. Il legame tra Irlanda e America è sancito anche dalle relazioni marittime che le legano, cfr. *ibi*, p. 210: «la natura [...] l'ha piazzata ad ovest del continente come una sentinella avanzata depositaria delle chiavi dell'oceano, incaricata di aprire ai vascelli europei la strada verso l'America, e di essere per i vascelli americani il primo porto europeo».

nell'impossibilità stessa per la metropoli di governarla senza posa». L'Irlanda si emancipa, quindi, non come una colonia dalla madrepatria, ma «come un popolo che ristabilisce il suo diritto», che a lungo l'Inghilterra ha ostacolato pur concedendolo formalmente<sup>939</sup>. La Rivoluzione francese segna una svolta nella storia del popolo irlandese, nella misura in cui gli consegna «lo spirito filosofico» che permette di superare la barriera del culto e impone di considerare che «essendo tutti gli uomini uguali, devono partecipare egualmente a tutti i benefici della costituzione»; in questo modo, il 1789 dà agli irlandesi l'occasione di «rimettere a nuovo la società» a partire da un nuovo concetto di libertà: a lungo intesa come un privilegio che «si reclama e si ottiene, e a titolo di concessione», ora gli irlandesi «invocano la libertà come un diritto, diritto naturale, generale, imprescrittibile»<sup>940</sup>. Tra gli effetti di questo nuovo «spirito filosofico» c'è l'abolizione della legge penale che impedisce la carriera legale ai cattolici e di quella che vieta i matrimoni misti: *mixité* e apostasia sono nuovamente interconnesse, definiscono i termini della relazione tra dominatori e conquistati e, contemporaneamente, uno spazio di contesa per la liberazione dal dominio. Quella dell'Irlanda è la storia di un popolo *insoumis*, di una resistenza secolare mossa dal sentimento comune delle tradizioni cattoliche, che sopravvivono strenuamente alla conquista protestante e che – al contrario di quando accaduto nell'anticlericale Francia rivoluzionaria – sono la leva della democrazia e non uno dei suoi bersagli. La descrizione della resistenza richiama il ritratto dello schiavo proposto da Georges in *Marie*. L'irlandese è un «mezzo schiavo» la cui coscienza è «in costante rivolta»: questa «ribellione dello schiavo» che la religione tiene viva nell'anima è, per Beaumont, «la libertà stessa» perché riesce a convivere e sopravvivere all'oppressione<sup>941</sup>.

Proprio il nesso tra famiglia e religione è il sito permanente di questa resistenza e, per questo, è al centro delle pressioni dei conquistatori inglesi: per secoli, infatti, le leggi penali vietano agli irlandesi il possesso e la proprietà della terra, l'esercizio di professioni amministrative, industriali e legali, ma «la persecuzione non si arresta alla soglia del *foyer domestique*», dettando anche le

---

<sup>939</sup> IR, I, p. 166. Commentando questo passo, Andreas Hess sostiene che «per molti versi l'Algeria era per la Francia ciò che l'Irlanda era per l'Inghilterra», in Idem, *Tocqueville and Beaumont*, Palgrave 2018, p. 84. È un'interpretazione solo parzialmente condivisibile, non solo perché la vicinanza geografica tra Irlanda e Inghilterra non è paragonabile alla distanza che separa Algeria e Francia, ma anche perché la storia secolare della dominazione inglese può fungere al massimo da monito per la Francia rispetto al modo di condurre la colonizzazione, intesa come fondazione della società borghese al di là del Mediterraneo, e perché è proprio con riferimento all'Algeria che Tocqueville e Beaumont propongono quel sistema a geometria variabile che tiene letteralmente fianco a fianco l'indipendenza politica e la piena sottomissione. Più condivisibile, invece, la lettura di Domenico Letterio, cfr. Idem, *Beaumont e i nuovi spazi della politica moderna: Stati Uniti, Irlanda e Algeria*, in M. Ceretta e M. Tesini, *Beaumont*, cit., pp. 316-324, in particolare pp. 320-321.

<sup>940</sup> IR, I, p. 184 e 182. In IR, II, p. 13, Beaumont scrive: «L'America aveva istruito l'Irlanda protestante, questa ha istruito l'Irlanda cattolica: era il tempo in cui la Francia rivoluzionaria decretava e promulgava tonante la libertà del mondo».

<sup>941</sup> IR, I, p. 349. Come nel caso dello schiavo nero, il rimando implicito sembra essere il *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie.

condizioni dei matrimoni e della vita familiare dei cattolici<sup>942</sup>. Consapevole della centralità della famiglia come sito di resistenza, l'Inghilterra ha normato il *foyer* con due strumenti, il matrimonio misto e l'apostasia, entrambi legati alla specificità del dominio inglese sull'Irlanda, in cui la divisione razziale e quella religiosa si articolano, «non solo [per] possedere le terre, ma [per] piantarvi e farvi germogliare la vera religione»<sup>943</sup>. Edmund Burke – segnala Beaumont – ha descritto le leggi penali come un «sistema legale di corruzione [...] il più abile e il più potente strumento di oppressione mai inventato dal genio perverso dell'uomo per rovinare [...] una nazione e corromperla fino alle origini più inalterabili della natura umana»<sup>944</sup>. Il matrimonio tra cattolici e protestanti, come quello tra bianchi e neri, è vietato dalla legge positiva, che così viola «la prima legge di natura» che dà a ciascuno la possibilità di scegliere la propria compagna «secondo il proprio cuore»<sup>945</sup>. Come nel caso americano, il divieto dei matrimoni misti ha a che fare con la riproduzione di destini separati per le due parti del corpo sociale che, accompagnandosi al mancato accesso alla proprietà, è uno strumento della conquista e del dominio permanente dell'Inghilterra<sup>946</sup>.

Ciononostante, la vita familiare è rimasta pura, così come i costumi del popolo irlandese: lo dimostrano i rapporti tra uomini e donne, in cui vige una «castità singolare» che rende quasi sconosciuti l'adulterio e i figli illegittimi. A raccontare a Beaumont e Tocqueville della purezza morale degli e delle irlandesi è Kinseley, vescovo di Kilkenny, la cui testimonianza è trascritta da Tocqueville nei suoi quaderni di viaggio: «nessuno è un cristiano migliore dell'irlandese [...] In vent'anni di confessionale ho visto che i crimini delle giovani sono eccessivamente rari e quelli delle donne quasi sconosciuti», perché lo spirito pubblico sanziona «per la vita» la donna sospettata di adulterio<sup>947</sup>. Il riferimento alla purezza morale degli irlandesi è collocata nel contesto dell'analisi dei costumi del popolo dominato, e proprio la dominazione legittima la duplicità del registro morale, nello specifico rispetto al rapporto con le donne: la purezza e il rispetto delle irlandesi fa da contraltare allo stupro delle donne protestanti, un «odioso attentato ai costumi»

---

<sup>942</sup> Sulla ricezione francese della Gloriosa rivoluzione e del modello di governo misto inglese cfr. M. Barberis, *I limiti del potere: il contrinuto francese*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 213-243.

<sup>943</sup> IR, I, p. 163

<sup>944</sup> IR, I, pp. 106-107; Beaumont cita la lettera di Edmund Burke a Hercules Langrishe del 3 gennaio 1792, ora pubblicata in Idem, *Scritti sull'Impero*, cit., pp. 447-491, nello specifico qui Beaumont cita, traducendo non alla lettera, il passaggio finale della lettera; il testo originale (riportato parzialmente anche da Beaumont), pubblicato in Idem, *Select Works of Edmund Burke*, vol. 4, *Miscellaneous Writings*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, p. 251, recita: «it [il sistema delle leggi penali] was a machine of wise and elaborate contrivance; and as well fitted for the oppression, impoverishment and degradation of a people, and the debasement, in them, of human nature itself, as ever proceeded from the perverted ingenuity of man». (ed. it. p. 490). Beaumont cita nuovamente la lettera anche in IR, I, p. 166, riprendendo però il riferimento da Plowden, nello specifico il passaggio in cui Burke scrive «per voi la vera rivoluzione, quella che più intrinsecamente e sostanzialmente somiglia alla Rivoluzione inglese del 1688, è stata la Rivoluzione irlandese del 1782» (ed. it. p. 471; ed. en. P. 224).

<sup>945</sup> IR, I, pp. 121-122.

<sup>946</sup> Per impedire ogni mescolanza tra famiglie e proprietà, la legge stabilisce anche l'impossibilità, per i cattolici, di essere nominati come eredi dai protestanti, cfr. IR, I, p. 120.

<sup>947</sup> CV, p. 540.

che, però, non pregiudica la qualità morale della famiglia irlandese – le cui donne rimangono esempi di rara purezza – perché non è altro che «uno strumento di vendetta contro i [...] nemici», che nulla ha a che fare con la dissolutezza dei sensi<sup>948</sup>. Beaumont, quindi, finisce per contestualizzare lo stupro come arma di resistenza, e allo stesso tempo usa questo passaggio per rispondere ai sostenitori della frenologia politica: dal cattivo governo, e non dalla naturale inferiorità degli irlandesi, dipende il loro «carattere morale», e cioè l'intemperanza e la pigrizia attribuite a loro come ai neri<sup>949</sup>. Ne consegue, quindi, che la famiglia irlandese sarebbe in grado di garantire costumi sociali puri se fosse finalmente libera dal dominio inglese.

Poiché la contrapposizione dei culti religiosi è l'arma del dominio inglese, l'apostasia è l'unica via d'uscita da esso: il giuramento religioso diventa «una condizione dell'esercizio di quasi tutti i diritti civili e politici», inaccettabile per i cattolici che rimangono così esclusi dal gioco rappresentativo e dal godimento dei diritti minimi, fino al momento in cui l'obbligo del giuramento religioso viene meno e i cattolici hanno di nuovo accesso a tutto<sup>950</sup>. L'intervento delle leggi penali sulla famiglia irlandese si traduce nella tentata cancellazione delle sue funzioni fondamentali: anche se l'irlandese, privato di ogni esistenza sociale, «restringe quanto può lo spazio in cui vive, affinché l'oppressione trovi meno spazio» facendo dello spazio domestico il suo mondo, egli non può contare sui diritti del padre di famiglia<sup>951</sup>. La legge prevede che, alla morte del padre, la madre sia privata del diritto di fare da tutrice ai suoi figli o di scegliere per loro un tutore cattolico: vista l'assoluta povertà delle famiglie, i padri di famiglia sanno che il culto cattolico è l'unica eredità che possono lasciare ai figli, l'unico sollievo in quella che sarà una vita «circondata da insidie»<sup>952</sup>. La religione cattolica, quindi, è il vettore di unione del popolo

---

<sup>948</sup> IR, I, p. 348.

<sup>949</sup> Se gli inglesi, come gli schiavisti del Sud degli Stati Uniti, hanno legittimato il loro dominio sull'Irlanda facendo ricorso all'idea di inferiorità naturale degli irlandesi, attribuendo loro gli stessi vizi e caratteristiche che compongono il ritratto dello schiavo nero delle piantagioni, Beaumont scrive che «chi spiega i costumi degli irlandesi per mezzo di una macchia originale, dimentica che questo popolo ha subito per sette secoli la più costante e impietosa tirannia», cfr. IR, I, pp. 332- 333. Le pagine dedicate alla frenologia politica devono essere lette come il completamento delle riflessioni avanzate da Beaumont in *Marie*, cfr. IR, I, pp. 332- 333: la differenza razziale risponde funge da categoria sociale nella misura in cui organizza rapporti di dominio che si pretendono inaggirabili perché fondati dalla natura. Il permanere della disuguaglianza anche a fronte dello sbiancamento - è il caso di Marie e Georges - trova la sua conferma in Irlanda, dove, in assenza del colore della pelle come marcatore estetico si ricorre all'analogia dei vizi dei neri e degli irlandesi per giustificare il dominio su entrambi. Illuminante da questo punto di vista il ragionamento sviluppato dallo scozzese Thomas Carlyle che, dopo i suoi viaggi in Irlanda nel 1846 e 1849, nel pieno della *Great Famine*, pubblica un saggio dal titolo *Occasional Discourse of the Negro Question*, (in *Fraser's Magazine*, dicembre 1849) in cui, a differenza di quanto scritto in *Chartism* nel 1839, sostiene la necessità di istituire la schiavitù nelle isole inglesi dei Caraibi in nome della differenza tra bianchi e neri, ma indica che l'Irlanda deve essere inclusa nello stesso destino imperiale inglese, invocando il mito della superiorità razziale degli Inglesi sui Celti, i cui eredi hanno meritato e meritano ancora di essere tenuti in schiavitù. Questo testo di Carlyle segna la definitiva rottura della sua amicizia con John Stuart Mill. Sul tema M. T. Picchetto, *John Stuart Mill: studioso dell'Irlanda e interlocutore di Beaumont e Tocqueville*, Cit., pp. 289-291 e J. M. Dugger, *Black Ireland's Race: Thomas Carlyle and the Young Ireland Movement*, in *Victorian Studies*, Vol. 48, 3/2006, pp. 461-485.

<sup>950</sup> IR, I, p. 164.

<sup>951</sup> IR, I, p. 122.

<sup>952</sup> IR, I, p. 123.



irlandese, custodita dalle famiglie come unico bene e veicolo di resistenza tramandata tra padri e figli; parallelamente, essa è strumento di governo della conquista se usata per frammentare le famiglie e le proprietà. Le conversioni dei figli al culto anglicano, infatti, ridefiniscono i criteri di attribuzione delle eredità: «la legge [...] decreta che in tal caso il figlio di un cattolico divenuto protestante avrà diritto, sulla fortuna del padre e della madre, a una dote, il cui importo sarà fissato dal Cancelliere d'Irlanda; e se questo figlio [...] è il maggiore della famiglia, otterrà una protezione ancora più ampia; in primo luogo, [...] avrà la totalità dell'eredità paterna, e in modo che la volontà del padre irritato non venga a contraddire la legge»<sup>953</sup>.

Effetto delle leggi penali, quindi, è fare della professione del culto il criterio di esercizio e godimento delle libertà e dell'apostasia lo strumento tanto di inclusione nella sfera dei diritti sanciti dalle leggi di natura, quanto di rottura dello spazio familiare che custodisce il culto cattolico come nucleo del sentimento nazionale che anima la resistenza irlandese. Il parallelismo con l'Algeria è sorprendente: in quel caso l'apostasia è presentata soprattutto come delegittimazione dei principi di disordine sessuale e sociale che impediscono di ipotizzare un rapporto tra colonizzati e colonizzatori che non sia mosso dall'interesse e dall'integrazione subordinata della forza lavoro algerina. Religione coranica e cristiana sono moralmente incompatibili, ma lo stesso non si può dire di anglicani e cattolici: in Irlanda l'assenza di *mixité* non dovuta a un'incompatibilità tra ordine morale e sociale, ma all'incapacità della cattiva aristocrazia conquistatrice inglese. Per questo Beaumont può scrivere che, quando gli inglesi definiscono «necessaria ma terribile» la sezione delle leggi penali sull'eredità e il diritto di famiglia, perseguono il loro desiderio tirannico: *necessità* è «la parola di tutte le tirannie», che frammenta l'unità familiare e religiosa perché individua in quella doppia frattura il modo migliore tenere il popolo in miseria «senza spingerlo alla rivolta»<sup>954</sup>. Si aggiunge un'altra analogia: la religione coranica costituisce un pericolo per la funzione di coagulante della resistenza algerina che le ha attribuito Abd el-Kader, e lo stesso vale per quella cattolica in Irlanda. In entrambi i casi l'apostasia consente di disattivare i nuclei di resistenza al dominio, ma con una differenza sostanziale: mentre in Algeria l'apostasia implica l'abbandono di un'organizzazione familiare impura, e quindi consente l'integrazione nell'orizzonte civilizzato democratico fondato sulla

---

<sup>953</sup> IR, I, p. 124.

<sup>954</sup> IR, I, p. 124-125: «Così il padre di una famiglia sarà solo invecchiato per vedere uno dei suoi figli apostata, e i figli che ama spogliati da colui che non può più amare! Ma chi gli impedirà di disporre, durante la sua vita, di tutto ciò che possiede, di dare tutto a coloro che ama a scapito di colui che maledice, di distruggere anche la sua fortuna [...]? La legge prevedeva questi movimenti e queste passioni, e le poneva rimedio. Dichiarò che dal giorno stesso in cui il figlio maggiore diventa un protestante, gli vengono assegnati i beni di suo padre e sua madre. Questa proprietà diventa sua. I suoi genitori mantengono ancora l'usufrutto; ma è inalienabile nelle loro mani, ne è ormai il vero e unico proprietario: suo padre e sua madre non sono più che i suoi contadini; legge terribile, incessantemente sospesa come un ferro minaccioso sul capo del padre di famiglia, che ogni giorno trema per apprendere qualche fatale seduzione, e che, anche in quest'ora suprema in cui benedice i suoi figli riuniti attorno al letto di morte, rischia di incontrare un fronte apostata che chiama le sue maledizioni!».

famiglia monogamica e sulla proprietà privata, in Irlanda rompe quell'orizzonte perché frammenta un'istituzione sociale pura, centrale nell'organizzazione sociale dell'Irlanda libera, e perché gioca a favore del dominio aristocratico inglese. Contro le previsioni inglesi – e contro quelle francesi per l'Algeria – l'unità di famiglia e religione sopravvive e viene costantemente alimentata come nucleo del sentimento nazionale.

## **§ 2. La geometria variabile del governo coloniale.**

Nelle colonie e negli spazi politici imperiali l'ordine morale è una necessità da affermare come principio della colonizzazione – in Algeria e nelle Antille – o come nucleo della riarticolazione dei rapporti tra conquistati e conquistatori – in Irlanda – ma in entrambi i casi chiama in causa l'organizzazione dei rapporti sociali all'interno dell'orizzonte storico della democrazia. In Algeria colonizzazione e dominio agiscono congiuntamente con l'obiettivo di creare una nuova società dall'altra parte del mediterraneo, in cui proprietà individuale e famiglia monogama non delimitano solo il confine tra cittadini e stranieri, ma indicano anche gli strumenti di affermazione della libertà della popolazione inviata in colonia con l'obiettivo di popolarla. La questione dell'ordine morale garantito da monogamia e divisione sessuale del lavoro detta le condizioni per la selezione e l'insediamento della popolazione migrante in Algeria: il legame tra proprietà e famiglia è sancito dall'assegnazione di terra da parte dello Stato ai nuovi coloni, valutata in base alla qualità delle famiglie che migrano, considerando quindi la loro capacità di metterla a frutto per mezzo di capitali che possiedono già o che possono guadagnare in quanto forza-lavoro in colonia. Nelle Antille – dove la subordinazione delle donne all'interno della famiglia consente di modificare lo stato sociale delle colonie mentre moralizza schiavi e schiave all'uso di una libertà i cui limiti di esercizio sono fissati dal nesso tra matrimonio e salario –, la possibilità di acquistare una proprietà da mettere a frutto per rendersi indipendenti viene negata in nome della conservazione di un mercato del lavoro coloniale segnato dalla disuguaglianza razziale e quindi della stabilità del traffico commerciale con la madrepatria. In Irlanda, infine, l'anomalia già segnalata rispetto alla questione dell'ordine morale si ripresenta: la famiglia continua ad essere lo spazio di conservazione e di riproduzione della resistenza al conquistatore inglese aristocratico e, quindi, un punto d'appoggio della rivoluzione democratica che dovrà necessariamente coinvolgere anche l'Inghilterra. Se nelle Antille la transizione ad un nuovo stato sociale richiede la temporanea sospensione della triade famiglia–salario–proprietà, in Irlanda è proprio quest'ultimo a dover essere riaffermato dopo secoli di dominazione che hanno provveduto a spezzarlo, riducendo alla miseria la popolazione cattolica; come nel caso degli Stati Uniti, le leggi

sulle successioni e l'abolizione del diritto di primogenitura sanciscono il passaggio dallo stato sociale aristocratico a quello democratico.

Nei tre contesti, quindi, la famiglia ha la medesima importanza nel dettare le condizioni per una buona colonizzazione, ma il rapporto con gli strumenti necessari a garantire la sua efficacia deve essere di volta in volta bilanciato, tenendo conto dell'obiettivo che si persegue. Si può sostenere che la triade matrimonio–proprietà–salario funziona come un *sistema a geometria variabile* in cui il matrimonio è l'unico segmento stabile, la relazione di subordinazione e obbedienza che articola le società sulle due sponde dell'Atlantico e del Mediterraneo, definendo il criterio di internità al movimento storico e ineluttabile della democrazia e alle dinamiche del mercato mondiale<sup>955</sup>. La regolamentazione del rapporto di lavoro salariale e degli assetti proprietari – che in assenza della forma specifica di autorità coniugale e paterna indicata sono insufficienti a garantire l'ordine morale della società – deve essere sorvegliata e valutata alla luce delle differenti condizioni dei contesti coloniali: se il nesso tra lavoro e proprietà deve costituire l'orizzonte futuro delle società coloniali, nel tempo presente della colonizzazione esso può essere destabilizzante – è il caso delle Antille – o necessario all'effettiva espressione della funzione morale della famiglia nella società. Ad essere inderogabile in ogni contesto, quindi, è solo il matrimonio inteso come unità morale della società che iscrive uomini e donne all'interno di una relazione di eguaglianza differenziale e produttiva di una forma specifica di rapporto tra individui, interesse generale e corpo sociale. Senza matrimonio e famiglia non è possibile pensare il processo di colonizzazione, la stabilizzazione delle colonie o la liberazione dalla condizione misera che alimenta la conquista: in ogni spazio politico esso rimane l'unità minima della società, il fattore della sua riorganizzazione e la condizione della sua espansione futura, senza cui lavoro e proprietà non possono garantire l'ordine morale. Il sistema a geometria variabile, quindi, funziona proprio in nome dell'inderogabilità del matrimonio come relazione morale tra soggetti differenti, in cui si condensa una prima e irrinunciabile determinazione della libertà nell'obbedienza che incide sull'organizzazione morale della società tutta perché produttiva di una dinamica di interesse individuale che, per esplicitarsi, ha bisogno del lavoro salariato, della proprietà e di un interesse generale da nutrire.

---

<sup>955</sup> L'espressione «sistema a geometria variabile» è impiegata da Domenico Letterio (in *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 133) per indicare il raddoppiamento della logica del potere coloniale promossa in Algeria da Beaumont con la distinzione tra aree governate dal diritto francese, altre sottoposte alla sola occupazione militare e quindi regolate dal regime eccezionale e, infine, le aree miste. La variabilità, nell'uso di Letterio, risiede nella differenziazione tra aree e nella possibilità di predisporre la sottrazione di alcuni territori dal regime di guerra a quello di diritto.

## § 2.1. Controllo delle migrazioni e qualità della colonizzazione: popolare l'Algeria.

Guardando al tema della *mixité* nel parallelismo con gli Stati Uniti, la sua assenza all'interno del contesto algerino si spiega: se in quel caso si tratta di provare, senza successo, a fare i conti con una minoranza che vive e lavora in condizione di schiavitù o di subordinazione sociale estrema, in colonia a questa necessità si sostituisce l'urgenza dominare le popolazioni algerine e di collocarle fuori dal territorio coloniale, abitato invece da famiglie venute dall'Europa. Il principio dei principi, la «questione domina tutte quelle che ci vengono sottoposte, è la questione della proprietà», dice Beaumont, ed è in nome di questo principio che si deve organizzare l'azione del diritto perché «dai principi che verranno adottati in questa materia dipende dal futuro della colonizzazione in Africa»<sup>956</sup>. Se per Beaumont e Tocqueville la proprietà individuale dei coloni è il principio che deve essere tutelato e affermato per mezzo del diritto, e se i criteri di applicazione di quest'ultimo devono essere stabiliti a partire dal riconoscimento della separatezza tra i due corpi sociali algerino e francese, questa separazione richiede l'interconnessione tra leggi e costumi che definisce ogni stato sociale e che, come mostra la storia americana delle leggi sulle successioni, si basa sulla determinazione reciproca di famiglia e assetti proprietari.

È in questo quadro che trova spazio la questione della composizione della popolazione migrante: scartata l'ipotesi di una fusione con la popolazione araba, è con riferimento alla popolazione coloniale che la funzione della famiglia diventa centrale. Il tema della *popolazione* della colonia e della sua organizzazione sociale è al centro dei due rapporti di Tocqueville del 1847, ma deve essere analizzato tenendo conto della convinzione espressa già nel *Travail*: «è con le famiglie e non con gli uomini che si colonizza»<sup>957</sup>. Non è un'osservazione da poco, considerando che i piani di colonizzazione del generale Bugeaud si basano sull'istituzione di insediamenti militari fondati da uomini celibi, utili soltanto, secondo Tocqueville, se «si ha l'intenzione di popolarle con dei servi»<sup>958</sup>; si tratta di «mezzi artificiali e complicati per popolare l'Africa» che possono essere considerati validi solo da chi non ha approfondito la materia della colonizzazione, da chi non sa che «per lottare contro le innumerevoli difficoltà di un primo stabilimento» bisogna affidarsi all'«energia delle passioni che dà vita alla proprietà individuale», lasciando libero il colono e aprendo «alle sue speranze un campo il più ampio possibile»<sup>959</sup>. La famiglia, quindi, è il nucleo di organizzazione delle speranze del colono, il cui dispiegamento richiede la proprietà privata, grazie

---

<sup>956</sup> *Rapport Beaumont*, p. 4. Sul tema cfr. D. Guignard, *Propriété et société en Algérie contemporaine. Quelles approches?*, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, Aix-en-Provence, 2017, disponibile online <http://books.openedition.org/iremam/3614>. Sull'estensione del diritto francese in Algeria p. Weil, *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, in *Histoire de la justice*, Vol. 16, 1/2005, p. 93-109.

<sup>957</sup> *Travail*, p. 727. Sul rapporto tra la crescita della popolazione europea e la migrazione nelle colonie, stabilita principalmente da Malthus, cfr. le lettere scritte da quest'ultimo a Wilmot-Horton, commentate da R. N. Ghosh in *Malthus on Emigration and Colonization: Letters to Wilmot-Horton*, in *Economica*, Vol. 30, 117/ 1963), pp. 45-62.

<sup>958</sup> *Travail*, p. 727.

<sup>959</sup> *Travail*, pp. 727- 728.

alla quale si garantisce la prosperità della colonia. Discutendo il tema del governo dei flussi migratori dall'Europa, Tocqueville prende posizione nel dibattito sulla presenza delle donne in Algeria come condizione indispensabile per la colonizzazione, sviluppatosi in seguito alla presentazione dei piani di colonizzazione di Bugeaud, e approfondisce la questione degli insediamenti militari e agricoli e della qualità della popolazione coloniale.

La discussione si articola su due piani: il primo riguarda il controllo della qualità dei coloni che migrano dall'Europa e il secondo è relativo alle condizioni di vita di questi ultimi sul suolo algerino; si tratta di questioni intimamente collegate, poiché il controllo della composizione dei flussi è inutile se l'Algeria non presenta le condizioni per lo sviluppo delle passioni che nascono con la proprietà privata, ma queste condizioni sono altrettanto inutili se a migrare e a popolare la colonia sono per l'appunto militari o operai e vagabondi senza capitali da investire. Per quanto riguarda il primo aspetto, Beaumont e Tocqueville insistono sulla necessità di selezionare i migranti coloni in base al paese di provenienza: «tedeschi e svizzeri – scrive Beaumont nel *Rapport* della sotto-commissione – così inclini all'immigrazione, così facili da governare» sono i coloni migliori che si possano desiderare perché mossi dallo spirito commerciale e di avventura di cui buona parte dei francesi sono invece privi; da evitare, invece, gli spagnoli e i maltesi, grossolani e dai costumi rudi, «difficili da governare» e non predisposti a «divenire lavoratori»<sup>960</sup>. A questa caratterizzazione nazionale – in cui disponibilità al lavoro e al governo sono tendenze correlate – si aggiunge quella sociale, ben riassunta da Genty de Bussy nel suo *De l'établissement des français dans la Régence d'Alger* del 1839: sulla spinta dei sussidi che lo stato francese concedeva a chi decideva di imbarcarsi, a migrare sono soprattutto gli operai, i delinquenti, le prostitute, e quindi «gli scarti» delle popolazioni europee per i quali l'America è troppo lontana, e famiglie povere e senza capitali per le quali la colonia è l'ultima possibilità<sup>961</sup>. Nel *Secondo Rapporto*, Tocqueville descrive la situazione in questi termini: «[lo Stato] si prese il compito di far prosperare gli affari degli individui, e diede loro, in tutto o in parte, i mezzi per stabilirsi sulla terra. Quasi tutte le famiglie collocate nei villaggi appartenevano alle classi più povere d'Europa. Raramente arrivavano con un capitale. [...] L'idea guida sembra essere stata quella di *sistemare una popolazione puramente lavoratrice in terra d'Africa a spese pubbliche*»<sup>962</sup>. L'azione del governo, quindi, ha reso la colonia un ambiente insalubre, inadatto allo sviluppo di una popolazione sana. Lo dimostra l'analisi della mortalità infantile: la maggior parte dei bambini morti in tenera età «erano stati portati recentemente dall'Europa da famiglie povere che, anche in Europa, appartenevano allo scarto della popolazione» e sono stati quindi allevati in mezzo alla miseria e «al disordine dei

---

<sup>960</sup> *Rapport Beaumont*, pp. 4-5.

<sup>961</sup> P. G. de Bussy, *De l'établissement des français dans la Régence d'Alger, et des moyens d'en assurer la prospérité, suivi d'un grand nombre de pièces justificatives*, Firmin Didot, Paris, 1839, t. 1, p. 215, citato in D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., p. 25.

<sup>962</sup> *RII*, pp. 881-882, corsivi miei.

costumi», senza poter godere «delle cure indispensabili alla loro età»<sup>963</sup>. In Algeria come nei sobborghi operai di Manchester e Parigi, la condizione delle famiglie povere diventa il metro di valutazione dell'azione del governo sui costumi pubblici e privati: stabilendo un parallelismo che trova conferma negli scritti sulla Francia e l'Inghilterra degli stessi anni – dove gli operai prossimi alla rivolta vengono descritti come *barbari interni* – Tocqueville pone la salute della famiglia come misura di quella sociale in patria e in colonia. Su entrambe le sponde del Mediterraneo, il governo deve fornire le infrastrutture necessarie allo sviluppo di un accordo sinergico tra forza lavoro e proprietari, che consenta alle famiglie di vivere in modo sano, dando vita a una borghesia coloniale che scelga di *rimanere* nella colonia<sup>964</sup>.

Questa necessità, espressa nel *Primo rapporto*, viene confermata anche nel secondo, nel quale Tocqueville discute il progetto di legge di Bugeaud sugli insediamenti militari agricoli rigettandone i contenuti e i presupposti. Bugeaud si è fatto portavoce, negli anni, di progetti di colonizzazione militare dell'Algeria che si basano sull'«inconveniente immenso» già citato, vale a dire sulla presenza iniziale di soli «uomini non sposati»<sup>965</sup>. Consapevole dell'inconveniente, per rispondere alle preoccupazioni del governo di fronte alla sproporzione tra i due sessi, tra il 1842 e il 1847 Bugeaud propone tre diversi programmi di colonizzazione di cui l'immigrazione delle donne dalla Francia è parte integrante, tutti respinti dalla Camera dei deputati. A partire dal 1841 Bugeaud dà ai soldati che intendono diventare coloni la possibilità di sposarsi e organizza il villaggio di Aïn Fouka sulla base dei cosiddetti «mariages de tambour», vale a dire sul trasferimento coatto delle domestiche delle famiglie borghesi di Tolone in Algeria. Si tratta di una pratica fallimentare poi vietata dal ministro della guerra Soult che, come Tocqueville e Beaumont, considera «molto più naturale e preferibile colonizzare con famiglie già pronte»<sup>966</sup>. Non è un caso, quindi, che nel secondo rapporto Tocqueville faccia riferimento al fallimento di altri due possedimenti militari, Mitidja e Sahel, che Bugeaud sta cercando di popolare anche per mezzo della migrazione femminile<sup>967</sup>. Il «vero problema da risolvere», se si intende dare nuovo

---

<sup>963</sup> RII, p. 877.

<sup>964</sup> Sul tema del ruolo dello stato nell'organizzazione dei rapporti tra domanda e offerta cfr. D. Letterio, *Tocqueville ad Algeri*, cit., pp. 204 e ss, da cui è ripreso anche l'uso del termine *infrastrutture*. La questione della qualità delle famiglie, soprattutto operaie, sarà al centro del prossimo capitolo. Tocqueville e Beaumont se ne occupano almeno dal 1835 al 1850, il primo scrivendo le due *Memorie sul pauperismo* (1835-37) e i quattro *Rapports sur les enfants trouvés* (1843-46), il secondo contribuendo prima alla stesura della legge sul lavoro minorile approvata il 22 aprile 1841 e poi partecipando alla Commissione per l'assistenza pubblica e la previdenza tra il 1848 e il 1850, il cui *Rapport* è redatto da Thiers.

<sup>965</sup> *Travail*, p. 727.

<sup>966</sup> Per la ricostruzione dettagliata di questa vicenda e dei diversi piani di immigrazione femminile spesso forzata, oltre che di orfani, cfr. C. Robert-Guiard, *Des Européennes en situation coloniale: Algérie 1830-1939*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2017, pp. 34 e ss; la citazione del ministro della guerra Soult è tratta da *ibi*, p. 36.

<sup>967</sup> Coldagelli ricorda che Tocqueville riuscì a visitare questi insediamenti grazie all'aiuto di un giornalista incontrato ad Algeri, Bussière, che gli fece da guida nel suo secondo viaggio algerino, aiutandolo così a divincolarsi dal tragitto che il generale Bugeaud aveva predisposto per quel viaggio con l'obiettivo di «pilotare gli spostamenti dei viaggiatori soprattutto verso i luoghi dei suoi recenti trionfi» (U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, cit., p. 197). Il resoconto di

impulso alla colonizzazione, è l'instabilità della popolazione agricola: il progetto di legge discusso da Tocqueville nelle pagine finali del *Secondo Rapporto* cerca di «sviluppare quest'opera abbozzata», vale a dire lo sviluppo di nuovi insediamenti agricoli intorno ad Orano<sup>968</sup>. Nella zona intorno alla piana di Mitidja e sulle colline di Sahel, centrali nel perseguimento di questo obiettivo, regnano il disordine nell'attribuzione e nella gestione delle proprietà fondiari<sup>969</sup>; lo stesso disordine regna nei villaggi intorno ad Algeri, nei quali lo Stato, superando i limiti delle sue funzioni, facilita il trasferimento delle famiglie povere, degli ex-militari e dei soldati ancora sottoposti alle leggi militari<sup>970</sup>.

Il progetto originale, ben più ampio di quello che Tocqueville deve discutere, ormai ridotto a tre articoli dopo le modifiche imposte dalla Camera, può essere ricostruito facendo riferimento al volume *De la colonisation de l'Algérie* del 1847, in cui il maresciallo espone la proposta nel dettaglio e che Tocqueville cita e riassume così: Bugeaud propone di scegliere «tra i volontari che hanno ancora tre anni di servizio, [...] quelli più capaci di svolgere un'impresa agricola» e di concedere loro «un permesso di sei mesi per andare in Francia a sposarsi. [...] Al suo ritorno, il soldato scelto per diventare colono viene collocato in una proprietà con la moglie; lo stato gli dà mobili, animali, attrezzi agricoli, alberi da piantare e semi; per tre anni continua a dargli la paga e il vestiario e provvede a lui e alla sua famiglia. [...] Dopo tre anni, i coloni militari entrano nel regime civile»<sup>971</sup>. È un progetto del tutto inedito e incomparabile ad altri tentativi di colonizzazione militare, come quelli sperimentati ad esempio dall'Austria e dalla Russia, dove l'obiettivo delle colonie militari non è «fondare una società civile con l'aiuto dell'esercito» ma «vere società militari, interamente soggette alla disciplina militare»; inoltre, visto il diverso obiettivo della colonizzazione, in quei casi la concessione della proprietà fondiaria non è stata intesa come strumento per attirare al soldato «una moglie e una famiglia», ma ci si è limitati a stabilire dei reggimenti militari nelle popolazioni già stanziate<sup>972</sup>. Nell'elencare i limiti del progetto, il nesso tra famiglia, matrimonio e colonizzazione diventa centrale per Tocqueville e

---

Auguste Bussière, pubblicato su *La Revue des deux mondes* del 1 novembre 1853, è una sorta di compendio ai pochi frammenti rimasti del quaderno di viaggio di Tocqueville ed è stato pubblicato in A. de Tocqueville, *Sur l'Algérie*, Flammarion, Paris, 2003.

<sup>968</sup> *RII*, p. 885.

<sup>969</sup> *RII*, p. 880.

<sup>970</sup> *RII*, p. 882. La popolazione agricola stabilitasi in Algeria è un punto di riferimento per la nuova colonia: «se guardiamo alla popolazione agricola nel suo insieme, apparirà immediatamente al di sotto e al di sopra della maggior parte delle popolazioni dello stesso tipo in Europa. Sembrerà meno regolare nei suoi costumi, meno stabile nelle sue abitudini; ma anche più industriosa, più attiva e molto più energica. In nessun luogo l'agricoltore [...] ha portato un'anima più virile e, per così dire, bellicosa nelle avversità e nei pericoli della vita civile».

<sup>971</sup> *RII*, p. 886. In realtà, fa notare Tocqueville in *ibidem*, «nessuno di questi dettagli di esecuzione può essere trovato nel disegno di legge, come ci saremmo potuti aspettare. Solo il preambolo del disegno di legge li spiega. Il disegno di legge dice solo, in modo molto laconico, che verranno creati campi agricoli in Algeria, dove la terra sarà concessa a militari di tutti i gradi e servizi, che prestano servizio o hanno prestato servizio in Algeria».

<sup>972</sup> *RII*, p. 888. L'unico esempio simile è l'irrealizzato progetto per la colonizzazione militare del Canada di Vabaun del 1699, convinto che a lungo andare i soldati sarebbero diventati proprietari terrieri «dei bourgeois» e la società avrebbe perso il suo carattere militare, cfr. *ibi*, p. 889.

per la Camera dei deputati che deve giudicarne la fattibilità. Se la prima critica riguarda la legge sul reclutamento militare, che dovrebbe essere modificata per poter rispondere alle necessità del progetto, finendo per gravare sulle tasse delle famiglie francesi, in particolare di quelle povere, e trasformando l'obiettivo del reclutamento, che è «fornire allo stato soldati, non [...] dare all'Algeria una popolazione agricola», Tocqueville sostiene che il vero limite del progetto risieda nell'obbligo di matrimonio per i soldati che decidono di diventare coloni – obbligo inaccettabile per Tocqueville che sulla libera scelta del coniuge basa la sua ammirazione per il matrimonio democratico americano<sup>973</sup>. Bugeaud prevede di istituire un mercato matrimoniale che mette letteralmente a valore le necessità delle donne senza risorse delle campagne francesi. A garantire l'efficacia di questo meccanismo, infatti, è la passione della proprietà assunta a motore della scelta delle donne: «quando i nostri soldati si presenteranno nel loro villaggio, avendo in mano l'estratto della legge, o dell'ordinanza emanata in virtù di una legge, che garantirà loro una proprietà di dieci ettari [...] troveranno da sposarsi. Quale donna del villaggio senza fortuna [...] rifiuterà di sposare un proprietario di dieci ettari? Non sappiamo che l'amore per la proprietà è la passione più costante dei lavoratori dei campi?»<sup>974</sup>. Alla passione proprietaria si aggiungono lo spirito avventuroso delle donne e un supposto principio di emulazione tra donne, che faranno funzionare questo mercato in autonomia. Ciononostante, il possibile rifiuto delle donne rende il sistema molto fragile e Bugeaud ne è consapevole: «se, contro le mie aspettative, i nostri soldati non trovassero le donne, il mio sistema sarebbe minato alla base; dovremmo rinunciarvi»<sup>975</sup>.

A preoccupare Tocqueville, però, non è tanto la fragilità quanto l'immoralità e l'insostenibilità di questa proposta, che non fa che rilanciare un'idea di colonizzazione incompatibile con la fondazione lenta e progressiva allo stato sociale democratico: «come fanno a scegliere una moglie in così poco tempo?» si chiede Tocqueville, e «cosa dobbiamo aspettarci dalla moralità e dalla bontà di un'unione contratta in tale fretta, su ordine e in vista del vantaggio materiale?»<sup>976</sup>. In queste poche righe Tocqueville riassume le questioni principali affrontate nella *Democrazia* rispetto al nesso tra buon ordine della società e “libertà” del matrimonio: il modello di famiglia analizzato negli Stati Uniti rimane il principale strumento di moralizzazione della società e si contrappone all'abitudine *aristocratica* di scegliere il coniuge in base alle necessità materiali. L'orizzonte della colonia deve essere pensato alla luce dello stato sociale democratico che

---

<sup>973</sup> *RII*, pp. 889-890.

<sup>974</sup> T-R. Bugeaud, *De la colonisation de l'Algérie*, Guyot - Imprimeur du Roi, Paris, 1847, p. 45.

<sup>975</sup> Così Bugeaud in *Ibi*, p. 46: «Le donne sono generalmente avventurose; e, inoltre, se capita che ci siano difficoltà a fare i primi matrimoni, mi sembra abbastanza certo che una volta dato l'esempio, gli ostacoli scompariranno, e troveremo quante donne vogliamo: si addestreranno a vicenda».

<sup>976</sup> *RII*, p. 890. Per questo motivo un deputato propone di modificare il primo articolo, specificando che solo i soldati già sposati, cfr. *Ibi*, p. 896. Tocqueville solleva anche il problema del mantenimento della vedova del colono: «Cosa succederebbe alla moglie del colono militare se morisse? Cosa farebbe se l'appezzamento di terra le venisse portato via? Se l'avesse mantenuta, come sarebbe stato raggiunto lo scopo della legge, che è quello di creare una popolazione virile e bellicosa? Il progetto non dice nulla di questi problemi», in *ibi*, p. 890.



definisce i principi dell'ordine sociale sulle sponde dell'Atlantico e del Mediterraneo: la famiglia come unità nata dalla libera scelta, basata su una specifica divisione sessuale del lavoro che ne garantisce la moralità, la proprietà come strumento di affermazione del proprio interesse, l'idea di libertà individuale interdipendente dal benessere dell'impresa coloniale generale – e quindi il corretto bilanciamento tra l'azione del governo e quello del singolo – sono i principi da cui non si può prescindere<sup>977</sup>.

L'analisi di Tocqueville si concentra poi sullo snodo centrale del progetto di Bugeaud, vale a dire la critica alla colonizzazione civile e familiare. Alla famiglia militare proposta da Bugeaud si rimprovera di essere composta «solo da un uomo e una donna; si dice che è troppo poco, che se uno dei due individui si ammala, è necessario che l'altro si prenda cura di lui, e che c'è una sospensione del lavoro»<sup>978</sup>; per risolvere questo problema sarebbe sufficiente associare più nuclei familiari come accade nelle campagne francesi e come fatto dallo stesso Bugeaud a Mered e Mahelma. Rimane però la questione della *qualità* di queste famiglie, ed è per questo Bugeaud si scaglia contro le famiglie civili con figli, la cui immigrazione deve invece essere favorita secondo Tocqueville: «basta dare un'occhiata più da vicino ai nostri villaggi civili per convincersi che ci sono molte famiglie che possono lavorare a malapena o quasi. Molti hanno perso il loro unico capo [*chef*]; sono rimaste solo una moglie e quattro o cinque figli»<sup>979</sup>. La penuria di figli e la qualità fisica dei militari e delle loro giovani mogli sono presentati come punti di forza degli insediamenti militari, perché la morte del capofamiglia non fa cadere sulle spalle dello Stato centrale tanti figli improduttivi e mogli ormai anziane che non possono risposarsi<sup>980</sup>. Alla luce di queste considerazioni, Bugeaud non ha dubbi: la colonizzazione deve essere militare e deve basarsi su concessioni terriere, sussidi statali, matrimoni forzati e trasformazione altrettanto forzata di soldati in proprietari terrieri<sup>981</sup>.

---

<sup>977</sup> A fare eco, tra i tanti, a Tocqueville, è il medico esperto di igiene Hyacinthe Chabrol nel 1863, che nel suo trattato *De l'Algérie sous le rapport de l'hygiène et de la colonisation* scrive «è nel santuario coniugale che l'uomo attinge quotidianamente il coraggio e la forza necessari per il proseguimento della sua opera, che verrebbe scoraggiata se la famiglia non fosse lì come meta costante della sua laboriosa esistenza. Nessuna colonizzazione senza la donna, nessuna colonizzazione senza la famiglia», in H. Cabrol, *De l'Algérie sous le rapport de l'hygiène et de la colonisation*, Gauthier, Nice, 1865, pp. 12-13.

<sup>978</sup> T-R. Bugeaud, *De la colonisation de l'Algérie*, cit., p. 47.

<sup>979</sup> T-R. Bugeaud, *De la colonisation de l'Algérie*, cit., p. 47.

<sup>980</sup> T-R. Bugeaud, *De la colonisation de l'Algérie*, cit., p. 48: «I miei coloni militari, sebbene più robusti in generale, non saranno certamente immortali; ma chi muore nel primo anno lascerà un solo pensiero nel gran numero di queste braccia di donna e al massimo un bambino. È molto meno oneroso per lo Stato di una donna già anziana accompagnata da cinque o sei bambini incapaci di lavorare. La moglie del colono militare, essendo giovane e non avendo una famiglia numerosa, troverà subito il modo di risposarsi. La grande famiglia della colonia civile resta a lungo a carico del tesoro pubblico».

<sup>981</sup> Il testo è riprodotto in italiano in A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici 1839-1852*, (a cura di U. Coldagelli), Bollati Boringhieri, Torino 1994 (d'ora in poi *SND*, seguito da numero di pagina), pp. 376-392, le citazioni sono tratte da *ibi*, p. 384 e 388. Non si tratta, quindi, di assegnare ai soldati proprietà fondiaria in concessione, ma di regolare il rapporto tra forza lavoro e capitali investibili modificando i termini delle concessioni e le norme sulle ipoteche; la regolazione si può realizzare solo agendo nella direzione opposta a quella indicata dal progetto di

Nel *Secondo rapporto*, Tocqueville discute implicitamente ma puntualmente tutte le argomentazioni di Bugeaud, indicando nell'assenza di famiglia una delle cause delle cattive condizioni economiche di un ipotetico colono militare, insieme alla collocazione geografica dei campi agricoli previsti, lontani dai centri abitati e dai mercati in cui si scambiano merci e manodopera, e all'impegno economico dello Stato previsto per questo tipo di insediamenti. Gli esempi di villaggio militare in Algeria confermano, invece, la maggiore efficacia della colonizzazione civile. Tocqueville ricorda il caso di Aïn Fouka, che insieme a Mahelma versa in condizioni economiche «mediocri o cattive», e quello di Beni-Mered, esemplare perché al suo interno si sono stabilite alcune «famiglie civili»: a Beni-Mered le condizioni di vita ed economiche sono migliori, dice Tocqueville, proprio grazie alla componente civile e familiare del villaggio, che è più florida pur ricevendo un aiuto minore dal governo in termini di sovvenzioni e sussidi<sup>982</sup>.

In questo modo Tocqueville reagisce e risponde ad un'altra tendenza, a suo modo di vedere rischiosa per la colonia, ma sempre più diffusa: fourieristi e sansimoniani stanno applicando le loro teorie, che ben si accordano con lo spirito del tempo – «comune tendenza [...] assai temibile»<sup>983</sup> – che mira a «distruggere la vita individuale» in colonia come in patria<sup>984</sup>. I *falansteri*, le strutture abitative in cui si svolge la vita delle comunità di Fourier, si stanno diffondendo in Algeria – e negli Stati Uniti – e tutti, perfino Bugeaud, sono attirati da queste teorie che minano dalle fondamenta quelli che per Tocqueville e Beaumont *devono* essere i principi di organizzazione della società: «tutti vogliono fondare piccole comunità dove la proprietà e la vita individuale [...] non si trovano affatto, e in cui ogni cittadino funziona come l'ape secondo lo stesso piano e lo stesso obiettivo, non nel suo interesse particolare, ma in quello dell'alveare»<sup>985</sup>. In questi stessi anni, fourieristi e sansimoniani sono considerati una fonte di pericolo anche perché in mezzo ai loro circoli prendono corpo significative rivendicazioni delle donne, che mettono in discussione la loro esclusione dalla cittadinanza e la loro subordinazione domestica e sociale: anche se, come

---

Bugeaud, vale a dire restringendo l'accesso alla proprietà terrieri invece di ampliarlo arbitrariamente: in questo modo coloro che Francia sono «lavoratori a giornata» nei campi non si trasformano necessariamente in «responsabili di impresa agricola», ma nella quota di forza lavoro necessaria a rendere produttivi gli insediamenti rurali, che comprende anche la popolazione nativa dell'Algeria. Al controllo dell'accesso alla proprietà di aggiunge la necessità di impedire alla popolazione «di sparpagliarsi nella campagna», forzandola invece ad abitare nei villaggi che lo Stato si impegna a costruire.

<sup>982</sup> Tocqueville prende posizione contro questa proposta già il 9 giugno del 1846 in parlamento, quando fa notare che il riconoscimento dei meriti militari di Bugeaud non può impedire di ammettere che, opponendo alla scelta del governo di procedere con la colonizzazione civile la sua convinzione che «la colonizzazione militare era l'unica cosa buona e vantaggiosa», il maresciallo «ha nuociuto [...] a quello che tutti oggi comprendono essere il grande fine che la Francia deve proporsi, lo stabilirsi di una società europea in Africa», in *RII*, pp. 894-895.

<sup>983</sup> A. de Tocqueville, *La rivoluzione democratica in Francia*, cit. p. 250.

<sup>984</sup> *Travail*, p. 726. Sulle teorie dei Saintsimoniani, Tocqueville aveva previsto un accenno nel capitolo della democrazia sull'eguaglianza tra i sessi, a cui evidentemente ha poi rinunciato; così in *Democracy in America*, cit., p. 1062n: «Far vedere più chiaramente i sistemi chiamati *emancipazione* della donna. Non dare per scontato che il lettore li conosca. Questo aggiungerà qualcosa di molto piccante [sic] al capitolo. Citare anche, o in una nota o nel testo, le idee stravaganti dei Saint-Simoniani e di altri su questo punto», corsivi nel testo.

<sup>985</sup> *Travail*, p. 726.

si vedrà, le donne sviluppano queste rivendicazioni rompendo esplicitamente con la scuola sansimoniana e con *père* Enfantin, l'attacco alla famiglia monogamica non è estranea alle teorie di Saint-Simon e di Enfantin, insieme al principio della proprietà privata e della sua trasmissione<sup>986</sup>. Dopo essere stato in Algeria nel 1839, in qualità di etnografo e membro della Commissione Scientifica che Tocqueville annovera tra i costi immotivati della colonizzazione, nel 1843 Enfantin pubblica un corposo volume dal titolo *Colonisation de l'Algérie* in cui descrive l'applicazione pratica del sansimonismo alla colonizzazione: alcuni interpreti hanno individuato proprio in Enfantin il bersaglio della critica di Tocqueville alle teorie collettiviste e alla fondazione dei falansteri nella colonia e, viceversa, nella proposta di colonizzazione per mezzo di famiglie di civili di Tocqueville l'obiettivo della critica di Enfantin<sup>987</sup>. Per Tocqueville, se si accetta che «i coloni non sono servi ma uomini indipendenti e mobili che possono scegliere di non venire o di non restare a loro piacimento», allora si comprende che l'obiettivo è «trovare i mezzi più efficaci per attrarre e trattenere ogni uomo [...] attraverso le sue passioni e i suoi gusti»; per questo, nelle colonie, l'autonomia dell'individuo deve essere maggiore di quanto non sia in patria e «la sua libertà di agire meno contenuta», perché solo lo sviluppo dell'interesse del singolo permette alla colonia di prosperare<sup>988</sup>. Il piano di Enfantin per stabilire l'ordine in colonia segue una direzione opposta, in linea con lo spirito militare che anima Bugeaud: se per Enfantin colonizzazione è il «trapianto di una popolazione maschile e femminile, che forma famiglie, villaggi e città», questo trapianto deve essere organizzato sulla base della proprietà comune «diretta e amministrata gerarchicamente» – gerarchia stabilita in base ai «gradi ottenuti per i servizi resi alla comune utilità e gloria» – mentre bisogna combattere «ogni motivo di tendenza alla proprietà individuale, all'egoismo degli interessi particolari», anche quelli che tengono le famiglie separate in nuclei particolari, proprio quelli che, secondo Tocqueville, devono essere

---

<sup>986</sup> A. Zouache, *Economistes et colonies au XIX siècle: les socialistes et l'Algérie*, in *L'économie politique*, Vol. 64, 4/2014, pp. 82-93. M. Emerit, *Les Saint-Simoniens en Algérie*, Les Belles Lettres, Paris, 1941.

<sup>987</sup> Così Tocqueville sulla Commissione scientifica: «creata senza chiedere consiglio a nessuno sul fatto che una tale commissione avrebbe qualcosa da fare e su come la colonia potrebbe utilmente impiegarla» *Voyage 1841*, p. 669. È lo stesso Enfantin, d'altronde, a inserire Tocqueville nella lista degli «uomini di stato annoiati e stanchi che amano parlare e lo fanno molto bene» su cui si appoggia l'*Académie française* prima della Rivoluzione del 1789 espressione dello stato sociale francese ma ormai ridotta a «luogo di riposo e di discussioni politiche», dimostrazione di come «le scienze non conducono più alla politica, come sotto l'Impero, non le sono più utili»; più positivo il giudizio sull'*Académie des sciences morales et politiques*, che contava però anche Tocqueville tra i suoi membri: «l'Accademia di scienze morali e politiche è davvero un istituto tanto politico quanto scientifico, i suoi membri sono ministri tanto nel regno dell'intelligenza quanto in quello della politica», in B. P. Enfantin, *Colonisation de l'Algérie*, Imprimerie Henry, Paris, 1843, p. 523. Sono concordi sul fatto che Tocqueville si riferisca a Enfantin A. Jardin, CV, p. 1520 e J. Pitts in A. de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, cit., p. 247. Abdallah Zouache sostiene che il volume di Enfantin sia una risposta anche a Tocqueville in *Economistes et colonies au XIX siècle: les socialistes et l'Algérie*, in *L'économie politique*, Vol. 64, 4/2014, pp. 82-93, p. 88.

<sup>988</sup> *Travail 1841*, 728.

incentivati<sup>989</sup>. A chi – militari o socialisti – vuole popolare le colonie con «servi» e non con cittadini, Tocqueville risponde affermando che il governo della colonizzazione deve incentivare il nesso tra famiglia e proprietà individuale in quanto fondamento della libertà: l'urgenza in patria e in colonia è riaffermare l'interconnessione tra interesse particolare e generale tipicamente americana, che conta sulla famiglia e la divisione sessuale del lavoro sociale, e riconosce nella proprietà privata e nella sua tutela ciò che consente a individui, famiglie e società di svilupparsi nella (e di conservare la) libertà.

## § 2.2. Proprietà e famiglia nelle Antille.

Se al centro della questione algerina c'è la necessità di fare delle famiglie il nucleo di organizzazione tra domanda e offerta di lavoro e capitali per poter fondare una società borghese che produca un interesse generale da custodire e alimentare, il caso antillano impone una diversa articolazione del nesso famiglia–lavoro–proprietà. Si è visto in che misura schiavitù e matrimonio siano identificati con strutture sociali e rapporti di dominio specifici e per quali motivi il matrimonio costituisca il punto di partenza della transizione allo stato sociale democratico nella colonia e la premessa di ogni discussione sull'opportunità di introdurre il lavoro salariato e di concedere l'accesso alla proprietà agli affrancati. Anche se la commissione de Broglie riconosce unanimemente la necessità di imporre una diversa organizzazione dei rapporti sociali a partire dal matrimonio, tale da sospendere la valutazione sulla moralità delle unioni, nel 1841, rispondendo proprio alle questioni poste dalla Commissione Broglie, il consiglio speciale della Martinica, nella persona di Vidal de Lingendes sostiene che ad essere difficile non incoraggiare i matrimoni tra neri liberi e la «loro moralizzazione attraverso l'istituzione della famiglia», ma piuttosto, «come per molti europei, è fare dei buoni matrimoni»<sup>990</sup>. Argomentando la sua posizione, Vidal de Lingendes sostiene l'insufficienza del matrimonio a fronte della mancata attribuzione di una proprietà: in base alle statistiche, le donne nere, anche se libere, preferiscono il concubinato al matrimonio perché faticano a trovare «mariti che possano dare loro una vita decente», perché pigri e dissoluti. La soluzione, quindi, «è costituire l'amore della proprietà

---

<sup>989</sup> P. Enfantin, *Colonisation de l'Algérie*, cit., pp. 120, 10, 152. Successivamente, in *ibi*, pp. 286 e ss, Enfantin descrive l'organizzazione familiare complessa che deve gestire la comunità, basata su *ateliers*, compagnie, gruppi di famiglie: «Questi atelier avranno l'obiettivo di educare gli uomini che poi naturalmente saranno più adatti a gestire le varie imprese coloniali delle società private. Le famiglie coinvolte saranno raggruppate in tre, il capo di una delle tre famiglie avrà autorità sulle altre due. Ogni famiglia sarà composta da uomo, moglie, i loro figli e almeno due parenti o amici (il corpo non riconosce né servi né servi), sui quali avrà autorità il capofamiglia. Se il capofamiglia non ha moglie e solo figli, uno degli amici che porta deve essere sposato. Dodici famiglie saranno poste agli ordini di un ufficiale di corpo (ingegnere ordinario di terza classe), direttore dei lavori, che avrà come sottufficiali i quattro capigruppo di tre famiglie. Ventiquattro famiglie formeranno una società, agli ordini di un ufficiale di corpo (ingegnere ordinario di seconda classe), direttore del lavoro, avente ai suoi ordini un ufficiale di grado inferiore, in particolare responsabile della contabilità e dell'amministrazione del materiale aziendale. Ogni laboratorio della fondazione avrà il numero di aziende ritenuto necessario per il lavoro, questo numero deve essere almeno di otto».

<sup>990</sup> PV, III, p. 241; il testo originale si trova in *Questions relatives à l'abolition de l'esclavage*, pp. 146-147.

territoriale e della cultura agricola da parte dei liberi» perché «gli schiavi coltivatori, una volta diventati liberi, saranno molto più facilmente portati ad avere una famiglia legittima»<sup>991</sup>. A quest'altezza emerge, nuovamente, la difficoltà del bilanciamento tra i principi liberali e la loro realizzazione: la proposta di Vidal de Lingendes è coerente con la triade famiglia–lavoro–proprietà che deve identificare il rapporto tra individuo e società, ma per Tocqueville la sua applicazione alla lettera metterebbe in pericolo la colonia e la madrepatria dal punto di vista economico. «L'idea di combinare le sovvenzioni di terra per i negri sposati con sovvenzioni in denaro può essere accettata solo con estrema riserva», perché l'abolizione della schiavitù non deve in nessun modo coincidere con la perturbazione delle coltivazioni dalla cui produttività dipende la stabilità del commercio atlantico. Non è possibile, quindi, almeno per il momento, «dare ai neri sia la proprietà della terra che la libertà», perché significherebbe «che tutto ciò che si guadagnerebbe per l'ordine sociale [...] andrebbe perso per la grande coltura»<sup>992</sup>. In altri termini, si farebbe la fine delle colonie inglesi, dove il mancato intervento sull'accesso alla proprietà, nel momento dell'effettiva concessione della libertà, si è tradotto nell'occupazione o nell'acquisto di piccole proprietà da parte degli affrancati e quindi nella rapida sottrazione di manodopera dagli zuccherifici e nell'innalzamento dei salari<sup>993</sup>. Nei sei articoli pubblicati sul *Siècle* nel 1843, Tocqueville discute i criteri di applicazione del liberalismo moderno al mondo coloniale, richiamando le premesse del *Rapport* del 1839: i tre piani che articolano l'abolizione della schiavitù – economico, morale e sociale – devono rimanere connessi, anche a costo di recidere il nesso tra contratto di lavoro, mobilità sociale e libertà. Se il contratto e le condizioni per stipularlo – l'eguaglianza tra i due contrenti – definiscono il confine tra schiavitù e lavoro libero e identificano la natura del rapporto di lavoro in democrazia, nelle Antille questo passaggio deve essere preparato con «mezzi artificiali»: l'obbligo lavorativo negli zuccherifici, il divieto di accesso alle proprietà immobili, la residenza obbligatoria e, infine, l'assunzione da parte dello Stato del ruolo di erogatore del salario e di tutore di una forza lavoro che deve essere sorvegliata<sup>994</sup>.

---

<sup>991</sup> *Ibidem*.

<sup>992</sup> PV, III, 241.

<sup>993</sup> A43, pp. 271-272 e 284-285: «Dal momento in cui gli operai furono liberi di scegliere la loro industria, era naturale che un certo numero di loro, secondo la diversità delle loro facoltà e dei loro gusti, ne scegliesse una diversa da quella dello zucchero e, senza rinunciare al lavoro, lasciasse le loro vecchie officine per cercare fortuna altrove. Tanto più che gli operai, invece di lavorare per un padrone, erano in grado di acquistare terra e guadagnare, lavorando per se stessi, più di quanto avrebbero potuto ottenere con un salario, molti di loro lasciavano gli zuccherifici o vi apparivano solo di tanto in tanto, quando la coltivazione dei propri campi lasciava loro un po' di tempo libero». Sulla rottura della triade liberale lavoro-proprietà-libertà nello *Slavery Abolition Act* del 1833 cfr. M. Cazzola, *I missionari dell'ordine*, cit., pp. 97-98.

<sup>994</sup> A43, p. 290. Sul tema cfr. D. Letterio, *Une Révolution inévitable*, cit., pp. 430-431: Letterio fa notare che il ruolo assegnato da Tocqueville allo Stato produce una situazione di «salario senza contratto» che mette sotto scacco i principali elementi della contrattazione democratica del lavoro.

Lo Stato ha il compito di produrre *artificialmente* la trasformazione degli schiavi in classe operaia, consegnandoli ad una posizione subordinata all'interno del mercato del lavoro coloniale, garantita dal mancato possesso di mezzi autonomi di produzione. È un processo descritto per mezzo del parallelismo con la storia della classe operaia in Europa, grazie alla quale Tocqueville può identificare il momento genetico della subordinazione e presentarlo come governabile in colonia: «non è la *naturale* e necessaria conseguenza della libertà che i negri nelle colonie possano improvvisamente passare da schiavi a proprietari terrieri: è il risultato di una circostanza *molto straordinaria*, la vicinanza di terre fertili [...]. Non si è mai visto niente del genere nelle nostre società civili. [...] cosa facciamo se proibiamo temporaneamente ai negri di possedere la terra? Li mettiamo *artificialmente* nella posizione in cui si trova *naturalmente* il lavoratore europeo»<sup>995</sup>. Nella *Memoria sul pauperismo* del 1837, analizzando la condizione delle classi proletarie europee, Tocqueville riconosce che la diffusione dell'intemperanza e dell'imprevidenza, simboleggiate dalla tendenza a contrarre «matrimoni precoci e imprudenti che sembrano non avere altro fine se non quello di moltiplicare il numero degli sventurati sulla terra» sono l'esito di questa condizione: per restituire il «pensiero dell'avvenire» ai proletari rurali – «coloro che sotto il sole non hanno che la proprietà delle loro braccia» – è necessario dare loro la proprietà della terra, una soluzione non dissimile da quella di Vidal de Lingendes, che però Tocqueville rifiuta, applicando al contesto coloniale l'analisi non del proletariato agricolo, ma di quello proletariato industriale<sup>996</sup>. Nel 1837, con riferimento all'Europa, la soluzione al problema del pauperismo viene dedotta per mezzo dell'analogia con il proletariato agricolo: bisogna «dare all'operaio dell'industria, come al piccolo coltivatore, *lo spirito e le abitudini* della proprietà», e quindi moralizzare tutte le classi inferiori unendo famiglia e previdenza. Nelle Antille questa congiunzione si realizza solo per tramite del salario e dell'educazione religiosa, perché la concessione della proprietà implicherebbe una perturbazione insostenibile nell'economia coloniale<sup>997</sup>. La separazione tra proprietà e lavoro, inoltre, si articola intorno alla razza come

---

<sup>995</sup> A43, p. 292, corsivi miei. Il riferimento è alla condizione dei fittavoli nell'antico regime, cfr. *Pauperismo*, pp. 109-110. Tocqueville richiama qui i termini della *systematic colonization* di Edward Gibbon Wakefield, basata sulla produzione artificiale delle condizioni di dipendenza salariale; impedire la diffusione del fenomeno dello *squatting* delle terre deserte significa, per Wakefield, mettere nelle mani dello Stato la responsabilità di definire la «rule for the disposal of waste land» e farne il principale strumento di comando del lavoro. E. G. Wakefield, *England and America*, Richard Bentley, Londra, Vol. II. Già nella seconda *Memoria sul pauperismo* del 1837, Tocqueville discute il nesso tra artificio e natura nella genesi della classe industriale europea e nell'impovertimento delle classi agricole: in quel caso non manca di riconoscere che l'accumulazione delle proprietà terriere nelle mani di un unico proprietario ha gettato i piccoli contadini in «uno stato di spaventosa miseria», spingendo una massa di lavoratori agricoli verso le manifatture; l'accrescimento delle classi proletarie, quindi, non è dettato solo dal «naturale e graduale» aumento dei bisogni dell'industria, ma anche dalla violenza «artificiale» agita sulla popolazione agricola, in *Il pauperismo*, cit. p. 134. Karl Marx ha messo in luce il sottotesto dell'opera di Wakefield nel capitolo 25 del primo libro de *Il Capitale*, sul tema cfr. Sul tema cfr. S. Mezzadra, *Back to Marx*, in C. Conelli, E. Meo (a cura di), *Genealogie della modernità*, Meltemi, Milano, 2017, pp. 31-57 e P. Rudan, *La natura artificiale e la storia genetica del capitale*, in *Global Marx*, cit., pp. 77-94.

<sup>996</sup> *Pauperismo*, p. 135.

<sup>997</sup> *Pauperismo*, p. 137, corsivi miei.

categoria sociale che consente di contrastare il processo di sottrazione costante alla dipendenza salariale verificatasi nelle colonie inglesi, mentre il ruolo assegnato allo Stato consente di vincere la «resistenza all'insediamento del capitale» da parte dei coloni<sup>998</sup>.

Per giungere a un corretto bilanciamento tra l'obiettivo – la fine della schiavitù – gli effetti morali del lavoro autonomo e l'interesse dei padroni, la libertà deve essere intesa come pienamente sviluppabile e governabile solo nel momento del suo esercizio<sup>999</sup>. Nel 1843, sul *Siècle*, Tocqueville scrive che se l'obiettivo è facilitare «il passaggio delle colonie *da uno stato sociale all'altro*», il divieto di acquisto di terre è condizione necessaria e sufficiente: «le Camere [...] potrebbero limitarsi, da un lato, a far rispettare le leggi esistenti contro il vagabondaggio e, dall'altro, a proibire ai negri, per un certo numero di anni, l'acquisto o l'occupazione di terreni»<sup>1000</sup>. In madrepatria come in colonia, le classi popolari devono essere sottoposte a un continuo controllo, esercitato con strumenti simili, perché la loro imprevidenza pone un problema in termini di controllo della popolazione messa al lavoro<sup>1001</sup>. L'abolizione della schiavitù deve essere guidata dalla consapevolezza che il nero non è inadatto alla libertà, perché nel momento in cui quella libertà gli viene concessa, egli la esercita esattamente come fanno i bianchi, mosso dagli stessi desideri proprietari e familiari, che quindi identificano il nucleo sul quale deve concentrarsi l'intervento

---

<sup>998</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., Vol. 1, p. 958, corsivi nel testo.

<sup>999</sup> La proposta di alcuni di aggiungere cinque anni di *engagement*, l'obbligo di lavorare presso uno zuccherificio al lavoro dopo la proclamazione della fine della schiavitù rischia di rimandare ulteriormente il momento in cui l'esercizio morale della libertà sarà effettivo: la possibilità per lo schiavo di acquistare la sua libertà introdotta nel progetto di legge ha l'obiettivo «di istituire tra gli schiavi una sorta di incentivo per lo zelo, l'attività, la buona condotta e l'economia, al fine di far acquisire al maggior numero possibile di loro abitudini favorevoli alla libertà», di incentivare gli schiavi a riscattarsi autonomamente per mezzo del lavoro volontario obbligatorio dopo l'emancipazione, in PV, III, p. 273. Nonostante l'opposizione di Passy e Tocqueville, la commissione decide di introdurre i cinque anni di *engagement*.

<sup>1000</sup> È sufficiente che gli affrancati siano privati della possibilità di «rimanere vagabondi» e di «acquisire una piccola tenuta» affinché «da maggior parte di loro rimanga negli zuccherifici», in A43, p. 291. Le norme proposte da Tocqueville - e più in generale dai commissari - richiamano quelle imposte nel 1793 dai commissari del Re Sonthonax e Polverel (*Proclamation du 29 août 1793*) agli schiavi ribelli di Saint-Domingue come condizione per l'abolizione della schiavitù: regolamentazione dei tempi di lavoro e dei salari, limitato accesso alle proprietà, leggi contro il vagabondaggio accompagnano tutti i progetti di abolizione della schiavitù francesi, un tratto comune che rivela il permanere della necessità di intervenire con l'abolizione come contenimento delle rivolte, cfr. anche L. Ravano (a cura di), *La rivoluzione haitiana*, cit. Anche in quel caso, alla rivendicazione di libertà generale la Francia aveva risposto con la concessione di un regime di libertà limitata che, al netto delle differenze - ad esempio sul numero di giorni concessi all'affrancato per lavorare autonomamente le piccole porzioni di terra su cui vive - continua a dettare i termini della contrapposizione tra schiavitù e libertà. L'esito è, a Saint-Domingue nel 1793 e nelle Antille del 1845, il permanere di uno stato di tensione rivolta nelle colonie. Cfr. anche cfr. *Rapport Tracy*, p. 235: «l'autorità non ha bisogno di reprimere il vagabondaggio [...], poiché il lavoratore è trattenuto in un certo luogo e tenuto al lavoro. La società non provvede ai bisogni dei bambini, gli anziani e gli ammalati, questi oneri sono in carico alla proprietà servile. La maggior parte delle leggi di polizia non sono necessarie; la disciplina del padrone prende il loro posto. Nei paesi con schiavi il padrone è il primo magistrato, e quando lo Stato ha stabilito, mantenuto e regolato l'usanza dalla schiavitù, la maggior parte del suo compito è adempiuto».

<sup>1001</sup> Il vagabondaggio è oggetto delle medesime attenzioni e regolamentato con gli stessi strumenti in Francia come nelle colonie; sul tema il testo di riferimento rimane il corso al Collège de France di Michel Foucault del 1972-1973, pubblicato con il titolo *La société punitive*, ed. it. *La società punitiva*, Feltrinelli, Milano, 2016, cfr. in particolare pp. 56-72.

politico<sup>1002</sup>. La migliore soluzione al «disordine morale» è il matrimonio, la cui azione deve essere congiunta a quella del salario, fungendo da compensazione dell'amore naturale dell'uomo per la libertà, esemplificato dalla fuga dai «vecchi laboratori» dei neri liberi nelle colonie inglesi che della libertà dalla schiavitù è, appunto, «la necessaria conseguenza»: il matrimonio fa parte, a pieno titolo, dei mezzi che mettono *artificialmente* gli affrancati nella posizione delle classi lavoratrici, anzi è la condizione primaria di questa trasformazione che, per suo mezzo, stabilisce un nuovo ordine sociale riaffermando quello *naturale* e riconsegnando allo schiavo non la proprietà della terra, ma quella di sé<sup>1003</sup>.

Nel suo ultimo discorso nella Commissione de Broglie, Tocqueville esprime un'ultima volta il suo sostegno al sistema dell'emancipazione simultanea esplicitando nuovamente l'obiettivo vero e proprio dell'abolizione – «realizzare una grande rivoluzione sociale nelle colonie, e modificarne profondamente i *costumi* e, allo stesso tempo, le *leggi*»<sup>1004</sup>. Leggi e costumi sono i due poli interconnessi della *rivoluzione sociale* del mondo coloniale e metropolitano, un'impresa che richiede «l'appoggio simultaneo dei neri, dei coloni e del governo», perché dà a tutti gli attori in campo, e soprattutto i neri, «una nuova vita» che deve essere l'oggetto di un desiderio condiviso. Solo l'emancipazione generale rende possibile la rivoluzione sociale perché trasforma tutti gli attori in campo *simultaneamente* destinando ciascuno alla «nuova posizione che gli viene fatta», in un processo dettato dalla «necessità, quella legge di tutte le società» in grado di eliminare ostacoli e resistenze<sup>1005</sup>. Il progetto di legge per l'emancipazione simultanea recepisce solo in parte le considerazioni di Tocqueville: matrimonio, educazione religiosa e salario sono definiti dalle ordinanze reali, e quindi stabiliti per legge, e per questo riescono ad incidere nei costumi, provvedendo a una trasformazione ordinata e indirizzata da principi specifici che diventano patrimonio morale comune della società coloniale. Si tratta della rivoluzione democratica, la cui capacità trasformativa deve essere allo stesso tempo incoraggiata e controllata per mezzo di quelle istituzioni – matrimonio, salario, proprietà – che consentono di governarla: se negli Stati Uniti si trovano indicazioni preziose sul modo in cui la democrazia ha favorito queste istituzioni che, a loro volta, hanno impresso alla democrazia americana un movimento controllato, quelle indicazioni suggeriscono l'introduzione delle stesse istituzioni nelle Antille per contenere l'afflato democratico che muove delle rivolte degli schiavi.

La pressione della causa abolizionista, amplificata dalle petizioni presentate l'anno successivo dagli operai, obbliga il governo a redigere un disegno di legge che prende il nome dell'ammiraglio

---

<sup>1002</sup> Esemplare, da questo punto di vista, la descrizione dello slancio proprietario del fittavolo inglese contenuta in *L'antico regime e la rivoluzione*, pp. 714-728 e 764

<sup>1003</sup> A43, p. 285.

<sup>1004</sup> PV, III, p. 368.

<sup>1005</sup> PV, III, p. 368.



Mackau – tra i commissari quello più lontano dalle posizioni di Tocqueville – discusso alle camere nel 1845<sup>1006</sup>. Il 30 maggio di quell'anno, richiamando esplicitamente l'analisi proposta nella *Democrazia*, Tocqueville discute il ruolo che la legge assegna allo Stato, l'unica forza in grado di «costringere questi due elementi refrattari [le due razze] a combinarsi [...] per formare un medesimo popolo»<sup>1007</sup>. Per dare a coloni e affrancati le abitudini e le virtù della libertà, questa deve essere guidata da un potere «al di sopra di quanti godono dei privilegi», in grado di governare i processi politici economici e sociali che trasformano le società sulle due sponde dell'Atlantico, di imporre educazione e matrimonio «all'uomo bianco come condizione di lavoro, all'uomo nero come prezzo dell'indipendenza»: così si può organizzare la società ricorrendo agli strumenti che hanno rivoluzionato le società europee, facendo della razza l'elemento di gerarchizzazione del lavoro salariato<sup>1008</sup>. In questo modo l'eguaglianza che si afferma è quella formale delle condizioni e non quella materiale che le rivolte degli schiavi rischiano di innescare, a dimostrazione del fatto che la posta in gioco dell'abolizione è la trasformazione democratica di coloni e schiavi in individui educati ad una nuova organizzazione dei rapporti sociali a partire dall'affermazione dell'unità familiare, in cui il modello democratico dell'obbedienza libera all'autorità trova la sua prima forma di esplicitazione<sup>1009</sup>.

### § 2.3. Primogenitura e rigenerazione dei *liens sociaux* in Irlanda.

Che si tratti di fondazione o di transizione da uno stato sociale all'altro, il binomio lavoro–proprietà si impone nel dibattito sul governo delle colonie ed è sempre connesso alla posizione della famiglia monogamica e all'azione sociale che la differenza sessuale svolge in quanto ingranaggio della rivoluzione democratica. Se in Algeria famiglia monogamica e proprietà individuale si coimplicano e dettano i modi della colonizzazione civile, mentre nelle Antille devono rimanere temporaneamente separate per far coincidere la transizione dello stato sociale con la stabilità dei mercati – una separazione compensata dal salario e dal matrimonio forme di

---

<sup>1006</sup> Quella più nota, presentata dagli operai parigini alle Camere il 22 gennaio 1844, conta, secondo Victor Schoelcher, sull'appoggio di circa settemila firmatari, mille dei quali sono «capi d'industria, letterati, artisti, medici ed ecclesiastici, che hanno spontaneamente aderito alla manifestazione degli operai contro un infame stato sociale», (*De la pétition des ouvriers*, cit., 1844, p. 3). Al di là dell'adesione, è il contenuto della petizione ad essere significativo, perché rappresenta la migliore risposta a quegli schiavisti che sostengono che la sorte degli schiavi sia migliore di quella dei lavoratori europei, visto che sono proprio questi ultimi a riconoscere la differenza tra le due condizioni: «Tale è la condizione di questi lavoratori delle Indie Occidentali, che si dice siano più felici dei contadini d'Europa», scrive sempre Schoelcher in *Ibi*, p. 11. «In nome della classe operaia» e «in obbedienza al grande principio della fratellanza umana», che si configura immediatamente come atlantica e che è sancita dal riconoscimento degli schiavi in pelle nera come fratelli nello sfruttamento, gli autori della petizione protestano contro coloro che «osano affermare, agendo con cognizione di causa, che il destino dei lavoratori francesi è più deplorabile di quello degli schiavi», *Pétitions des ouvriers de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage* (1844), in N. Schmidt, (a cura di), *Les abolitionnistes français de l'esclavage*, cit., p.861; il testo è stato originariamente pubblicato da *L'abolitionniste français*, n. 5-6, 1844, pp. 121-142.

<sup>1007</sup> *Discorso*, 335-337.

<sup>1008</sup> *Discorso*, 339 e *Rapport Tracy*, 230.

<sup>1009</sup> *Rapport Tracy*, 262.

restituzione della proprietà di sé e dell'esercizio corretto della libertà –, per quanto concerne l'Irlanda ci si trova nuovamente di fronte ad un'argomentazione che muove dal presupposto della necessaria liberazione dal dominio, che richiede la riconciliazione della triade famiglia–proprietà–salario. La firma dello *Union Act* nel 1801 ha segnato un primo cambio di passo, perché l'Inghilterra «ha dichiarato che in futuro tutte le leggi entrambi i paesi sarebbero state fatte da un parlamento comune, dove ognuno avrebbe inviato i suoi rappresentanti». Così facendo ha dettato le condizioni della relazione presente e futura ma «ha lasciato intatto il passato»: quest'ultimo è l'elemento atemporale che la resistenza irlandese deve consegnare alla storia, in un processo che Beaumont vede concretizzato nella proposta di emancipazione parlamentare irlandese portata avanti da Daniel O'Connell e dalla sua associazione<sup>1010</sup>. Il 13 aprile del 1829, O'Connell ottiene l'adozione di un *bill* che dà ai cattolici la possibilità di entrare in parlamento senza convertirsi al protestantesimo e che sancisce la fine delle leggi penali. Chiuso «il periodo che separa il passato dal tempo presente», quest'ultimo diventa il tempo della lotta contro ciò che rimane della schiavitù dopo l'emancipazione del 1829, vale a dire la miseria sociale<sup>1011</sup>: l'organizzazione della proprietà e del lavoro rimane la piaga contro cui l'irlandese deve combattere da uomo libero, «per fare di questa società libera una società democratica»<sup>1012</sup>. La famiglia è nuovamente indicata come nucleo permanente della resistenza e – nella misura in cui è legata alla proprietà della terra – come perno della riorganizzazione della struttura sociale dell'Irlanda emancipata.

Dello scandalo della miseria irlandese è responsabile la «cattiva aristocrazia» inglese, che si è limitata a gestire da lontano le risorse da cui trae profitto, esercitando «un impero che non ha

---

<sup>1010</sup> IR, I, p. 202.

<sup>1011</sup> IR, I, p. 207. Alla figura di O'Connell, uno dei cinque elementi che, nel loro assemblaggio, fanno dell'Irlanda un popolo democratico, è dedicata parte del secondo volume, cfr. IR, II, pp. 22-36. Sulla figura di O'Connell nell'opera di Beaumont cfr. T. Garvin, *Da O'Connell agli accordi del "Good Friday Agreement": Beaumont, la leadership carismatica e l'emergere di un ordine costituzionale in Irlanda (1800-2000)*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., pp. 133-141, e soprattutto pp. 133-139, M. Ceretta *L'Irlanda di Beaumont fra storia e politica francesi*, in *ibid.*, p. 150 e L. Colantonio, *French Interpretations of Daniel O'Connell, from the last year of the Restoration to the Second Republic*, in E. Maher, G. Neville (a cura di), *France-Ireland: Anatomy of a Relationship*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 259-273. Il parallelismo tra il nero schiavo e l'irlandese è uno dei temi centrali del testo e, con riferimento al passaggio dal tempo passato al tempo presente, Beaumont lo riafferma, indicando nella condizione dell'irlandese cattolico «il termine ultimo della miseria umana»: dopo aver visto «l'indiano nelle sue foreste e il negro nelle sue catene», l'irlandese appare privo tanto dell'indipendenza e della dignità che contraddistinguono il primo, quanto del pane garantito al secondo, in IR, I, p. 223. Cfr. anche IR, I, p. 339, dove Beaumont fa notare che l'irlandese non può che essere pigro e odiare il lavoro proprio «come tutti gli schiavi [...] come chiunque lavori senza salario». Il rimando tra la schiavitù dei neri e la condizione degli irlandesi permette a Beaumont di mostrare, una volta di più, gli effetti del sistema di dominio articolato intorno al sentimento aristocratico e alla razza come categoria sociale permanente: per questo motivo le ultime parole del primo volume del *L'Irlanda* richiamano di nuovo la schiavitù delle piantagioni, in IR, I, p. 353: «le passioni dell'aristocrazia irlandese non devono sorprendermi, sono naturali: chi nasce proprietario di schiavi non crede forse alla santità della schiavitù?». L'idea che gli irlandesi fossero schiavi non è solo di Beaumont: anche Marx ed Engels, che all'Irlanda hanno dedicato numerosi scritti recentemente riuniti e tradotti in italiano (K. Marx, F. Engels, *Sull'Irlanda*, Pgreco, Milano, 2020) parlano in diverse occasioni degli irlandesi come «white slaves». Sul tema cfr. G. M. Bravo, *Marx ed Engels. Riflessioni sull'Irlanda e su Beaumont*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., pp. 298-315 e L. Cobbe, *La leva coloniale e il movimento sociale generale. Marx e l'Irlanda*, in *Global Marx*, cit.

<sup>1012</sup> IR, II, p. 11.

nulla di simile in nessun altro paese», e che, impedendo agli irlandesi di percorrere la via d'uscita industriale dalla miseria, ha creato uno stato sociale incompatibile con la mobilità che deve scandire la vita della classe media in armonia con mercati e commerci<sup>1013</sup>. *Mutatis mutandis*, il peccato originale in Irlanda è la mancanza di un'opera di colonizzazione efficace, basata sulla migrazione di famiglie in grado di acquistare la terra e di far lavorare gli irlandesi, e quindi sulla creazione della borghesia coloniale, mezzo di fondazione della società prospera in Algeria, basata sul costante scambio di merci e sulla regolazione di domanda e offerta di lavoro tra coloni e colonizzati. Una mancanza grave se si considera che gli irlandesi fanno del cattolicesimo lo strumento della loro riforma costituzionale, progressiva e moderata, e che, quindi, l'estensione del diritto comune alla popolazione conquistata non incontra gli ostacoli segnalati nel caso dell'Algeria<sup>1014</sup>.

Se la violenza della conquista è il «fatto primitivo» da cui origina l'immoralità del popolo irlandese e se il governo dell'aristocrazia è «il più antisociale che sia mai esistito» perché fa coincidere la possibilità dell'inclusione parziale nella società con l'apostasia, tuttavia le rivolte sono uno strumento inefficace nelle mani del popolo<sup>1015</sup>. L'indagine sul tempo presente e futuro dell'anomalia irlandese impone di riconoscere la sovrapposizione tra la divisione di classe e quella religiosa, e il destino imperiale che lega le due isole: pur non essendo una colonia vera e propria, l'Irlanda è parte integrante dell'impero inglese e rimarrà tale, perché nessun impero «acconsente a smembrarsi»<sup>1016</sup>. L'introduzione storica dell'opera, quindi, colloca l'Irlanda nella storia della rivoluzione democratica atlantica e permette di indagare il tempo presente e le possibilità future all'interno della relazione imperiale. Per questo il ragionamento sul tempo presente richiede sulle condizioni di fondazione e di sviluppo della società democratica: inchiodata al suolo, suo unico mezzo di sussistenza, la popolazione cattolica è destinata alla miseria dall'organizzazione del diritto proprietario, ancora fondato sulle sostituzioni e sul maggiorasco. Se lo spirito industriale si sviluppa soltanto dove i frutti del lavoro sono tutelati dalla legge, perché considerati fonti di

---

<sup>1013</sup> IR, I, p. 233. La descrizione della cattiva aristocrazia di conquista è svolta in parallelo con un'immaginaria buona aristocrazia (cfr. *ibi*, pp. 228-230), esattamente come fa Tocqueville nei suoi quaderni di viaggio irlandesi, in CV, p. 554-556, ma cfr anche *ibi*, pp. 531-532.

<sup>1014</sup> Ir, I, pp. 237-239 e 243. Il fatto che il potere giuridico, ad esempio, sia stato sempre nelle mani dei protestanti lo ha privato della funzione di «garanzia sovrana a tutti i diritti», dando luogo ad «uno stato sociale in cui la libertà è senza difesa, la proprietà senza garanzie e in cui nessuno trova sicurezza», IR, I, p. 305.

<sup>1015</sup> IR, I, P. 344. Quando è quest'ultimo a sollevarsi, «la terra trema e lo stato sociale nel suo insieme è rimesso in questione», ma si tratta di rivolte sempre represses il cui principale effetto morale è il venire meno della fede nella giustizia umana; il rimando è alla rivolta degli schiavi neri, quella presentata quattro anni prima come fallimentare ricorrendo alla vicenda di Georges: dopo ogni repressione «le catene della tirannia tornano a cadere con tutto il loro peso sul popolo, come accade allo schiavo che dopo aver provato a rompere le sue catene si trova di nuovo faccia a faccia con il padrone».

<sup>1016</sup> IR, I, p. 215, ma cfr. anche IR, II, p. 232. Beaumont riscontra una situazione analoga a quella antillana: il protestante si comporta con superiorità nei confronti del cattolico come fa l'europeo «nelle nostre isole [...] verso le persone di colore la cui origine africana è ancora apparente», convinto di appartenere a una razza superiore, a un'aristocrazia che, però, non ha i tratti del colore ma quelli della religione.

benessere e ricchezza nazionale, la sua introduzione in mezzo a un popolo governato da leggi che lo costringono alla povertà richiede che si tenga conto dell'«impero delle istituzioni sui costumi dei popoli» e, quindi, che si agisca sulle istituzioni civili – quelle che regolano il nesso famiglia–proprietà – oltre che su quelle politiche<sup>1017</sup>. Famiglia e proprietà sono le «istituzioni civili» necessarie alla transizione democratica della società irlandese, da cui dipende la fine della miseria assoluta della popolazione e l'affermazione dello spirito proprietario della classe media<sup>1018</sup>.

A quest'altezza si verifica un'ulteriore inversione rispetto alle argomentazioni sviluppate negli altri contesti coloniali, una diversa articolazione della geografia variabile: se l'ampliamento e il rafforzamento della classe media è la condizione della rivoluzione democratica irlandese, la dissociazione tra famiglia e proprietà su cui l'Inghilterra ha fondato il suo dominio e che impedisce l'affermazione della democrazia come rapporto sociale deve essere eliminata<sup>1019</sup>. Nello specifico, i piani di intervento devono essere due: il primo riguarda la popolazione occupata nell'industria e il secondo la riorganizzazione del potere sociale e delle *leggi civili*, vale a dire del rapporto tra terra e famiglia. Beaumont ha in mente, in realtà, un processo unico per mezzo del quale ridefinire i legami sociali e creare una società mobile grazie allo sviluppo delle istituzioni «che attribuiscono più diritti civili e più facoltà politiche» a ciascuno, insegnandogli a «guidare sé, la famiglia, la provincia e lo stato»<sup>1020</sup>. Si tratta, quindi, di rispondere alla miseria con il lavoro e di invertire la proporzione dei lavoratori terrieri e industriali, in modo da indirizzare all'ambito industriale «milioni di braccia» rimaste inerti, mettendo così le classi medie a capo della rivoluzione del modo di produzione e dello stato sociale irlandese. Nel caso dell'anomala Irlanda, il bilanciamento tra lettera e sostanza dei principi liberali è guidato dall'analisi degli effetti dell'industrializzazione crescente osservati in Inghilterra nel 1835. Lì, come in tutti i paesi in cui gli operai aumentano a dismisura, Francia compresa, si sta assistendo alla diffusione della corruzione delle classi proletarie che parte dalla famiglia: se è vero che «la fabbrica corrompe i bambini e le donne, influenzando così la famiglia nella sua morale e la società nel suo futuro» – perché le grandi masse operaie oscillano continuamente tra operosità e miseria a causa delle crisi industriali – è altrettanto vero che «questi mali, considerati nella complessità della loro estensione, sarebbero mille volte meno di quelli che esistono in Irlanda, dove l'ozio corrompe ancora di più del lavoro, dove la miseria corrompe tutto ciò che l'ozio non corrompe e dove

---

<sup>1017</sup> IR, I, p. 339.

<sup>1018</sup> IR, II, p. 158.

<sup>1019</sup> È la nascita della classe media a determinare un cambio di passo nella rivoluzione democratica dell'Irlanda, insieme allo spirito associativo e alla guida di O'Connell, al ruolo del clero cattolico, e soprattutto presbiteriano, perché è la classe che impara l'arte del governo nell'associazione. Ai presbiteriani e alle sette religiose in generale Beaumont dedica la massima attenzione come ha fatto scrivendo dell'America, cfr. IR, II, pp. 48-53. Sulla classe media educata al governo come strumento di controllo della democrazia cfr. *Ibi*, p. 65.

<sup>1020</sup> IR, II, p. 126.

milioni di indigenti affamati sono una causa più formidabile di disordine e anarchia»<sup>1021</sup>. Mentre riafferma l'interconnessione tra condizione della donna, morale familiare e futuro della società – un tema su cui sarà chiamato a intervenire due anni dopo, nell'ambito del dibattito sulla legge sul lavoro minorile in Francia – Beaumont indica nel lavoro di fabbrica una via d'uscita dalla miseria che ha disabituato gli irlandesi al lavoro: a bilanciare la pauperizzazione del legame familiare causata dalla miseria industriale è la purezza dei costumi che la religione cattolica ha stabilito tra irlandesi.

Le altre due soluzioni alla miseria, la carità pubblica e l'emigrazione, pongono ulteriori questioni. La prima, oggetto di critiche durissime per gli effetti prodotti in Inghilterra dalle *Poor Laws* del 1834, viene contemplata da Beaumont solo come soluzione temporanea, ad esempio in caso di carestia; di fronte a «un popolo di poveri», la separazione del marito dalla moglie e dai figli prevista dal «regime severo» delle *workhouses* – da Beaumont paragonato alla detenzione in carcere – non è nulla a confronto dell'impossibilità di raggiungere l'«obiettivo morale» ottenuto in Inghilterra, vale a dire la separazione dei veri poveri e disabili dagli scansafatiche<sup>1022</sup>. L'emigrazione – che dovrebbe «alleggerire del fardello» dell'Irlanda – è rischiosa e costosa e, soprattutto, nasce in seno a una delle «strane variazioni» che caratterizzano le «dottrine politiche»: dopo anni passati a ricercare l'aumento della popolazione a tutti i costi, quando «le leggi favorivano i matrimoni precoci [e] ricompense pubbliche onoravano le madri feconde» e si considerava l'emigrazione un delitto, ora si guarda alla crescita di popolazione come al «più grande pericolo» per le nazioni<sup>1023</sup>. Nel 1839, Beaumont è convinto che a migrare non saranno i

---

<sup>1021</sup> IR, II, p. 84-85. Questa è una delle massime preoccupazioni di Tocqueville e Beaumont: i quaderni di viaggio del primo, nello specifico le pagine scritte a Manchester e Liverpool, sono una lucida testimonianza dell'orrore industriale e dell'urgenza della questione proletaria, cfr. CV, pp. 500-507. In *ibi*, p. 500, Tocqueville ricorda che è proprio la migrazione degli irlandesi, «uomini che vengono da un paese in cui i bisogni dell'uomo si riducono quasi a quelli del selvaggio» ad aver portato all'abbassamento dei salari degli operai inglesi.

<sup>1022</sup> IR, II, pp. 107 e 110. Il paragone tra carcere e workhouse risente della teoria benthamiana.

<sup>1023</sup> IR, II, p. 92, ma cfr. anche la nota in *ibi*, p. 296, in cui Beaumont fa riferimento a «tutti gli economisti del XVIII secolo» e a Montesquieu. Il «rimedio violento» dell'emigrazione è l'esito del fallimento delle teorie di governo che credevano che fosse possibile mettere a valore la popolazione come «strumento di forza e prosperità» nazionale, un fallimento sancito dal *Saggio sul principio di popolazione* di Robert Malthus del 1798, che Tocqueville e Beaumont hanno letto. Probabilmente è proprio l'analisi di Malthus a indicare la necessità di invertire la prospettiva non solo sulla popolazione, ma anche sulla politica della famiglia che permette ovviamente di risolvere il problema all'origine. IR, II, p. 92, ma cfr. Anche la prefazione del 1863 in IR, I, pp. IV-V: «C'è un'opinione consolidata tra gli irlandesi di oggi [1863] che la principale fonte dei loro problemi è stata la sovrappopolazione, ed essi devono, con ogni mezzo possibile, ridurre il numero. I tempi in cui l'aristocrazia irlandese faceva ogni sforzo per far crescere la popolazione sono passati da tempo. Un tempo non c'era proprietario terriero in Irlanda che non cercasse di aumentare il numero di affittuari nei suoi possedimenti. Oltre al fatto che tale aumento alimentava la sua arroganza ed estendeva il suo potere, aumentava anche il suo reddito da locazione. [...] La patata ha la caratteristica che, dato un pezzo fisso di terra, genererà più cibo per gli esseri umani di qualsiasi altra coltura. Il più piccolo pezzo di terra, seminato con patate, dà abbastanza da vivere allo sfortunato che lo occupa, mentre il surplus del suo lavoro è destinato a pagare l'affitto dovuto al padrone di casa». Su Tocqueville lettore di Malthus cfr. M. Drolet, *Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T.R. Malthus*, in *History of European Ideas*, 29/ 2003 pp. 159-181, ma anche l'introduzione di M. Tesini a A. de Tocqueville, *Il pauperismo*, cit. Sul nesso tra teorie mercantilistiche, spinta all'aumento della popolazione e emanazione delle leggi citate da Beaumont sul matrimonio e la natalità, come momento centrale della «guerra contro le donne» cfr. S. Federici, *Calibano e la strega*, cit., pp. 125-129.

poveri, ma la classe media, le famiglie con piccoli capitali da mettere a frutto in luoghi dove l'incontro tra domanda e offerta è garantito, privando così l'Irlanda di ciò che le è più necessario<sup>1024</sup>. Se, nel caso dell'Algeria, sono proprio le famiglie borghesi a dover migrare per fondare la nuova società coloniale, in Irlanda dove l'obiettivo è ridurre la popolazione agricola inoccupata, l'emigrazione non è risolutiva perché non incide sullo stato sociale<sup>1025</sup>. Nel 1863, scrivendo la nuova prefazione alla sua opera, Beaumont deve constatare che l'emigrazione di massa è avvenuta, ma le statistiche rivelano che a migrare è stata «da parte più sana, più forte e meno povera della popolazione, ed erano quelli che era nell'interesse del paese trattenere a casa. [...] le contee che hanno fornito il maggior numero di migranti non erano le più povere, ma quelle più scosse dall'agitazione agraria»<sup>1026</sup>.

Per questo l'altra faccia della riforma, relativa alle leggi civili, rimane centrale. Quest'ultima viene analizzata confrontando il processo rivoluzionario inglese del 1688 e quello francese del 1789: il primo, secondo Beaumont, non è stato preceduto dalla trasformazione delle leggi civili e ha riguardato solo le dinamiche politiche, conservando il diritto di primogenitura e le sostituzioni terriere che rendono le terre indivisibili e inalienabili; questi due diritti, proprio perché riguardano la terra e la famiglia, da strumenti del governo che rispondono a bisogni politici diventano «un modo di esistenza» perché penetrano nei costumi del popolo e fondano il diritto comune<sup>1027</sup>. In Francia, invece, la rivoluzione dei rapporti politici è stata preceduta da una «riforma sociale» che ha abolito la costituzione feudale della proprietà e dei rapporti di dominio che la caratterizzano, modificando le leggi civili «che arrivano al cuore della società, a ciò che c'è di più immutabile in ogni popolo, vale a dire la terra e la famiglia»<sup>1028</sup>. La teoria di Beaumont è che anche in Irlanda la trasformazione dei legami sociali deve guidare quella politica, per contenere la tensione sociale tra proletari irlandesi e padroni inglesi: dalla disattivazione dei processi proletari dipende, infatti, la qualità della democrazia, dei costumi e dell'ordine sociale, che si concretizza nel momento in cui si cancellano le leggi che organizzano il nesso tra terra e famiglia a partire dal privilegio, e si riconosce nella proprietà e nel lavoro i valori fondanti delle leggi civili. Qui sta il portato del ragionamento su terra e famiglia, la linea di continuità *americana* e non rivoluzionaria che tutela

---

<sup>1024</sup> Il paragrafo sull'emigrazione è una delle parti più rimaneggiate tra il 1839 e il 1863. Nel 1839 Beaumont si sofferma sull'ingente spesa e sull'impegno della marina inglese, che dovrebbe essere totale e aggiunge che lo spostamento di masse di irlandesi all'interno dell'impero - nella colonia penale australiana o in Canada - rischia di destabilizzare quest'ultimo. Beaumont fa notare che, se è vero che per il proprietario terriero sbarazzarsi di un coltivatore che deve mantenere è un guadagno, è altrettanto vero che il sistema di organizzazione della proprietà fondiaria, per il quale più fittavoli lavorano la terra del padrone maggiore è il profitto di quest'ultimo, è il principale ostacolo alla migrazione agricola, cfr. Ed. 1839, IR, II, p. 114.

<sup>1025</sup> IR, II, p. 99 (Ed. 1839: p. 117).

<sup>1026</sup> IR, I, p. XXVI. Beaumont manca però di ricordare che anche i poveri hanno cercato di migrare dall'Irlanda, morendo a migliaia nel viaggio a causa dell'inadeguatezza delle imbarcazioni.

<sup>1027</sup> IR, II, p. 141. Si ricordi la lettera di Tocqueville a Beaumont sulla storia dell'Inghilterra, in *Correspondance*, pp. 47-71.

<sup>1028</sup> IR, II, p. 130.

la proprietà e la sua riorganizzazione come perimetro democratico di trasformazione della relazione imperiale: l'Irlanda indica, agli occhi di Beaumont, «l'esistenza di una strada pacifica e legale verso la democrazia» e verso il benessere, per mezzo della riqualificazione del legame tra proprietà, lavoro e famiglia che disattiva ogni tentativo di sovrapporre alla lotta nazionale quella socialista<sup>1029</sup>. Si deve produrre quella correlazione tra famiglia e proprietà che ha segnato la storia democratica statunitense e che definisce «l'esperienza dei tempi moderni», così riassunta: effetto della divisione del suolo è l'aumento della moralità del popolo, perché colui che diventa proprietario «è anche più morale perché è più indipendente. [...] prende una compagna nel momento stesso che acquista la terra e presto, in seno alle affezioni domestiche, impara l'ordine, l'economia, la previdenza. Migliore come uomo, lo è anche come cittadino»<sup>1030</sup>. Anche in Irlanda, quindi, il matrimonio è l'atto di formazione del nucleo morale della società, la cui funzione è amplificata dal possesso della proprietà e dal lavoro che affermano l'indipendenza dei singoli insieme all'interesse comune del popolo, la *patria*, «corpo sensibile» che si materializza nella terra<sup>1031</sup>.

Per ottenere questo risultato, l'organizzazione della proprietà fondiaria imposta dall'aristocrazia protestante deve venire meno e le leggi civili che organizzano il rapporto tra terra e famiglia devono cambiare: bisogna consentire l'alienazione e la suddivisione delle terre, perché il povero possa acquistarle, diventare proprietario e darle in eredità ai figli. Occorre, quindi, intervenire sull'autorità del padre di famiglia protestante, sulla predisposizione dell'eredità sancita dai costumi inglesi prima che dalle leggi: queste danno al capofamiglia una grande libertà, nel raro caso in cui voglia suddividere la sua eredità, mentre quando questa disposizione manca, come è costume, la legge prevede che il diritto di primogenitura come criterio ereditario. Se «il padre rimane in silenzio, la legge parla» ed esercita il massimo potere sulla volontà dell'uomo nella misura in cui lo lascia «completamente libero»: il padre di famiglia che vuole procedere con la divisione eguale della sua proprietà tra i figli si scontra con la legge che fa coincidere il silenzio con il diritto di primogenitura, vale a dire con l'elemento regolatore dei costumi aristocratici che rendono a loro volta effettiva quella legge<sup>1032</sup>. Poiché i costumi aristocratici in Irlanda riguardano una parte minima della popolazione, l'abolizione del diritto di primogenitura può avvenire senza ledere il sentimento nazionale e, cambiando le leggi civili, queste smettono di prescrivere un interesse contrario allo «spirito pubblico» del popolo irlandese, di fatto estraneo al diritto

---

<sup>1029</sup> IR, II, p. 131; M. Ceretta *L'Irlande di Beaumont fra storia e politica francesi*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., p. 156. Stupisce l'assenza di qualsiasi riferimento alle influenze del Cartismo inglese nell'opera di Beaumont, che del pericolo proletario scrive guardando soprattutto alle rivolte degli Oak Boys e degli Steel-Boys tra il 1764 e il 1772, cfr. IR, I, p. 340 e ss.

<sup>1030</sup> IR, II, p. 134 - 135.

<sup>1031</sup> IR, II, p. 135.

<sup>1032</sup> IR, II, p. 155-156.

proprietario<sup>1033</sup>. La proposta di Beaumont è di invertire il meccanismo legislativo, facendo coincidere il silenzio con la divisione eguale tra fratelli e obbligando i padri a dichiarare espressamente la volontà di «privare i più giovani a vantaggio del maggiore»; l'esito di questa modifica legislativa sarebbe, come negli Stati Uniti, la trasformazione del rapporto tra padre e figli e tra fratelli, vale a dire l'istituzione della forma democratica dell'autorità paterna in seno all'aristocrazia protestante, che diventerà progressivamente democratica: con il tempo, la legge scalfirà i costumi e modificherà gli animi dei padri e dei figli, dividerà i possedimenti e favorirà lo sviluppo della classe media, rendendo sempre più semplice l'accesso alla proprietà anche alle famiglie irlandesi<sup>1034</sup>.

Nell'ultima sezione del secondo volume de *L'Irlande*, Beaumont completa il ragionamento sulle leggi civili iscrivendolo nell'ambito del confronto tra partiti e delle tendenze democratiche che animano i Whigs inglesi, che propongono di aumentare il numero di funzioni pubbliche elette dal popolo. Ampliando la rappresentanza popolare e avvicinando le classi medie all'amministrazione del paese, la proposta dei Whigs ridurrebbe la disegualianza anche all'interno del quadro politico e romperebbe il monopolio dei grandi proprietari fondiari. All'introduzione dell'eguaglianza come principio di legittimazione delle istituzioni politiche, però, fa da contraltare la difesa ostinata della legge civile che dà al «maggiore il diritto di impadronirsi, al momento della morte del padre, la totalità dell'eredità»: escludendo l'idea dell'oligarchia politica dei grandi proprietari, i Whigs continuano a sostenere la legittima accumulazione delle proprietà nelle mani di quell'oligarchia, alimentando «la disegualianza nella società civile»<sup>1035</sup>. La proposta dei Whigs implica una divisione tra ambiti, controllati da «due principi del governo», e si basa sull'errata convinzione di poter separare il «legame intimo tra il governo del popolo e i suoi costumi», di poter arrestare l'effetto della dottrina dell'eguaglianza sulla soglia della sfera privata. La rivoluzione democratica, invece, è un *unicum*, un movimento sociale e politico che non è contenibile all'interno della sfera politica, sociale o familiare e che richiede la trasformazione contemporanea e interconnessa di tutti gli ambiti<sup>1036</sup>.

---

<sup>1033</sup> IR, II, p. 159.

<sup>1034</sup> IR, II, p. 161. Se messa a confronto con la dettagliata analisi del sistema di dominio dell'aristocrazia fondiaria in Irlanda presente nel primo volume, in cui Beaumont non manca di spiegare il meccanismo dei *rack-rents* - in base al quale il primo fittavolo dissoda la terra e la divide in lotti più piccoli che dà in subaffitto a prezzi elevati ad altri - e la mancanza di strumenti agricoli e di una capanna associata alla terra, questa proposta di trasformazione degli assetti proprietari appare semplicistica nella misura in cui manca di tenere in considerazione la stratificazione che li caratterizza.

<sup>1035</sup> IR, II, p. 208.

<sup>1036</sup> Anche l'Inghilterra «non è estranea al movimento generale della democrazia»: lo dimostra, secondo Beaumont, la riforma parlamentare del 1830, che ha ampliato il numero di elettori, facendo della camera dei comuni l'espressione del popolo da cui emana e l'abolizione della schiavitù del 1833, cfr. IR, II, pp. 187-189. Nell'edizione del 1839, pp. 221-222, Beaumont si esprime in termini parzialmente differenti, sostenendo che sarà proprio la dinamica industriale a facilitare lo sviluppo della democrazia, favorendo lo spopolamento delle campagne, vale a dire dei luoghi in cui la disegualianza è legge, e convincendo della moralità e della forza della democrazia che si



### § 3. Le colonie penali.

L'indagine sull'anomalia irlandese consente a Beaumont di mettere a tema le maggiori questioni dell'epoca relative al progresso della democrazia all'interno di un contesto che rimane imperiale senza essere coloniale: la miseria della popolazione irlandese apre una tensione interna alla dialettica tra libertà e tirannia, tra democrazia e aristocrazia, la stessa tensione che si deve affrontare nelle Antille e in Algeria; anche se ciascun contesto richiede un bilanciamento specifico dei principi liberali, la famiglia come nucleo di riorganizzazione delle relazioni sociali rimane l'elemento comune a tutti i contesti. Il ruolo della famiglia è confermato anche nel caso peculiare delle colonie penali, che Tocqueville e Beaumont descrivono nelle appendici di *Du système pénitentiaire*, con l'obiettivo di scoraggiare la formulazione di una «teoria legale» relativa a questo tipo di colonie e la loro introduzione nel sistema penale francese – una teoria che, in realtà, sintetizza una pratica lunga secoli, quella dell'esilio forzato dei derelitti della società metropolitana, che assume i contorni e il nome di sistema punitivo nel momento in cui quest'ultimo si afferma come correlato del potere sociale moderno<sup>1037</sup>. All'innegabile vantaggio del sistema di deportazione – il fatto di «liberare la società dalla presenza del colpevole» – fanno da contraltare gli immensi costi, la difficoltà di stabilire quali crimini punire con la deportazione, il rischio di comminare la stessa pena a delitti molto diversi tra loro. Si aggiungono due questioni di principio: l'obiettivo delle colonie penali è «esaurire gradualmente la fonte dei criminali nella madrepatria, facendo sparire ogni giorno i loro autori» e il sistema di deportazione si differenzia dall'incarcerazione perché non mira a correggere l'individuo *moralizzandolo*, ma «dandogli interessi diversi da quelli del crimine, creandogli un futuro», regolando le sue azioni senza privarlo della libertà<sup>1038</sup>. Questo significa che il criminale inviato nelle colonie penali deve

---

tradurrà in una successione di riforme inarrestabile. Questa parte del testo, e soprattutto il capitolo “Cosa farà l’Inghilterra?” è una di quelle che Beaumont modifica in modo più consistente nel corso del tempo, scegliendo di mettere al centro il riferimento all’influenza della chiesa: nell’edizione del 1839 Beaumont sottolinea gli effetti dell’industrializzazione, che «a forza di materializzare l’uomo lo allontanano dalla religione», ed. 1839, p. 225.

<sup>1037</sup> L’appendice occupa le pagine 228-251 di SP, la citazione è tratta da p. 229. La questione emerge già a p. 83: «persuasi che la riforma morale del criminale sia impossibile, e che la sua presenza nella società sia un pericolo sempre imminente, alcuni scrittori, uno dei quali è stato appena incoronato dall’Accademia Francese, vorrebbero che tutti i criminali fossero deportati dalla Francia»; in *ibidem*, nota 1, Tocqueville e Beaumont richiamano il volume del 1831 di Ernest Poret de Blosseville dal titolo *Histoire des Colonies pénales de l’Angleterre dans l’Australie*, di cui l’autore pubblica una versione ampiamente rimaneggiata nel 1859, e che costituisce la maggiore fonte dei due autori sulle colonie penali inglesi, come si evince dalla nota in SP, p. 231. Come dimostra la lettera di inviata da Tocqueville a Blosseville da New York il 10 ottobre 1831, il legame tra i due francesi era personale oltre che professionale: cfr. la nota di Beaumont in A. de Tocqueville, *OC*, vol. VII, pp. 66-67: «Durante il suo soggiorno a Versailles prima del 1830, Tocqueville lo aveva conosciuto come consigliere della prefettura di Seine-et-Oise, e da allora aveva iniziato con lui una relazione il cui carattere intimo e affettuoso non è mai stato negato. Si sa che M. de Blosseville, illustre pubblicista, è autore di un’eccellente opera intitolata *Histoire des colonies pénales de l’Australie*. Ha anche pubblicato *The Memoirs of John Tanner*, un quadro dipinto dal vero dei modi selvaggi degli indiani del Nord America, tradotto dall’inglese sul testo originale scritto da Tanner stesso, portato dall’America da Tocqueville». Sulla storia del sistema di esilio legata alla pirateria e sulla nascita delle colonie penali cfr. L. Benton, *A search for sovereignty. Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge University Press, 2010, capitolo 4.

<sup>1038</sup> SP, p. 230 e 233.

rimanervi, perché l'idea di potere tornare in patria renderebbe inefficace la pena. Questo sistema, quindi, implica una sovrapposizione inedita tra sistema penale e colonizzazione, incompatibile con la definizione di colonia di Beaumont e Tocqueville: come insegna l'Algeria, fondare una colonia non è «un'impresa da poco», soprattutto se la si vuole «comporre di elementi sani», il che è impossibile quanto la popolazione coloniale è composta prevalentemente da uomini privi di energia morale e intellettuale<sup>1039</sup>.

L'Australia, colonia penale inglese, mostra tutti i limiti del sistema: gli espedienti di alcuni deportati per ottenere il denaro e i mezzi per tornare in Europa e la scelta di altri di allearsi con gli indigeni contro gli inglesi e di sposarne le donne – facendo nascere «una razza di meticci più barbari degli Europei, più civilizzati dei selvaggi» – hanno reso la colonia una terra di crimini<sup>1040</sup>. Dare un futuro ai coloni, lasciati «in mezzo a una popolazione di malfattori» in quella che più che una colonia è «il ricettacolo dei vizi della madrepatria», è impossibile dal momento è quasi impossibile «conservare l'ordine e prevenire le rivolte» in un contesto in cui coloni e detenuti non hanno nessun interesse a mettere in gioco la loro industria e perché<sup>1041</sup>. Beaumont e Tocqueville richiamano qui il dibattito sviluppatosi in Inghilterra dopo la pubblicazione della *Letter from Sydney* di Edward Gibbon Wakefield nel 1829: ridotta a una «residenza per delinquenti» che occupano le ampie *waste lands* del territorio e le coltivano per conto proprio, mandando in fumo il proposito della madrepatria di fare dei condannati il bacino da cui attingere per equilibrare il rapporto tra domanda e offerta di lavoro a vantaggio della madrepatria, l'Australia è lungi dall'assomigliare ad una colonia vera e propria, uno squilibrio dettato, secondo Tocqueville e Beaumont, dall'erroneo principio che guida la teoria legale delle colonie penali. Ogni insediamento in cui a migrare non sono famiglie dotate di capitali da mettere a frutto, mosse dalla morale proprietaria la cui espressione è garantita da istituzioni politiche e sociali poste a garanzia dell'interesse generale e dei singoli, non è una colonia vera e propria.

Analizzando il funzionamento delle colonie penali inglesi, gli autori individuano due elementi principali della loro organizzazione. Il primo è la distinzione tra criminali dotati di una professione o di una qualche capacità e detenuti semplici: ai primi si affidano i lavori pubblici nella colonia, mentre i secondi vengono distribuiti tra i «coltivatori liberi», che hanno il compito di provvedere alle loro necessità e a corrispondere loro un salario minimo, facendone dei «servitori a contratto»<sup>1042</sup>. Il secondo è l'emigrazione delle famiglie dei detenuti, necessaria se si intende «fissarli senza ritorno per mezzo di legami morali e durevoli»: se da un lato questa appare come una risposta alle difficoltà riscontrate in quegli anni nei rapporti delle commissioni speciali

---

<sup>1039</sup> SP, p. 231.

<sup>1040</sup> SP, p. 234.

<sup>1041</sup> SP, p. 235 e 241.

<sup>1042</sup> SP, p. 237.

incaricate di valutare l'effetto della deportazione sui condannati, dall'altro la famiglia è invocata come argine morale all'immoralità dilagante nelle colonie penali abitate principalmente da uomini soli<sup>1043</sup>. La deportazione delle famiglie dei condannati è associata a quella delle donne, una necessità tanto stringente che la Commissione del 1832 – il cui rapporto è una delle principali fonti di Tocqueville e Beaumont – suggerisce di privilegiarla anche rispetto a quella maschile: «per quanto riguarda le sfortunate femmine che sono sedotte nelle vie del vizio, il vostro Comitato [...] concorda con l'opinione espressa dal Governatore del Penitenziario “che le donne non sono sistematicamente addestrate al vizio (prostituzione esclusa) nello stesso modo in cui lo sono i giovani delinquenti del sesso maschile; che non è necessario usare la stessa severità di punizione come prevenzione del crimine, [...] e che quindi il trasporto nelle Colonie sarebbe il miglior modo di correzione; che sarebbe il modo migliore per provvedere a molte che sono indifese e senza amici, e mandarle in un posto dove sono tanto ricercate?”»<sup>1044</sup>.

Per Tocqueville e Beaumont la deportazione delle prostitute è l'ennesimo fattore destabilizzante della già precaria situazione australiana: l'assenza di qualità morale delle donne, che hanno perso «quelle tradizioni di pudore e virtù che caratterizzano il loro sesso nella metropoli e nella maggior parte delle colonie libere», che rifiutano di sposarsi e mettono al mondo un gran numero di figli illegittimi è l'emblema del vizio del sistema. Inoltre, poiché – come constatato in Francia e negli Stati Uniti – le donne commettono molti meno crimini degli uomini, nelle colonie penali si verifica una disproporzione tra i sessi che l'emigrazione delle famiglie non è in grado di compensare e che ha come effetto la diffusione della prostituzione: fintanto che il rapporto numerico tra uomini e donne sarà tanto diseguale non ci saranno le condizioni necessarie «perché i costumi di un popolo siano puri»<sup>1045</sup>.

Così, nell'indagine sulle colonie penali, la riaffermazione del nesso tra morale e società rimanda alla questione *point de départ* posta da Tocqueville nella *Democrazia*, che consente di indagare storicamente quel nesso. Il termine del confronto sul «punto di partenza» è nuovamente la

---

<sup>1043</sup> Nel 1832 una commissione pubblica un rapporto che ha per oggetto proprio l'implementazione dell'efficacia dei *secondary punishments*, di cui Tocqueville e Beaumont traducono e citano ampi stralci, in SP, p. 239n: «Risulta dalle dichiarazioni dei testimoni ascoltati che l'impressione suscitata nella mente dalla deportazione dipende essenzialmente dalla situazione dei detenuti. Gli aratori che hanno famiglia temono al massimo di essere mandati nella colonia penale, mentre per gli uomini non sposati, i braccianti, che sono sicuri di ottenere salari molto alti in Australia, e in generale tutti coloro che sentono il bisogno di cambiare la loro posizione e concepiscono un vago desiderio di migliorarla, per questi la deportazione non ha nulla da temere». Il testo originale /tratto da *Report from the select committee on secondary punishments*, Cornhill, London, 1833, p. 25.) è parzialmente diverso: «As to the effect produced by the prospect of transportation, the evidence shows it to depend greatly on the situation of those on whom it is to be inflicted. Agricultural laborers with families dread it extremely, while to single men, mechanics, who are sure of receiving high wages, and generally to all those who feel a desire of change, and a vague expectation of pushing their fortunes, it appears to hold out no terrors whatever».

<sup>1044</sup> *Report from the select committee on secondary punishments*, cit., p. 17.

<sup>1045</sup> SP, p. 244. Sullo stereotipo della prostituta nell'Australia di inizio Ottocento cfr. M. Sturma, *Eye of the Beholder: The Stereotype of Women Convicts, 1788-1852*, in *Labour History*, Vol. 34, 1978, pp. 3-10, in cui si dimostra l'importanza rivestita dall'origine operaia della maggior parte delle detenute deportate in Australia nella costruzione dello stereotipo.

vicenda delle tredici colonie, diventate «un popolo» indipendente grazie alla *qualità* dei loro coloni e ai *presupposti* della fondazione della colonia, elementi la cui rilevanza è allo stesso tempo morale e politica e che incidono necessariamente anche sulla struttura sociale australiana. Qui i condannati che hanno scontato la pena e quelli che non l'hanno ancora conclusa, i loro figli, che nascono liberi, e i coloni convivono come «quattro nazioni nemiche» unite solo dall'immoralità, senza alcun legame di interesse in grado di riunirle e farne un popolo e una società coloniale<sup>1046</sup>. Per questo le soluzioni proposte, ad esempio, dall'inviato della Corona John Thomas Bigge, declinano l'intervento sulla popolazione sul piano dell'educazione dei bambini, che insegni loro a «combattere l'influenza funesta che esercitano i vizi dei loro genitori», in grado di purificare progressivamente i costumi e di contenere il disordine sociale<sup>1047</sup>; quella di Bigge è una soluzione parziale, perché se è difficile contenere le «passioni umane» per mezzo dell'esempio e dell'opinione pubblica in una società composta di «elementi puri», è impossibile ottenere il medesimo obiettivo in una colonia penale, dove «il vizio conta sull'appoggio della maggioranza» ed è costantemente reintrodotta in società dalla logica che muove la colonizzazione penale<sup>1048</sup>. Per questo motivo, per riaffermare la funzione della famiglia come unità fondativa della colonia e la purezza morale delle donne come fattore determinante dell'organizzazione di una società e della sua vita politica, gli autori indagano l'impossibilità di legare famiglia e proprietà nel caso degli insediamenti penali. La concessione di appezzamenti di terra – inizialmente stabilita per legge – viene cancellata nel 1831 sotto la spinta di chi, come Wakefield, sostiene la necessità di una *systematic colonization* basata sul controllo delle proprietà e dei capitali investibili in esse, anche perché l'efficacia di «questa combinazione di sforzi» – terra e famiglia – è minima sia dal punto di vista della punizione inflitta al condannato, che risulta inefficace, sia per quanto riguarda l'impresa coloniale<sup>1049</sup>: dai rapporti consegnati tra il 1822 e il 1823 da Bigge a Lord Bathurst, commissario incaricato di valutare la condizione dei detenuti in Australia, si evince «molti detenuti sono trattenuti più dalla facilità di sopravvivenza in Australia, dalle possibilità di guadagno e dalla facilità dei costumi [...], che dalla vigilanza della polizia»<sup>1050</sup>. L'assenza degli elementi sociali che educano le donne a contenere il desiderio e ad agire dall'interno della sfera

---

<sup>1046</sup> SP, p. 243.

<sup>1047</sup> SP, p. 243.

<sup>1048</sup> SP, p. 244.

<sup>1049</sup> SP, P. 238. Cfr. B. M. Richmond, *Some aspects of the history of transportation and immigration in Van Diemen's Land, 1824-1855*, Thesis for the Master of Arts in the University of Tasmania, 1956, p. 5: «Fu grazie alla sua influenza con il suo capo, Lord Goderich, che fu raggiunto il primo successo concreto per la colonizzazione sistematica. Nel 1831 il sistema di concessione delle terre coloniali fu abolito nelle colonie australiane. D'ora in poi le terre dovevano essere vendute ad un prezzo minimo di 5/[sterline?] all'acero. Fu anche introdotto uno schema di emigrazione assistita dai proventi della vendita delle terre. I colonizzatori sistematici non si fermarono lì. Wakefield non era soddisfatto del prezzo fissato dai regolamenti del 1831. Le sue rimostranze influenzarono un comitato ristretto che, nel 1836, raccomandò che il prezzo fosse aumentato e che il sistema di vendita fosse incorporato in un atto del Parlamento».

<sup>1050</sup> SP, p. 238.

domestica come vettori di ordine sociale – l’assenza di una *società* che si possa definire tale e dell’intenzione di fondarla – è la causa dell’inefficacia *coloniale* del sistema della deportazione: si tratta dell’ennesima dimostrazione tanto della funzione politica e sociale che le donne devono svolgere nella madrepatria e nelle colonie, quanto del carattere dirimente che questa funzione assume nel definire la correttezza dei processi di colonizzazione. Il nesso morale tra famiglia, lavoro e soddisfazione dell’interesse, insieme ai criteri di attribuzione della proprietà che impediscano l’occupazione delle terre e contrastino la tendenza diffusa tra i detenuti di «fuggire nel deserto», preferendo «i pericoli di un’indipendenza contestata» alla «tranquillità della schiavitù», non può essere prodotto in contesti per definizione immorali: detto altrimenti, dall’impossibilità di un’ortopedia morale di uomini e donne deportate e dei loro figli dipende l’impossibilità della società coloniale<sup>1051</sup>.

Il caso delle colonie penali mette in luce il funzionamento del sistema a geografia variabile indicato: la qualità degli uomini e soprattutto delle donne inviate in colonia impedisce di costituire una società vera e propria – coloniale o metropolitana, motivo per cui anche la concessione della proprietà terriera non è efficace. La doppia natura di questi insediamenti, coloniale e penale, rende impossibile l’esplicitazione presente o futura della triade famiglia–proprietà–lavoro: la prima è spesso rifiutata e quando si costituisce non può operare moralmente come parte del tessuto sociale, l’ultimo è una punizione da cui si cerca di fuggire per esercitarlo liberamente fuggendo nelle terre non occupate. Se analizzata alla luce della funzione di donne e famiglia, risulta evidente che la contestazione della teoria legale che intende codificare gli insediamenti penali come parte del sistema coloniale è parte integrante del passaggio alla diversa teoria della colonizzazione e coincide con il cambio di paradigma dell’analisi sulla popolazione e sulla migrazione. Dal momento che la colonizzazione non può più coincidere con la semplice occupazione di terre e popolazione altre e che le colonie non possono essere lo spazio in cui rigettare coloro che risultano irriducibili alla disciplina del lavoro salariato industriale in metropoli

---

<sup>1051</sup> E. G. Wakefield, *A letter from Sydney, the principal town of Australasia. Together with the outline of a system of colonization*, Joseph Cross, Londra, 1829, p. VIII, corsivi nel testo; SP, p. 233. È proprio Wakfield in *A letter from Sydney*, p. 104 a definire il *convict labor* «a kind of slavery». Un racconto non dissimile si trova nell’edizione del 1859 del volume di Blossville, pubblicato con il nuovo titolo *Histoire de la colonisation pénale et des établissements de l’Angleterre en Australie*, Imprimerie De Auguste Hérissey, Évreux, p. 370: «Diversi concessionari di vasti appezzamenti di terreno, possessori di denaro più che sufficiente, provvisti con lungimiranza di tutti i mezzi di installazione, arrivarono seguiti da numerosi lavoratori assunti; ma il lavoro gratuito era troppo libero: l’autorità non aveva mezzi per far rispettare i contratti di affitto. Ognuno voleva avere la sua parte, la sua grande parte di deserto, e ben presto si fece l’esperienza di cosa può essere una società di proprietari: tutto rimaneva incolto per mancanza di manodopera, nessuno accettava il salario degli altri, e l’impotenza dell’oro divenne evidente», corsivi miei. Cfr. anche *ibi*, p. 31: «Queste comunità spensierate sono composte principalmente da marinai e galeotti che si sono ribellati [...]. Questi fondatori di nazioni, troppo simili ai compagni di Romolo, rapiscono, seguendo il loro esempio, nuove Sabine. [...] diversi insediamenti sono stati fondati da fuggitivi sulla riva del continente. Lì, circondati dalla privazione, preda della brutalità dei pescatori americani e degli armatori di Sydney, espiano, nella miseria quotidiana, i loro sogni di libertà. [...] Molti hanno stretto alleanze con donne nere, prese per la maggior parte dalla terra di Van-Diémen e costrette a un lavoro rigoroso dai loro signori e padroni».

– perché le pratiche di sottrazione e rifiuto di quella disciplina sono circolate da porto a porto diffondendosi in tutto il mondo coloniale e metropolitano e rendendo la neutralizzazione coloniale del disordine non solo inefficace ma anche controproducente – la proposta di costituire delle colonie penali francesi è in contrasto con la teoria della colonizzazione sviluppata da Tocqueville e Beaumont, che guarda allo spazio metropolitano e a quello coloniale come ambiti di un'azione di governo che, anche se differenziata, deve essere guidata dai medesimi principi<sup>1052</sup>. L'urgenza di un intervento morale in madrepatria – la riattivazione di dinamiche espansive che contengano i fattori di disordine innestando lo sviluppo dell'individuo sulla forza comune dell'interesse generale – va di pari passo con il contenimento del disordine coloniale, che esso si presenti nella forma delle rivolte degli schiavi nelle Antille o come disorganizzazione amministrativa in Algeria. Legittimare le colonie penali significherebbe rinunciare a articolare l'azione della colonizzazione alla luce del principio d'ordine che solo la famiglia può garantire. Il caso delle colonie penale mostra a maggior ragione che il sistema a geometria variabile definisce l'applicazione dei principi liberali nei differenti contesti e detta le condizioni presenti e future della storia del movimento democratico. Il punto di partenza è l'affermazione dell'autorità maschile e della differenza sessuale per l'organizzazione gerarchica della famiglia, unico denominatore comune tra la condizione dei coloni francesi in Algeria, degli affrancati nelle Antille, della popolazione cattolica irlandese e delle classi popolari francesi. Il matrimonio è il nucleo centrale di una libertà la cui esplicitazione e il cui esercizio non può essere omogeneo, pena il venire meno delle necessità imperiali che fungono, a loro volta, da vettore di ricomposizione della politica interna francese. Il matrimonio – lo si vedrà con riferimento alle politiche sulla maternità per le classi operaie europee promosse da Tocqueville e Beaumont – è l'istituzione sociale condivisa e il principale e irrinunciabile presidio di ogni diversa espressione della potenziale libertà, che deve essere moralizzata e subordinata a necessità che la eccedono ma la richiedono come unità comune ad ogni ordine sociale. Quella matrimoniale è la relazione di dominio comune ad ogni configurazione della relazione coloniale e imperiale perché predispone e organizza il desiderio di proprietà in tutti i contesti, anche quando l'accesso ad essa è limitato, nel suo rapporto con il lavoro libero, e perché è il corrispettivo della proprietà di sé, scissa così dalla proprietà immobiliare e sostituita dal salario; quest'ultimo funge contemporaneamente da promessa di indipendenza, da strumento di disciplinamento al nuovo ordine sociale e da garanzia della dipendenza razziale. Richiamando ancora una volta lo studio di Elsa Dorlin, la discussione sull'opportunità della colonizzazione penale appare guidata dalla

---

<sup>1052</sup> Sulla diffusione contagiosa delle pratiche di sovversione tra gli Stati Uniti, l'Inghilterra e le colonie caraibiche tra Sette e Ottocento cfr. P. Linebaugh - M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, cit., pp. 181- 215.

domanda sottointesa in tutti gli altri contesti coloniali, relativa al tipo di donna necessario a fabbricare popoli e società coloniali stabili: ad essere confermata, quindi, è l'idea che la donna sia *matrice della razza*, che la sua condizione sociale e familiare detti i termini non solo dell'insediamento coloniale, ma della costituzione e conservazione morale del popolo.

## Capitolo 4. Il nome di donna e la lotta di classe.

Come emerso nel primo capitolo, nella *Democrazia* Tocqueville discute anche il diverso atteggiamento di americane ed europee nei confronti della differenza sessuale, da cui dipenderebbe l'alternativa tra ordine e disordine sociale. Se la definizione del modello americano di femminilità è parte integrante del processo di identificazione della democrazia, si pone il problema di comprendere in che termini le donne francesi infrangono l'ordine naturale della differenza sessuale e in che misura questo tentativo si traduca in disordine sociale; ciò richiede di indagare non solo il carattere immediatamente sociale di questa differenza, ma anche la relazione che la lega ai rapporti sociali, in particolare quelli proprietari. Per affrontare queste due questioni è necessario ripercorrere brevemente alcuni degli snodi della *Democrazia*: la scissione tra doveri e virtù permette a Tocqueville di rimproverare alle donne europee di «reclamare rumorosamente i diritti della donna», mentre le americane riconoscono e rispettano la «divisione morale del lavoro» come principio di organizzazione della società; a fondare questa scissione è una serie di argomentazioni controfattuali che gli consentono di identificare la donna con le bianche di classe media<sup>1053</sup>. La vicenda sessuale e sociale francese ed europea, quindi, può essere letta come il fallimento del processo di identificazione democratico grazie al quale la società americana funziona in modo ordinato, perché riconosce come ambito legittimo della rivendicazione dei diritti tutto ciò che rimane fuori dell'uscio di casa e all'interno del perimetro della proprietà. Per spiegare la situazione della Francia, Tocqueville aggiunge un ulteriore elemento, che si può definire *genetico* e riguarda la costituzione della classe media: a differenza dell'aristocrazia decaduta che, dopo la Rivoluzione francese, ha dovuto fare i conti con la suddivisione della ricchezza rimastale, nelle «classi medie e inferiori della società» la Rivoluzione innesta la trasformazione del rapporto politico sulla società<sup>1054</sup>. Proprio questa trasformazione qualitativa del processo rivoluzionario è al centro delle preoccupazioni di Tocqueville e Beaumont al loro ritorno dagli Stati Uniti, non solo perché la «questione sociale» costituisce un ambito di indagine e di intervento non rinviabile, ma perché è questa trasformazione a rendere la rivoluzione infinita e il movimento democratico inarrestabile<sup>1055</sup>. Beaumont, invece, che del processo di socializzazione della donna americana mostra tutti i limiti, si trova senza modelli a cui ricorrere: Marie, messa ai margini della dinamica degli interessi americani, non somiglia nemmeno lontanamente alle donne delle classi operaie francesi, che della perversione della

---

<sup>1053</sup> DA 395; J.M. Boryczka, *cit.*, p. 286.

<sup>1054</sup> DA 297.

<sup>1055</sup> Sulla nascita, datata al 1831, e la storia dell'espressione «questione sociale» cfr. F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, Carocci, Roma, 2018, p. 45. Sulla questione sociale in Tocqueville cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo*, *cit.*; M. Drolet, Tocqueville, *Democracy and Social Reform*, Palgrave, London, 2003, l'introduzione di S. Drescher a *Tocqueville and Beaumont on social reform*, *cit.* e quella di M. Tesini a A. de Tocqueville, *Il pauperismo*, *cit.*



femminilità sono l'emblema perché la dinamica dell'interesse non le chiude in casa, ma le mette a valore come forza lavoro svalutata. Poiché senza il lavoro femminile e infantile le famiglie operaie non possono sopravvivere, si tratta di mettere in campo i migliori strumenti di contenimento della degenerazione immorale delle donne e dei bambini, senza che il processo di accumulazione ne risenta: la rete di istituzioni che Beaumont propone di attivare deve rispondere all'obiettivo duplice di disciplinare il bambino al suo destino operaio e di sottrarlo ai vizi che caratterizzano quella condizione.

Da questo punto di vista, il 1848 rappresenta per entrambi l'apice del processo di mutazione del nesso tra passioni politiche e passioni sociali e della mutazione del soggetto che di queste passioni si fa portavoce – dal terzo stato come popolo alle classi proletarie. Dopo i giacobini del 1793, a testimoniare la duplicità intrinseca di ogni processo rivoluzionario moderno sono le proposte di abolizione della proprietà privata di Fourier e Babeuf e le rivendicazioni di diritti politici e sociali avanzate dalle donne, due esigenze che si sviluppano contemporaneamente all'inizio degli anni Trenta<sup>1056</sup>. Il divenire sociale delle passioni è l'esito di quella che si può definire la *degenerazione democratica* della democrazia, che porta il principio di eguaglianza al di là dei confini delle *condizioni* in cui Tocqueville e Beaumont sperano di confinarla: la tensione tra i principi democratici – l'eguaglianza in particolare, e poi con il 1848 la fraternità – e la realtà materiale e sociale (di cui la domesticità della donna è parte integrante) cresce al punto da rendere evidente «l'immensa menzogna della società in rapporto al principio su cui si appoggia» e l'eguaglianza, «germe di stravolgimento infinito», disancorata dalla proprietà, torna ad essere la parola d'ordine della

---

<sup>1056</sup> Centrali le riflessioni proposte da R. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro Passato*, cit., pp. 65-66, dopo aver mostrato che la tendenza a far coincidere *evoluzione* e *rivoluzione* indica proprio la possibilità di emancipazione sociale complessiva che il 1789 iscrive al concetto di Rivoluzione: «che lo scopo di una rivoluzione politica sia l'emancipazione sociale di tutti gli uomini e la trasformazione stessa della struttura sociale, è una novità. [...] i giacobini hanno intenzione di “fare, della Rivoluzione francese, una *Révolution sociale*, ossia un sovvertimento di tutti gli Stati esistenti?”. [...] a partire dalla Rivoluzione del 1830 si moltiplicano le formule (ricorderemo solo Lorenz Von Stein, Radowitz e Tocqueville) secondo cui la tendenza di sviluppo porta dalla rivoluzione politica a quella sociale». Ma sul tema cfr. anche M. Ricciardi, *Ordine e rivoluzione*, in *Scienza & Politica*, Vol. 13, 24/2001, pp. 27-37. Così Tocqueville nel discorso *Sulla rivoluzione sociale* del 27 gennaio 1848, in A. de Tocqueville, *La rivoluzione democratica in Francia*, cit., pp. 269-280, p. 273: «Guardate a quanto avviene all'interno di quelle classi operaie che, lo ammetto, sono ora tranquille. È vero che esse non sono tormentate da passioni politiche propriamente dette come lo erano un tempo; *ma non vedete che le loro passioni da politiche sono divenute sociali?* Non vedete che a poco a poco si spargono tra di loro delle opinioni, delle idee che non tendono solo a rovesciare questa o quella legge, questo o quel ministero, lo stesso governo, ma la società, a farne a pezzi le basi su cui essa riposa? Non ascoltate ciò che si dice ogni giorno tra loro?», *Ricordi* (in *ibi*, pp. 297-543) corsivi miei. Tocqueville ricorda questo suo discorso, *ibi*, p. 307. Anche Lorenz Von Stein registra questo cambio di passo tra passioni politiche e sociali in ambito tedesco. Sui fatti lionesi è significativo il commento alla Camera di François Guizot, riportato in F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., p. 23: «la rivoluzione di luglio non ha sollevato che delle questioni politiche, che delle questioni di governo; [...] che è successo dopo? Delle questioni sociali sono state sollevate. C'è stata una guerra tra classi. I disordini di Lione l'hanno rivelato. [...] Questioni sociali, disordini interni, dissensi nella società sono venuti ad aggiungersi alle questioni politiche e noi siamo oggi in presenza di questa doppia difficoltà, di un governo da fondare e di una società da difendere». Sulla trasformazione del popolo in questa fase cfr. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Gallimard, Paris, 1998, pp. 57 e ss.

Rivoluzione<sup>1057</sup>. Obiettivo della scienza politica, quindi, deve essere il contenimento del movimento della democrazia all'interno dei confini regolari dell'eguaglianza delle condizioni e il ristabilimento dell'ordine che socialisti e donne contestano. Non si tratta solo di incentivare l'educazione morale e l'allargamento del suffragio, ma anche di ingaggiare una battaglia sul significato dei concetti democrazia, eguaglianza e libertà, di cui la battaglia sul termine donna è parte integrante: donna è principio di ordine morale e condizione di possibilità della vita politica ed economica degli uomini, ma solo se portatrice della differenza costitutiva dell'eguaglianza. Lo scontro sull'eguaglianza della donna è, quindi, parte integrante della battaglia sulla democrazia, sia che si tratti di Tocqueville e Beaumont e del governo morale delle conseguenze sociali della dissociazione democratica e dell'industrializzazione, sia che si abbia a che fare con fourieristi e sansimoniani e con il tentativo di statuire una diversa organizzazione dei rapporti economici e sociali.

Le donne delle classi popolari che si organizzano politicamente a partire dagli anni Trenta vogliono essere *eguali e simili* agli uomini e le classi di cui fanno parte individuano nella proprietà privata e nella diffusione dell'industria l'origine della diseguaglianza che impedisce a tutti di essere uguali e alla società di essere pienamente democratica. Così, il *divenire sociale* delle passioni porta con sé anche il fallimento dell'identificazione americana della donna della classe media con l'idea della femminilità, tanto che quella sul nome di donna diventa anche una polemica *di classe*, in cui lavandaie e piccolo-borghesi si confrontano e si scontrano. In questo modo, non solo la differenza sessuale viene invocata per dimostrare la natura escludente – perché sessuata – del concetto di individuo astratto inteso come sistema di «inclusione universale», ma, come è emerso nell'analisi della diseguaglianza razziale, questa differenza si rivela stratificata, a sua volta differenziata. Ciò significa che anche la riflessione sulla differenza sessuale passa dall'essere mossa prevalentemente da passioni politiche – la richiesta di diventare cittadine e di votare – al riconoscimento di un «problema irriducibile» all'esclusione politica: con le parole di Olympe de Gouges e seguendo l'indicazione di Joan Wallach Scott, quelli posti dalle donne non sono «problemi facili da risolvere» ma *paradossi* che non possono essere sciolti per mezzo della formalizzazione giuridica o rappresentativa<sup>1058</sup>. Dalla Rivoluzione francese in poi, il continuo ripresentarsi della reciproca determinazione tra individuo e differenza segnala l'esistenza di un'aporia. Da un lato l'idea che l'astrazione dell'individuo sia garanzia di uguaglianza, poiché identifica un'unità per mezzo della differenza – che quindi è definita mentre definisce il primo –

---

<sup>1057</sup> M. Ozouf, «*égalité*», in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 1988, citato in M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 106. Ozouf fa riferimento proprio a Tocqueville in questo passaggio della sua definizione critica dell'eguaglianza rivoluzionaria.

<sup>1058</sup> O. De Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, Paris, 1788, p. 23, J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 24 e 21.

e che la conservazione della differenza sia la condizione della stabilità dell'eguaglianza come *similitudine*. Dall'altro la crescente consapevolezza, da parte delle donne, che assumere la differenza come punto di partenza della critica consente di mostrare la parzialità dell'universale individuale, ma anche che l'inclusione formale in quell'universalità non elimina l'efficacia sociale e simbolica della differenza. La battaglia sul nome di donna e sulla sua declinazione plurale racchiude questo paradosso ed è espressione di pretese di eguaglianza che investono l'ordine sociale: decidere cosa debba essere *donna* significa dettare le condizioni dell'organizzazione sociale e, allo stesso tempo, predisporre strumenti di governo della società per mezzo della famiglia.

Seppur con alcune differenze, dal 1833 al 1850 l'intervento politico di Tocqueville e Beaumont segue questa strategia: poiché la crescente industrializzazione e l'intervento statale scorretto su di essa contribuiscono allo scoppio della «questione sociale» – che si manifesta anche con la frammentazione dei ruoli famigliari – il governo della famiglia e dei costumi femminili delle classi proletarie deve diventare una preoccupazione primaria. Come in colonia, anche in patria l'intervento politico dei due autori si colloca nel solco degli studi sulla popolazione, di cui si deve tenere sotto controllo la quantità e sorvegliare la qualità, nel tentativo di controbilanciare gli effetti morali della scienza industriale sulla società<sup>1059</sup>.

È possibile suddividere gli interventi di Beaumont e Tocqueville in tre momenti. Il primo coincide con gli anni che intercorrono tra il ritorno in Europa, la discussione della legge sul lavoro minorile nelle fabbriche (22 marzo 1841) e il dibattito operaio dei primi anni Quaranta: poco più di dieci anni (1833-1844) in cui si tenta una prima regolamentazione della vita di fabbrica per mezzo del bilanciamento tra principi di autorità, quello paterno e quello statale, la cui operatività è assicurata dall'alterazione democratica dell'autorità paterna osservata negli Stati Uniti. Sono gli anni delle *Memorie sul pauperismo* di Tocqueville, dell'intervento sul lavoro minorile e degli articoli di Beaumont sulle condizioni delle classi operaie pubblicati sul *Siècle* tra il 1843 e il 1844; sono anche gli anni dell'*Unione Ouvrière* di Flora Tristan – alla quale Beaumont dona una consistente somma di denaro per finanziare i suoi progetti – della nascita di gruppi autonomi di donne delle classi proletarie, in dialogo con i circoli sansimoniano e fourieristi, dei loro giornali – *L'apostolat des femmes*, in particolare – e del loro attivismo nelle fabbriche e nei quartieri popolari. Il problema principale, in questa fase, è definire la portata della questione sociale e indicare i suoi

---

<sup>1059</sup> Sul tema cfr. F. Ronsin, *La Grève des ventres. Propagande néomalthusienne et baisse de la natalité en France 19e-20e siècles*, Aubier, Paris, 1980, Y. Charbit, *Economic, Social and Demographic Thought in the XIXth Century: The Population Debate from Malthus to Marx*, Springer, 2009, in particolare il capitolo 3 e J-Y Le Naour, C. Valenti, *Histoire de l'avortement, XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris, 2003, in particolare il capitolo 2.

effetti sulla famiglia, che si configura come ambito di intervento del governo<sup>1060</sup>. Negli anni che separano questi primi tentativi dalla svolta del 1848, in qualità di deputato della Manche, Tocqueville è impegnato nella battaglia per il benessere dei trovatelli, che si concretizza nella formulazione di una vera e propria politica della maternità operaia: nei quattro rapporti consegnati alla camera tra il 1843 e il 1846, Tocqueville si fa promotore della chiusura delle ruote degli esposti e di un sistema di disincentivazione degli infanticidi e degli aborti delle donne delle classi povere. L'anno successivo, invece, propone un ritratto della virtù delle donne grazie al quale ridiscute la questione della carità tanto centrale nelle *Memorie sul pauperismo*. Il terzo momento è inaugurato dagli scontri del febbraio 1848: nei *Ricordi* di Tocqueville, il farsi sociale delle passioni assume i volti delle donne sulle barricate e delle domestiche indocili che abbandonano le case dei suoi colleghi deputati. Il vivissimo racconto del Quarantotto francese, insieme ai discorsi sulla rivoluzione sociale e il diritto al lavoro, portano il segno della consapevolezza che il disordine sessuale è uno dei motori della rivoluzione: la nuova Costituzione del Quarantotto, alla cui stesura Tocqueville e Beaumont contribuiscono, è, tra le altre cose, anche un tentativo di inceppare questo meccanismo e di ancorare nuovamente il discorso della maternità repubblicana alla paternità come principio in grado di trasformare «la natura (identificata con la maternità e alla sessualità) in organizzazione sociale»<sup>1061</sup>. A chiudere questo terzo momento è il contributo di Beaumont alla *Commission sur l'assistance et la prévoyance publiques*, i cui lavori durano pochi mesi e il cui rapporto, redatto da Adolphe Thiers nel febbraio 1850, contiene una serie di indicazioni di intervento sulla questione operaia che, lungi dall'essersi esaurita con i moti rivoluzionari di due anni prima, continua a presentare il conto della questione sociale al governo francese: il lavoro femminile ed infantile nelle fabbriche rimane un campo di scontro tra fermento operaio, organizzazione capitalistica del lavoro e principi liberali e democratici – tra lo Stato che deve garantirli e un modello produttivo che obbliga a ripensarli costantemente, per salvaguardare la famiglia dal suo dissolvimento e conservarne così la funzione sociale alla luce degli effetti del macchinismo industriale<sup>1062</sup>.

### § 1. Disordine del talamo e maternità repubblicana in Francia.

Le preoccupazioni espresse da Tocqueville e da Beaumont sul disordine morale e sociale delle donne europee e il registro del dovere, della virtù domestica e della differenza femminile come

---

<sup>1060</sup> Sui giornali femminili in Francia negli anni della Monarchia di luglio cfr. E. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France, des origines à 1848*, Colin Paris, 1966 e L. Adler, *A l'Aube du féminisme: les premières journalistes*, Payot, Paris, 1979.

<sup>1061</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 95, ma anche *ibi*, p. 77.

<sup>1062</sup> La questione è trattata approfonditamente da Marx nel primo libro del *Capitale*, in particolare nei capitoli 8 e 13.

argine ad esso sono condivise da chi, in Francia, si fa portavoce del culto della maternità repubblicana. L'immagine della donna madre della repubblica e *housekeeper* della nazione, sulla quale veglia occupandosi della crescita di coloro che la devono dirigere e dedicandosi alle opere caritatevoli, rimanendo categoricamente al di fuori della politica, non è solo americana: gli anni della Restaurazione e della Monarchia di luglio segnano la fase apicale della celebrazione del culto della maternità in Francia, in cui si identifica un pilastro della costituzione dell'ideale Repubblicano in seguito alla soppressione della società delle *Républicaines* nel 1793 e del pericolo di cui è simbolo insieme a Olympe de Gouges, ghigliottinata quello stesso anno<sup>1063</sup>. E se la pressione delle donne dei salotti letterari d'élite e della classe alto-borghese sui confini del *foyer* è costante ed indirizzata alle opere caritatevoli e religiose o ai circoli letterari, il culto della maternità repubblicana fornisce una lista delle occupazioni, «educare gli uomini, preparare le menti e i cuori dei bambini alle virtù pubbliche, indirizzarli presto nella vita verso il bene, elevare le loro anime, educarli al culto politico della libertà», che la donna – rigorosamente al singolare – può svolgere perché compatibili con le proprie *funzioni*, ma «dopo le cure domestiche»<sup>1064</sup>. Nel 1830 come nel 1793, l'invocazione della differenza naturale tra i sessi consente di disattivare il fermento femminile perché, accostata «all'ordine generale della società», in essa si identifica il motore della civilizzazione umana: in entrambi i momenti, la civilizzazione diventa il contrappunto delle prospettive emancipative delle donne, le *Républicaines* prima e le operaie parigine e lionesi poi, e deve essere costantemente reindirizzata sulla sua strada, interrotta da deviazioni il cui obiettivo

---

<sup>1063</sup> L'espressione *Housekeeper of the nation* è di Mariarosa Dalla Costa in *Famiglia, welfare e Stato tra Progressismo e New Deal*, Franco Angeli, Milano, 1997, p. 20 e Brunella Casalini la richiama e la applica a questa fase in *I rischi del materno*, cit., p. 102. Come negli Stati Uniti, anche in Francia la maternità repubblicana diventa anche un tema letterario grazie a novelle e romanzi che contribuiscono alla sua diffusione. A rendere la maternità repubblicana un tema popolare contribuisce Bernardin de Saint-Pierre con il romanzo breve *Paul et Virginie* (1788), ma, come mostrato da Karen Offen in *The Woman Question in France, 1400–1870*, Cambridge University Press, 2017, pp. 43 e ss, il mito della madre educatrice risale almeno a Fénelon e al suo *Trattato sull'educazione delle giovani* (1687); non è un caso che Fénelon sia, insieme ovviamente a Rousseau, il riferimento di autori e autrici della domesticità come Aimé-Martin, su cui si tornerà nelle prossime pagine. Respinte le rivendicazioni delle donne alla Costituente del 1793, si apre una fase in cui il culto della buona madre serve a perimetrare l'area entro cui l'influenza femminile è legittima, contrapponendo l'immagine della buona madre dedita all'accrescimento della virtù a quella di Maria Antonietta, simbolo della correlazione tra attività politica femminile e immoralità sessuale. Su Maria Antonietta e l'opera di denigrazione nei suoi confronti cfr. J. F. McMillan, *France and Women 1789-1914. Gender, society and politics*, Routledge, London/New York, 2001, pp. 27-28, e L. Hunt, 'The many bodies of Marie Antoinette: political pornography and the problem of the feminine in the French Revolution', in Eadem (a cura di) *Eroticism and the Body Politic*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990, pp. 108–31; Eadem, *The Family Romance of the French Revolution*, cit.; C. Thomas, *La reine scélérate: Marie-Antoinette dans les pamphlets* Le Seuil, Paris, 1989. È Rousseau, nell'*Emilio*, a stabilire i fondamenti della subordinazione repubblicana della donna, destinati a permanere nei decenni successivi anche al netto degli accomodamenti progressisti, la cui necessità è dettata dalle pressanti richieste delle donne e dall'incedere dell'eguaglianza come movimento che obbliga ad una diversa considerazione delle relazioni tra individui. Si tratta di quelli che per Martineau sono argomenti volgari, come l'idea di influenza virtuale e l'indicazione della *superiorità* delle donne dal punto di vista morale, che la lettura di Tocqueville e Beaumont mostra essere il nuovo significante della differenza e della subordinazione.

<sup>1064</sup> Le parole sono tratte da un discorso del militante giacobino e membro del Comitato di Salute Pubblica André Amar pronunciate a commento dell'azione dimostrativa delle donne repubblicane fuori dalla riunione della Convenzione del 1793 e sono riportate da McMillan, *cit.*, p. 30.

dichiarato è affermare la parzialità che si nasconde dietro l'universale astratto che gli ideali rivoluzionari sanciscono<sup>1065</sup>.

Guardare alla complessità della vicenda sociale e culturale francese consente di tornare all'indagine sulla *Democrazia*, per ricondurre i due volumi dell'opera – ma anche *Marie* e soprattutto *l'Irlande*, in cui il tema della miseria è preponderante – a due momenti di questa vicenda e identificare a maggior ragione la centralità del modello americano di *donna* come parte integrante del ragionamento sul governo del processo democratico. Assunta come naturale la differenza, la maternità repubblicana risponde alla domanda sull'*utilità* della donna, circoscrivendola al piano della morale sociale, e, per mezzo dell'argomento cavalleresco che descrive gli uomini come protettori delle protettrici della società, squalifica ogni antagonismo tra i sessi come inaccettabile<sup>1066</sup>. Per questo, fatta propria la *missione* di Rousseau, in *De l'éducation des mères de famille* (1834) Aimé-Martin scrive che alla depravazione sociale che smantella la famiglia si deve rispondere con la «virtù coniugale e la tenerezza materna», così da «rifare» la nazione «dandole nuovi costumi»: «la civilizzazione esiste solo nel matrimonio», scrive Martin, la subordinazione coniugale è assunta a legge naturale del progresso nella storia e, quindi, l'ingiunzione alla maternità consente di proseguire sulla strada della rigenerazione universale<sup>1067</sup>. L'influenza femminile è l'elemento di rinnovamento sociale sempre disponibile perché presente in tutte le case di tutte le classi sociali: le donne devono dedicarsi al loro compito storico, la cui efficacia è valida ovunque, indipendente dalle leggi e dalle abitudini<sup>1068</sup>.

Ad interessare in questa sede non sono le corrispondenze tra il volume di Aimé-Martin e quelli di Tocqueville e Beaumont, ma l'indicazione che forniscono rispetto alla necessità di “difendere” la famiglia sia dagli effetti dall'industrializzazione sia dagli attacchi delle donne proletarie alla subordinazione. In altre parole, diventa quanto mai urgente riaffermare quella subordinazione

---

<sup>1065</sup> André Amar, in *ibidem*: «le funzioni private a cui la donna è destinata per sua natura sono legate; questo ordine sociale risulta dalle differenze tra l'uomo e la donna. Ogni sesso è chiamato al tipo di occupazione che gli si addice; la sua azione è circoscritta in questo cerchio che non può oltrepassare, perché la natura, che ha imposto questi limiti all'uomo, comanda imperiosamente e non riceve alcuna legge».

<sup>1066</sup> M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 177.

<sup>1067</sup> L. Aimé-Martin, *Éducation des mères de famille ou de la civilisation du genre humain par les femmes*, Gosselin, Paris, 1838 (seconda edizione ampliata e corretta), p. 11, 20.

<sup>1068</sup> Si ritrova qui la correlazione tra disordine sessuale e disordine sociale segnalata con riferimento all'Algeria e al diritto coranico, che infatti viene immediatamente chiamato in causa da Aimé-Martin: quale che sia il ruolo che viene loro assegnato, le donne rendono gli uomini «ciò che loro stesse sono» e la loro condizione è l'indicatore della frattura interna al percorso della civilizzazione che ha separato l'Oriente dall'Occidente, il mondo barbaro «in cui le donne sono schiave» da quello che segue la strada dell'eguaglianza in cui esse sono «libere e onorate», L. Aimé-Martin, *Éducation des mères de famille*, cit., pp. 19-20. Ma anche *Ibi*, p. 22: «Confronta questa immagine della famiglia europea con quella orientale: la prima è basata sull'uguaglianza e sull'amore; la seconda sulla poligamia e sulla schiavitù, che lasciano l'amore con la sua brutale furia, ma che le tolgono le sue dolci comodità e le sue divine illusioni. Un uomo può chiudersi con un gran numero di donne, ma gli è impossibile amarne diverse. Ecco che è ridotto, invece di una folla di giovani bellezze, alla più triste delle condizioni, a possedere senza amare, a essere posseduto senza amore. Ubriaco della più grossolana voluttà, senza famiglia tra i suoi schiavi, senza affetto tra i suoi figli, imprigiona i suoi compagni, mutila i loro guardiani; fa della sua casa un luogo di tortura, crimine e prostituzione», e p. 281.

quale mezzo per neutralizzare *moralizzandolo*: il caso di Aimé-Martin è significativo proprio perché assume a esempio le il conflitto sociale donne dei piccoli villaggi e del popolo, con l'obiettivo di estendere il codice borghese delle *sphère separate* al di fuori dei suoi confini di classe, facendone non solo il criterio di individuazione della *donna*, ma lo strumento di rigenerazione della società a confronto con la questione sociale. Tocqueville e Beaumont seguono una traiettoria molto simile: la moralizzazione della maternità proletaria va di pari passo con l'introduzione della legislazione sul lavoro minorile nelle fabbriche e con il rifiuto del diritto al lavoro e dei sistemi di carità pubblica, perché nella famiglia si identifica un ambito primario di regolazione sociale e di affermazione valoriale. Da ciò dipende l'insistenza sulla figura del padre di famiglia, a cui il Codice napoleonico attribuisce una funzione specifica, e sulla sua autorità, con cui i tentativi di regolamentazione del lavoro minorile devono fare i conti. Come fa notare Johanne Melcare-Zachara, per mezzo del Codice napoleonico, il legislatore concede al padre di famiglia, da cui dipende «la stabilità dell'ordine politico», «tutti gli attributi che gli permettono di stabilire la sua autorità su tutti i membri della famiglia»<sup>1069</sup>: per questo motivo, il Codice del 1804 torna ad essere oggetto di attacchi e di difese strenue durante la monarchia di luglio, in un dibattito da cui emerge la dimensione di classe delle norme del Codice<sup>1070</sup>. Anche se i poteri che il *Code* ha conferito ai mariti sono rimasti «in gran parte teorici», la loro efficacia «era sostenuta dalle consuetudini sociali e dalle convenzioni», riassunte da quello che James McMillan ha definito il «doppio standard» dell'etica sessuale borghese, fondato sul doppio standard femminile: la distinzione tra madre e prostituta si costruisce per mezzo del commercio sessuale di cui approfittano i giovani uomini borghesi che, non potendo esercitare la naturale «dissolutezza maschile [...] nei letti delle giovani donne decenti e ben educate» che erano destinati a sposare,

---

<sup>1069</sup> J. Melcare-Zachara. *La puissance paternelle au XIXe siècle (1804-1889): Étude du titre IX et X du Code civil (1804-1889)*, Université de Nantes, 2019, p. 419, ma cfr. anche la citazione di Portails in *ibi*, p. 29: «la donna ha bisogno di protezione perché è debole. La preminenza dell'uomo è implicita nella costituzione stessa del suo essere... L'obbedienza di una donna è un omaggio al potere che la protegge». Sul tema anche E. Pierre, *Père affaibli, société en danger: la diffusion d'un discours sous les monarchies*, in *Le Mouvement Social*, n° 224, 3/2008, pp. 9-20.

<sup>1070</sup> Vanno ricordati almeno i contributi di Romain Cubain, autore di *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale* (1841) - pubblicato anche in Italia nel 1857- (che peraltro si apre con la citazione del passaggio della *Democrazia* in cui Tocqueville discute il ruolo dei legisti, che rischiano di essere gli unici conoscitori effettivi delle leggi civili (DA 56)), di cui Cubain si serve per mostrare l'estraneità dei legisti al movimento intellettuale della loro epoca, o meglio il compito assegnato loro, e ormai inefficace, di resistenza a quel movimento. Al centro del testo di Cubain c'è la messa in discussione della legislazione civile che norma la condizione delle donne e la necessità, ad esempio, di estendere le possibilità di divorzio. Altrettanto significativa, e di altro indirizzo, è la monumentale opera di Olivier Jacques Chardon, il *Traité des trois puissances, maritale, paternelle et tutélaire*, pubblicata anch'essa nel 1841 e tradotta in Italia nel 1848. Il testo discute nel dettaglio le norme del Codice Civile valutandone l'efficacia a partire dalla loro applicazione giuridica, ma Chardon si basa su due principi fondamentali: «il potere del governo sulla società difficilmente potrebbe mantenere l'ordine se la legge civile, conforme alle leggi della natura e della religione, non gli avesse dato i poteri del marito sulla moglie, del padre e della madre sui figli, e dei tutori sugli orfani e sui pazzi. [...] Un secondo principio, [...] è che, essendo i più solidi sostegni dell'ordine pubblico, non solo nessuno può, direttamente o indirettamente, disturbare coloro ai quali sono conferiti, ma questi stessi non possono validamente acconsentire a farsi sottrarre la minima prerogativa» (edizione Cotillon, Paris, 1841, Vol. 1, pp. 1-2).

si rivolgono alle prostitute, nella maggior parte dei casi donne appartenenti alle classi proletarie, che così diventano «le necessarie guardiane della virtù della donna borghese»<sup>1071</sup>.

Se è vero che per le donne borghesi «l'ideale della donna come moglie e madre rappresentava non solo un'ideale morale ma un'importante realtà sociale», è altrettanto vero che la declinazione che la classe imprime alla subordinazione femminile è al centro della critica mossa dalle donne che, a partire dal 1832, scrivono su *La femme libre*<sup>1072</sup>. Si tratta di una critica al contempo sociale e politica, che si sviluppa all'interno dei (e contro i) circoli sansimoniani, segnando i limiti di quello che Riot-Sarcey ha definito «il tempo della libertà» – gli anni che vanno dal 1831 al 1834 – in cui donne come Dérivée Veret, Jeanne Deroin, Eugénie Niboyet e Claire Démar indicano pubblicamente nell'emancipazione delle donne il presupposto della trasformazione della società tutta<sup>1073</sup>. Obiettivo della critica è la proprietà privata, intesa non solo come infrastruttura sociale che definisce la divisione tra classi proletarie e proprietarie, ma come presupposto del dominio maschile esercitato dentro e fuori dalla famiglia<sup>1074</sup>: con i moti dei tessitori lionesi del 1831 e del 1834, con l'aumento dell'inoccupazione proletaria e la progressiva riduzione dei salari, la società è in uno «stato rivoluzionario cronico», in cui anche «le idee più ferme nel cuore degli uomini» vacillano, come dimostra l'esplicita interconnessione tra dominio maschile e gerarchia sociale denunciata dalle donne<sup>1075</sup>. Detto altrimenti, lo sguardo *di classe* consente di ricomporre libertà

---

<sup>1071</sup> J. F. McMillan, *France and Women 1789-1914*, cit., pp. 38-40, ma anche pp. 107-113, in cui l'autore ricostruisce il valore sociale del «double standard» mostrando la vicenda della regolazione della prostituzione a Parigi attraverso l'opera di un medico igienista, Alexandre-Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet (1790– 1836), che pubblica due volumi intitolati *De la Prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* (1836). Il doppio standard, fa notare McMillan, è un vero e proprio sistema che richiede un numero ingente di prostitute per funzionare e Parent si fa promotore della regolamentazione e non della cancellazione della prostituzione proprio in nome della funzione sociale che essa svolge nell'accentuare la divisione tra donne borghesi e proletarie. Secondo Parent, la prostituzione «era endemica nella società, da un lato a causa della natura permanente della domanda e dall'altro a causa dell'esistenza di una classe moralmente difettosa di donne la cui propensione all'ozio, al lusso e alla dissolutezza che assicurava una fornitura permanente di prostitute». Per quanto l'argomentazione di Parent oscilla tra la possibilità di definire biologicamente le prostitute come una razza a parte e il riconoscimento del nesso tra la loro professione e la classe sociale di appartenenza, il suo obiettivo è fornire alle autorità gli strumenti per conoscere il fenomeno e controllarlo, al fine di prevenire la diffusione di malattie e infezioni: «il controllo - scrive McMillan - era nelle mani del prefetto di polizia, presso il quale tutte le prostitute erano obbligate ad iscriversi [...]. Le donne registrate come prostitute erano sottoposte a esami periodici e potevano essere detenute in prigione per infrazioni al regolamento. Quando era necessario un trattamento per una malattia venerea, dovevano essere assegnate ad ospedali speciali, come il sinistro ospedale-prigione di Saint-Lazare a Parigi. Idealmente, era l'intenzione di Parent e dei regolamentatori di confinare la pratica della prostituzione in un ambiente chiuso, per evitare che essa colpisse la sensibilità dei bambini e delle donne "oneste"», in *ibi*, p. 107. Sul tema, oltre al contributo di Michel Foucault, si vedano cfr. E. Dorlin, *La matrice de la race*, cit., pp. 61-68. C. Plumauzille, *Élaborer un savoir sur la sexualité: le Dictionnaire des sciences médicales (1812-1822)*, in *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, Vol. 31, 2010, pp. 111-133.

<sup>1072</sup> J. F. McMillan, *France and Women 1789-1914*, cit., p. 44.

<sup>1073</sup> M. Riot-Scarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 43.

<sup>1074</sup> *Apostolat des femmes. La femme nouvelle*, Imprimerie Auguste Auffray, Paris, p. 123-124, a firma di Suzanne: «Come, nel mio umore cupo e tenebroso, non posso essere tentato di rovesciare, se posso, il principio di disuguaglianza che vi governa, e che ferisce la giustizia eterna, poiché opprime, schiaccia in noi metà dell'umanità; [...] torniamo alla causa, cioè esaminiamo insieme il capolavoro della civiltà, il Codice delle leggi che gli uomini ci impongono. Quando parliamo di un codice di leggi, intendiamo regolamenti sociali fatti nell'interesse di tutti, e approvati e acconsentiti da tutti, ma in verità, cosa siamo? L'umanità non è composta solo da uomini»

<sup>1075</sup> C. de Rémusat, citato in M. Riot-Scarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 43.



morale e libertà materiale e di indagare il nesso tra libertà femminile e licenza, sancito dal dominio maschile, alla luce di questa corrispondenza e della sua capacità di disabilitare l'opposizione tra madre e prostituta<sup>1076</sup>: la morale sessuale assunta a fulcro della maternità repubblicana viene sconfessata non semplicemente rifiutando l'identificazione della donna con la moglie e la madre – che in alcuni casi è anzi assunta a punto di partenza – ma dando un nuovo significato all'emancipazione femminile, all'epoca identificata prevalentemente con il rifiuto delle «regole ordinarie del ritegno»<sup>1077</sup>. Per questo motivo, il discorso della maternità repubblicana viene rifiutato nella misura in cui «impone così tante costrizioni e così tanti disagi che il più delle volte i suoi piaceri e le sue feste sono solo non sono altro che *corvées!*» e perché squalifica la libertà pretesa dalle donne come prostituzione<sup>1078</sup>. In questo modo, lo sguardo specifico delle lavandaie e delle operaie dei sobborghi di Parigi si fa strumento di connessione tra donne di condizioni sociali differenti, fino ad invocare la stessa maternità come elemento in cui riconoscersi per lavorare «di concerto a trasformare l'ordine sociale esistente»<sup>1079</sup>.

È in questo scontro tra maternità repubblicana e trasformazione dell'ordine sociale e sessuale che vanno collocate le affermazioni contenute nella prima *Democrazia*, scritta proprio in questo «tempo della libertà»: sostenere che negli Stati Uniti la religione sia educazione all'«arte di essere liberi», perché influisce sulla società per tramite della donna che, subordinata, organizza lo spazio domestico, permette a Tocqueville di perimetrare nuovamente il concetto di libertà e, di conseguenza, la legittimità delle aspirazioni delle donne, di cui riconosce quindi il potenziale sovversivo<sup>1080</sup>. Mentre le donne sansimoniane mostrano l'interdipendenza tra l'immagine della madre e quella della prostituta, indicando nell'ordine patriarcale e nell'acuirsi della disegualianza materiale tra proletari e proprietari la fonte di queste costruzioni contrapposte, Tocqueville fa del sacrificio della donna di classe media il presidio della purezza morale della società americana; si può così riconoscere nel progresso industriale regolato e nel rispetto della proprietà privata i principi della società democratica vera e propria, fondata sulla differenza sessuale dei doveri e

---

<sup>1076</sup> È questo stesso sguardo a rivelare la natura classista del divorzio per come è stato normato fino a quel momento. Così Jeanne Deroin nella sua *Profession de foi*, citata in M. Riot-Scarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 68: «il matrimonio indissolubile è una catena pesante per i due coniugi, umiliante e oppressiva per la donna; almeno lo schiavo può sperare d'affrancarsi, la morte soltanto libera la sposa. La legge sul divorzio non si realizza che a peso d'oro, è favorevole solo alle classi più agiate della società».

<sup>1077</sup> Questa la definizione di emancipazione fornita dal Larousse del 1870, citata da M. Riot-Scarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 69.

<sup>1078</sup> «La libertà che vogliamo respinge entrambi», la *corvée* domestica e la prostituzione come destino delle donne delle classi proletarie, scrive Josephine Felicité nel secondo numero de *La femme libre* in un articolo il cui titolo è, significativamente, *L'affrancamento delle donne*, in *La femme libre*, 25 agosto 1832, p. 6. Cfr. anche in *ibi*, *La femme libre*, 15 agosto 1832, p. 2, in cui Désirée Véret risponde a chi accusa il socialismo sansimoniano di voler imporre la comunione delle donne, e le donne sansimoniane di sostenere questa proposta in nome della loro critica al dominio maschile, facendo notare che «la comunità delle donne esiste là dove una parte di esse è una proprietà al servizio del piacere degli uomini, e sulla quale lo stato riscuote una tassa, e autorizza, in cambio di oro, questo traffico vergognoso, che consegna le più belle al miglior offerente». E in *ibi*, l'articolo di Christine-Sophie.

<sup>1079</sup> Così Suzanne Voilquin in *Apostolat des femmes*, n. 5, 8 ottobre 1832, p. 35.

<sup>1080</sup> DA 293. Si veda *infra*, Capitolo 1, § 3.3.

dei diritti. Squalificano le rivoluzioni del talamo come disprezzo dei «legami naturali», Tocqueville intende suggerire – una tesi che svilupperà negli anni successivi – che l’emancipazione invocata dalle donne francesi è innaturale e quindi illegittima proprio perché pretende di affermare la libertà *al di fuori* della forma di obbedienza a cui la donna è tenuta, e *contro* la morale proprietaria che conta su quell’obbedienza per affermarsi in patria e in colonia. In questo modo, Tocqueville conferma la correlazione tra posizione della donna e progresso morale e storico della civilizzazione sancita da Aimé-Martin: a coloro che intendono la differenza sessuale come prima manifestazione della proprietà privata fondata sull’immorale «diritto del più forte», Tocqueville risponde indicando in quella differenza il motore della civilizzazione democratica industriale moralmente pura. Se la donna repubblicana, madre e moglie, ha il *dovere sociale* di dare forma ad abitudini che circoscrivano i vizi e i pericoli della democrazia e dell’organizzazione industriale del lavoro – le bancarotte, l’accumulazione delle ricchezze, la dissolutezza sessuale maschile – compensando la dissociazione degli individui con legami *morali* favoriscono la «tranquillità pubblica», le donne de *L’Apostolat* scardinano la consequenzialità tra ordine naturale della differenza sessuale e ordine sociale dell’eguaglianza proprietaria nella misura in cui mostrano che entrambe sono fondate sul dominio. La necessità di un nuovo ordine sociale mostra la parzialità della compensazione morale della dissociazione democratica, perché impone di riconoscere nella subordinazione sessuale il fondamento della retorica del dovere e della virtù femminile e suggerisce, così, un modo diverso di intendere l’eguaglianza e, di conseguenza, la democrazia<sup>1081</sup>. Quest’ultima sarebbe così fondata su basi ben diverse da quelle che Tocqueville ha individuato negli Stati Uniti – nello specifico sulla loro dissoluzione: nel momento in cui all’idealizzazione della *donna* si contrappongono *le donne*, quindi, quella sulla donna è una contesa sulla messa a valore delle differenze e delle diseguaglianze, che continuano a eccedere i tentativi della loro formalizzazione politica.

Per questo l’intervento sulle classi operaie e sul pauperismo di Tocqueville e Beaumont si gioca nell’oscillazione tra passioni politiche e passioni sociali, per configurarsi, all’alba della rivoluzione del 1848, come difesa della democrazia dal socialismo<sup>1082</sup>. La seconda *Democrazia*, infatti, viene pubblicata al culmine della fase in cui, seguendo la periodizzazione di Riot-Sarcey, «la morale si reinventa» consolidando valori già riconosciuti come tali – proprietà e lavoro *in primis* – per mezzo della loro sessuazione complementare: l’uomo che partecipa alla vita pubblica è per definizione libero, mentre «la donna pubblica è una prostituta» e se il lavoro è ciò che fa

---

<sup>1081</sup> DA 546.

<sup>1082</sup> Così Karen Offen, che ha ricostruito l’esistenza di una tendenza diffusa, soprattutto nella Francia degli anni Sessanta e Settanta dell’Ottocento (oltre che in Tocqueville), a guardare al modello americano come risposta alla decadenza francese: «un nuovo fattore significativo ha pesato sulle menti degli uomini francesi che hanno affrontato la questione femminile - la loro percezione della "decadenza" francese e l’ingrediente delle relazioni uomo-donna nel contribuire a tale decadenza», in *The Woman Question in France, 1400–1870*, cit., p. 235.

dell'operaio un uomo, «“operaia” diventa “parola empia”»<sup>1083</sup>. Prima di dedicarsi alla legislazione sul lavoro di fabbrica e al pauperismo, è necessario mettere in luce un'ambiguità interna al discorso ottocentesco presente anche in Tocqueville e Beaumont, relativa alla donna lavoratrice: indagare questa figura tenendo in considerazione la «retorica del capitalismo industriale», infatti, mostra che la rappresentazione contrapposta di famiglia e lavoro agisce come un'indicazione normativa utile a giustificare l'esclusione delle donne – anche lavoratrici – da un mondo in cui proprio il lavoro è il principio di valorizzazione dell'individuo<sup>1084</sup>. Lette con queste lenti, le pagine della seconda *Democrazia* di Tocqueville fanno parte dei «processi discorsivi attraverso i quali fu costruita la divisione sessuale del lavoro», che infatti è il punto di partenza e d'arrivo dell'autore: la svalutazione economica e sociale del lavoro salariato delle donne deriva dall'idea che «una donna che lavora non è più una donna», che il buon funzionamento del *lavoro sociale* richiede la differenza sessuale, principio dell'economia politica per mezzo del quale la svalutazione diventa il motore del desiderio operaio di *moralizzarsi*, e non quello di attaccare gli assetti proprietari e produttivi<sup>1085</sup>.

I propositi di Tocqueville e di Beaumont, però, sono costantemente messi alla prova: in quasi vent'anni di riflessioni sulla «questione sociale», il bilanciamento tra spirito e lettera dei principi si presenta regolarmente, per acuirsi quando l'accelerazione rivoluzionaria del Quarantotto rende inutili gli avvertimenti di entrambi sugli errori commessi dal governo della Monarchia di luglio. Si palesa così l'urgenza di un'apertura – l'estensione dei diritti politici – che ridefinisca i limiti della democrazia *comme il faut* contro il socialismo e renda possibile un'eguaglianza *legale* e un benessere «compatibili con l'esistenza del diritto individuale di proprietà e l'ineguaglianza di

---

<sup>1083</sup> M. Riot-Scarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., pp. 121-122. A definire empia la parola operaia è lo storico Jules Michelet (citato da J. Simon, *L'Ouvrière* Paris, 1861, p. iv.) sulla scorta delle inchieste sulla popolazione operaia condotte da Villermé e Buret. Sul valore politico e sociale di questa espressione cfr. l'importante contributo di J. W. Scott. *L'ouvrière, mot impie, sordide. Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840-1860)*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 83, 1990, pp. 2-15 e Eadem, *La donna lavoratrice del XIX secolo*, in G. Fraisse, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., pp. 356-385.

<sup>1084</sup> J. W. Scott, *La donna lavoratrice del XIX secolo*, cit., p.357. Altrettanto significativo è lo scarto tra l'ideale della femminilità domestica e la tendenza delle donne dei salotti borghesi a esplicitare la loro affiliazione politica: come fa notare McMillan, «sotto la Restaurazione, alcuni salotti erano noti come centri di ultra-realismo: quelli, per esempio, della principessa di Trémoille, di Madame de Rumford e di Madame de la Briche. Altri, come quelli di Albertine de Staël, duchessa de Broglie, e della contessa de Rémusat, avevano una reputazione di liberalismo. [...] il salotto era un punto d'incontro e di contatto vitale per il “networking” politico, nonché una scuola per l'iniziazione dei giovani alle sottigliezze della politica. [...] Per quanto la maggior parte delle donne dell'alta borghesia avrebbe rinnegato l'idea che le donne debbano avere un ruolo da svolgere nella vita politica, nella pratica molte non hanno esitato a sollecitare l'adozione di una particolare politica o linea di condotta», in *France and Women 1789-1914*, cit., p. 57. Ma sul tema cfr. anche K. Blunden, *Le travail et la vertu. Femmes au foyer: une mystification à la Révolution industrielle*, Payot, Paris, 1982.

<sup>1085</sup> La citazione è di Jules Simon. Tra i maggiori sostenitori dell'esplicita sperequazione tra salari femminili e maschili e del salario familiare maschile, c'è Jean-Baptiste Say, vale a dire il primo riferimento di Tocqueville e Beaumont in materia di economia politica: tra gli obiettivi della sua proposta, Say indica anche la destinazione delle donne non sposate alla povertà. Sul tema cfr. J. W. Scott, *La donna lavoratrice del XIX secolo*, cit., pp. 367-368.

condizioni reali che da tale diritto consegue»<sup>1086</sup>. Se l'interconnessione tra ordine familiare e ordine sociale è riconosciuta dalla critica come parte integrante del discorso politico francese liberale, l'insistenza sulla democrazia come movimento che non può essere arrestato, ma solo governato, ne rappresenta una declinazione specifica, in cui il principio della libertà è il correttivo alla degenerazione democratica. Per questo l'America continua ad essere un modello anche quando, ripensando agli anni delle lotte di classe in Francia dal suo ritiro a Sorrento, Tocqueville ricorda «la passione di tutta la mia vita», l'idea di una libertà «regolare, frenata dalla religione, dai costumi e dalle leggi»: passione ridotta a speranza vana in una nazione che, a differenza degli Stati Uniti, non ha visto «una grande rivoluzione [che] può fondare la libertà», ma molte rivoluzioni – ne conta sette dal 1789 al 1851– che «rendono per un tempo molto lungo ogni libertà regolare impossibile». Libertà, regolarità, purezza dei costumi, cura delle leggi dipendono dalla donna e dall'organizzazione sociale che deriva dalla sua educazione e dalla sua posizione, una realtà impossibile in Francia dove la libertà, travolta dall'eguaglianza, si presenta come libertà *dalla proprietà*<sup>1087</sup>.

Beaumont ha il medesimo problema e giunge a conclusioni simili, ma il tragitto è differente: la sua riflessione sulla perversione industriale della femminilità e della morale fa dell'America non un modello, ma piuttosto un monito costante del rischio intrinseco alle trasformazioni del sistema produttivo, che riguarda proprio l'aspetto morale. Per questo motivo, invece di concentrarsi direttamente sulla morale, interviene prevalentemente sulla disciplina di fabbrica, sulle possibilità di una sua regolamentazione e sui suoi effetti. Come accaduto con gli Stati Uniti, Beaumont sceglie una differente via d'accesso alle questioni poste dalle trasformazioni sociali e politiche in atto: tenendo in considerazione questa differenza, è necessario affrontare prima la prospettiva morale tocquevilliana e indagare la centralità che la definizione della donna ricopre in essa, e poi analizzare gli interventi di Beaumont sulla regolamentazione del lavoro in fabbrica.

## § 2. Politiche della maternità, o dell'articolazione morale di virtù e diritti.

Le numerose inchieste e gli studi portati avanti tra gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, in molti casi all'interno della *Académie des sciences morales et politiques* riattivata da François Guizot nel 1832, contribuiscono a tracciare il confine tra “povertà” – categoria analitica il cui significato si dà nella contrapposizione *naturale* con la ricchezza – e “pauperismo”, sinonimo di mobilità

---

<sup>1086</sup> A. de Tocqueville, *Question financière* (1847), in *Textes Économiques. Anthologie critique* (a cura di J.L. Benoît E. Keslassy), 2009, pp. 159-163: p. 163, reperibile online <http://classiques.uqac.ca/>

<sup>1087</sup> *Souvenirs*, parte seconda, p. 355. Ma anche *Della classe media e del popolo, Discorso sulla Rivoluzione sociale e Discorso contro il diritto al lavoro*, in *La rivoluzione democratica in Francia*, cit., pp. 247-250 e pp. 269-295, in particolare pp. 248-249, 273, 284.

(vagabondaggio e mendicizia), imprevidenza (assenza di risparmio), pigrizia, insubordinazione – nell’accezione specifica di *inconduite*, rifiuto «di giocare il ruolo [...] assegnato nell’ordine sociale» – e, infine, promiscuità. Il *mélange* dei due sessi nelle fabbriche configura la promiscuità come incapacità di regolare il desiderio, e il «celibataro impenitente», la cui immagine va di pari passo con quella della donna delle classi povere come prostituta e cattiva madre, diventa la figura simbolica della cattiva povertà e delle «comunicazioni fortuite» tra sessi fuori dal *foyer*, dalla famiglia come «cellula base del progetto sociale»<sup>1088</sup>. Questi, dunque, i termini entro cui declinare tanto l’analisi quanto l’intervento sul pauperismo dilagante: la passione per la libertà, motore della riflessione di Tocqueville e Beaumont, deve essere riaffermata e prodotta per mezzo di strumenti atti a contenere i tentativi di rilancio della democrazia al di fuori dei confini segnati dal soggetto lavoratore e proprietario, che riconosce nella società tanto l’effetto quanto la condizione della sua indipendenza e della sua qualità di cittadino. Al modello partecipativo della democrazia americana, in cui l’azione del singolo è guidata dal principio dell’“interesse ben inteso” come trama del rapporto sociale e politico, si contrappone l’inesistenza della forza comune e la diffusione di leggi e assetti amministrativi che delegittimano ogni tentativo di superare la scissione tra sfera pubblica e vita privata del singolo.

Le *Poor Laws* del 1834 sono l’emblema dell’incentivazione di questa scissione: quando Tocqueville le analizza nei suoi quaderni di viaggio inglesi e nelle *Memorie sul pauperismo*, non ha l’obiettivo di discutere i dettagli del sistema di carità pubblica che queste leggi istituiscono – confermando peraltro una tradizione vecchia di duecento anni e inaugurata da Elisabetta I – ma di condannare gli effetti politici e sociali del principio morale che le muove<sup>1089</sup>. Le *Poors laws* legittimano giuridicamente il pauperismo non tanto come degenerazione delle condizioni del povero, figura del rischio inerente allo sviluppo della modernità, ma come processo di politicizzazione del povero in quanto tale: sancito il diritto all’assistenza legale, i poveri rifiutano il lavoro e le abitudini della proprietà, e quindi le coordinate che definiscono l’inclinazione morale dei singoli nella società. Si innescano due processi paralleli ed egualmente dannosi: la società è investita di un dovere, quello di assistere i poveri, a cui corrisponde la rivendicazione del diritto ad essere assistiti indipendentemente dai motivi del mancato impiego; lo Stato viene così identificato con un ente centralizzato che ha il compito di elargire diritti ad individui ineducati a riconoscere nella società lo spazio di affermazione della loro indipendenza<sup>1090</sup>. L’esito è la degenerazione morale dei singoli e, parallelamente, il venire meno della prosperità pubblica, «che deprava gli uomini ancor più che impoverirli»; ad essere rimesse in questione dall’istituzione della

---

<sup>1088</sup> G. Procacci, *Gouverner la misère*, cit., pp. 216-217.

<sup>1089</sup> *Pauperismo*, p. 116.

<sup>1090</sup> *Pauperismo*, p. 121: «Ogni misura che pone la carità legale su una base permanente e le dà una forma amministrativa crea così una classe oziosa e pigra, che vive a spese della classe industriale e lavoratrice».

carità pubblica, quindi, sono le idee di virtù e di diritti, che passano dall'essere interdipendenti ad essere separate, dando luogo al disconoscimento della relazione tra sfera morale e politica<sup>1091</sup>. Se lo stato sociale americano si fonda sulla conoscenza dei diritti individuali come patrimonio comune, nel vecchio continente i diritti sono privati di quel «qualcosa di grande e virile [...] che toglie alla richiesta il suo carattere supplicante e pone colui che chiede sullo stesso piano di colui che concede», vale a dire il legame con la virtù<sup>1092</sup>. Il *diritto* all'assistenza viola l'idea stessa di diritti, che «non è altro che quella di virtù portata nel mondo politico», ciò che ha consentito agli uomini di definire la differenza tra licenza e tirannide – una capacità di discernimento che, come si è visto, negli Stati Uniti è propria delle giovani americane – e a ciascuno di «mostrarsi indipendente senza arroganza e docile senza bassezza», perché rivendicare il diritto ad essere assistiti dall'intera società vuol dire farsi definire da quella bassezza e rinunciare a modificare la propria condizione<sup>1093</sup>.

La prima indicazione di Tocqueville riguarda la distinzione tra diritti, suggerita proprio dall'aderenza al principio virile della virtù: la sua non è una critica al concetto di diritti individuali, ma un'indicazione sull'individuazione del loro corretto fondamento. «Inculcare negli uomini l'idea dei diritti e [...] porgliela, per così dire, sotto gli occhi» è necessario all'esistenza stessa della società, per questo l'educazione americana al diritto incomincia sin dall'infanzia e ha come prerequisito l'apprendimento di un diritto specifico, quello alla proprietà, per mezzo del quale il singolo «diventa più cauto e finisce col rispettare nei suoi simili ciò che vuole che si rispetti in lui»: educare al rispetto e all'esercizio dei diritti individuali significa educare alla proprietà come diritto in cui il singolo identifica lo strumento dell'affermazione di sé e il cui rispetto è mosso dalla virtù sociale<sup>1094</sup>. Se è vero che un popolo, come l'uomo, «è per così dire tutto intero nelle

---

<sup>1091</sup> *Pauperismo*, p. 121. Sul tema cfr. G. Procacci, cit., pp. 201-249, ma anche pp. 176-183 per quanto riguarda il farsi scienza della morale - sotto il nome di filantropia - e la distinzione tra bisogno come limite di una necessità di tutela da parte di altri e diritto come rivendicazione; F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., capitolo 2.

<sup>1092</sup> *Pauperismo*, p. 121.

<sup>1093</sup> DA 245. Sul tema cfr. G. Englert, 'The Idea of Rights': Tocqueville on The Social Question, in *The Review of Politics*, vol. 79, 4/2017, pp. 649-674.

<sup>1094</sup> DA 245: «mi sembra che ve ne sia uno solo, e cioè concedere a tutti il pacifico esercizio di qualche diritto; questo si vede bene fra i fanciulli, che sono uomini ai quali manca solo la forza e l'esperienza. Quando il bambino comincia a muoversi in mezzo agli oggetti esterni, l'istinto lo porta a usare tutto quello che trova sottomano; egli non ha idea della proprietà degli altri e, neanche quella della loro esistenza ma, a mano a mano che gli si insegna il valore delle cose ed egli scopre». Ma su questo tema sono centrali le riflessioni in DA 257 e ss. sulla giuria come *scuola* di diritti perché istituzione che consente l'allenamento delle disposizioni virili senza le quali non c'è virtù politica: «La giuria, e soprattutto la giuria civile, serve per dare allo spirito di tutti i cittadini una parte delle abitudini del giudice, ciò che prepara meglio il popolo alla libertà. Così diffonde il rispetto per la cosa giudicata e l'*idea di diritto*: tolte queste due cose, il desiderio di indipendenza sarà puramente distruttivo. D'altro lato, insegna agli uomini la pratica dell'equità. [...] *La giuria insegna anche agli uomini ad assumere la responsabilità delle proprie azioni, disposizione virile senza la quale non c'è virtù politica*. Essa investe ogni cittadino di una specie di magistratura; fa sentire a tutti di avere dei doveri verso la società e di prendere parte al suo governo. Così, obbligando gli uomini ad occuparsi di cose estranee ai propri affari, combatte l'egoismo individuale che è la ruggine della società. [...] Bisogna considerarla una scuola gratuita e sempre aperta, ove ogni giurato si rende conto dei propri diritti, ove egli si trova a contatto con le persone più colte e intelligenti delle classi più alte, ove le leggi gli sono insegnate praticamente e sono a portata della sua intelligenza per gli sforzi degli avvocati, il parere dei giudici e le stesse passioni delle parti», corsivi miei.

fasce», bisogna guardare all'origine coloniale della nazione americana per comprendere la specificità del diritto di proprietà e dell'eguaglianza che la caratterizza dalle origini, senza che i due principi entrino in contraddizione: «perché in America, paese democratico per eccellenza, non si sentono quelle proteste dell'Europa contro la proprietà in generale? Non c'è bisogno di dirlo: in America non vi sono proletari; ciascuno, avendo un bene particolare da difendere, riconosce per principio il diritto di proprietà»<sup>1095</sup>. Il diritto alla proprietà e le abitudini virtuose e virili che da esso derivano – e che trovano nella posizione subordinata della donna all'interno della famiglia l'elemento regolatore che ne consente la conservazione – vanno di pari passo con i diritti politici, riconosciuti anche «all'ultimo dei cittadini» come ciò che tutti devono possedere ed esercitare; se l'interconnessione tra esercizio dei diritti e proprietà è sancita dalla virtù, che fa coincidere la «nozione divina dei diritti» con la loro «nozione morale», «insegnare a tutti gli uomini a servirsi dei diritti politici» e a rispettare il diritto di proprietà rinsalda la virtù che il proletario europeo rifiuta<sup>1096</sup>. Quest'ultimo, quindi, ha solo la proprietà delle sue braccia – che non dispone della proprietà privata – e, soprattutto, non riconosce nella proprietà e nel lavoro il fondamento della sua realizzazione individuale all'interno della società: ritessere questa relazione tra diritti, individui e società significa rigenerare quest'ultima dal punto di vista morale e rigettare il dispotismo anche quando si presenta come «il riparatore di tutti i mali sofferti; [...] il sostegno del buon diritto, il difensore degli oppressi, il fondatore dell'ordine». Il governo ha il compito di ritessere il legame tra virtù e diritto, di riabilitare la libertà all'interno di eguaglianza e proprietà come soglia della virilità dell'individuo e della purezza della società e di rifiutare tutto ciò che squalifica la responsabilità del cittadino nei confronti di sé stesso e della società in cui vive<sup>1097</sup>. La dissociazione tra costumi pubblici e privati e la degenerazione di entrambi – per Tocqueville, uno dei tratti caratteristici della monarchia di luglio – è l'esito della mancata comprensione delle sfide poste dalla diffusione dell'industrializzazione all'interno dell'orizzonte storico della democrazia, intesa come forma non solo della relazione politica tra cittadini e stato, ma dei rapporti sociali che sostanziano questa relazione e ne definiscono la qualità<sup>1098</sup>. Se l'intervento dello Stato nella società è legittimo finché favorisce lo sviluppo di condizioni eguali per ciascuno e riabilita il diritto della proprietà come «fondamento di molti altri diritti», privandolo dell'immagine di «ultimo resto di un mondo distrutto» che lo ha esposto inevitabilmente agli attacchi del socialismo, Tocqueville e Beaumont discutono i termini di questo intervento in

---

<sup>1095</sup> DA 245.

<sup>1096</sup> DA 245-246. Sul tema cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., p. 440-441.

<sup>1097</sup> DA 246; *Pauperismo*, p. 135: «Sono i proletari, coloro che sotto il sole non hanno che la proprietà delle loro braccia»

<sup>1098</sup> Sul tema cfr. S. Chignola, *Il tempo rovesciato*, Il Mulino, Bologna, 2011, i paragrafi 3 e 4 del capitolo 3, e Idem. *Fragile cristallo*, cit., pp. 402-409. che costituiscono il riferimento principale dell'interpretazione qui proposta e sviluppata.

momenti successivi e affrontando il medesimo tema a partire da differenti questioni ad esso collegate<sup>1099</sup>. Nel caso di Tocqueville si tratta di sottoporre a critica gli effetti delle legislazioni che introducono la carità legale e di quelle che regolano il soccorso ai trovatelli sulle donne e sulla qualità dei costumi nelle classi popolari, mentre Beaumont si concentra sull'organizzazione del lavoro di fabbrica e sull'incidenza della scienza industriale sulla famiglia. Con questi presupposti, la lettura comparata delle *Memorie sul pauperismo*, della *Democrazia* e dei *Quattro rapporti sui trovatelli* (1843-1846) consente di chiarire la molteplicità di piani che articolano la relazione tra diritti e virtù e la funzione che questa relazione assume nel definire i criteri e limiti dell'intervento politico sulla «questione sociale» e, più in generale, sulla società.

### § 2.1. Carità legale e immoralità femminile: il caso della *petty session*.

Da queste considerazioni deriva che, poiché l'immoralità è il segno del pauperismo, morale deve essere la risposta alla sua diffusione, con l'obiettivo di risanare il “divorzio” tra liberalismo economico e morale; non stupisce, quindi, che a capeggiare nell'elenco dei danni delle immorali e impolitiche *Poor Laws* sia la degenerazione dei costumi femminili e familiari delle classi proletarie<sup>1100</sup>. Nel corso del suo primo viaggio in Inghilterra (1833) Tocqueville assiste, insieme al liberale Lord Randor, a una *petty session* del giudice di pace durante la quale vengono discusse questioni amministrative e giudiziarie e in cui vengono dibattute le scelte prese nell'ambito delle *vestry*, le assemblee parrocchiali in cui il Sovrintendente dei poveri valuta le attribuzioni della carità pubblica e il volume delle imposte necessario a garantirla. Tocqueville racconta nei dettagli i diversi casi che si presentano alla sbarra quel 3 settembre 1833 e riporta il suo racconto – con alcune modifiche – nella prima delle due *Memorie*<sup>1101</sup>. Se gli uomini abusano dell'assistenza pubblica quando la intendono come un sussidio aggiuntivo per vivere nell'*aisance* o compensare lo sperpero di denaro nei vizi, la dinamica dell'accesso femminile alla carità pubblica chiama in causa l'aumento della popolazione e la degenerazione dei costumi<sup>1102</sup>.

A presentarsi dal giudice civile per denunciare le mancate o ridotte attribuzioni di sussidi pubblici, infatti, sono soprattutto donne delle classi popolari, nella maggior parte dei casi incinte o con figli neonati, che dichiarano pubblicamente la paternità dei loro figli indicando i padri nelle

---

<sup>1099</sup> *Della classe media e del popolo*, p. 248.

<sup>1100</sup> Sulla necessità di rinnovare lo spozalizio tra scienza morale ed economica cfr. G. Procacci, cit. A sottolineare questa necessità sono soprattutto Charles de Rémusat in *Du pauperisme* (1840) e Michel Chevalier in *Accord de l'économie politique et de la morale* (1850).

<sup>1101</sup> CV, pp. 433-434; *Pauperismo*, pp. 125-128.

<sup>1102</sup> CV, p. 432. Si tratta di una sorta di integrazione del reddito in cui Tocqueville individua, nella prima *Memoria* l'esemplificazione del fallimento dell'educazione del cittadino all'indipendenza e la dimostrazione che, tra i due motivi che spingono l'uomo a lavorare «la necessità di vivere e il desiderio di migliorare le condizioni dell'esistenza» solo il primo sollecita la maggior parte degli uomini, mentre il secondo incide su un numero ridotto: il lavoro viene definitivamente identificato dalla popolazione, soprattutto non proprietaria, come una necessità economica priva di ogni valore sociale e individuale, a differenza di quanto accade negli Stati Uniti, cfr. *Pauperismo*, p. 118.



assemblee e rivendicano il diritto ad essere sostenute economicamente nella crescita dei figli. Una delle donne è incinta e si presenta, quindi, prima dei termini per dichiarare «in quale posizione si trovasse e quale fosse il nome del padre del figlio che stava per nascere»<sup>1103</sup>: una dinamica che sconvolge Tocqueville non solo per il contenuto che afferma – la possibilità per le donne di indicare la paternità e, così, di obbligare i padri ad impegnarsi economicamente nella cura dei figli – ma per l’abitudine dei convenuti ad assistere «a cose simili»<sup>1104</sup>. Il comportamento della donna esemplifica, secondo Lord Randor, «i risultati più funesti di una delle nostre leggi», vale a dire la legittimazione giuridica della cattiva condotta delle donne delle classi popolari: «se rimangono incinte per loro errore, la loro posizione materiale viene migliorata, grazie alla legislazione, invece di peggiorare». Quella praticata dalle donne delle classi popolari è l’arte del raggirio e della menzogna, a danno sia della comunità davanti alla quale nominano il padre e che, in caso questi sia povero, si trova obbligata a farsi carico dei figli naturali, sia dell’uomo se ricco, perché condannato a pagare «una tassa considerevole»; l’onere della prova è tutta a carico di donne prive del pudore proprio del loro sesso e, mancando questo, «il sentimento della moralità era cancellato nel pubblico che ci circondava»<sup>1105</sup>. I commissari del *Poor Law Commission Report* – una delle principali fonti per la stesura delle *Memorie sul pauperismo* – definiscono le norme sui figli illegittimi «un ramo delle Poor Laws distinto dal resto, sia per i principi su cui è fondato, sia per i mali che ha prodotto»: pensate per «costringere i genitori a mantenere il loro bambino», queste norme risultano inefficaci perché finiscono per legittimare «un reato contro la legge di Dio e la legge dell’uomo» – la nascita di figli fuori dal matrimonio – e perché «defraudando l’assistenza agli impotenti e agli anziani, veri poveri della stessa parrocchia», fanno ricadere sul bilancio di quest’ultima un obbligo incompatibile con le risorse di cui dispone<sup>1106</sup>.

---

<sup>1103</sup> CV, P. 433.

<sup>1104</sup> CV, p. 433.

<sup>1105</sup> CV, p. 433; *Pauperismo*, p. 127: «la ricerca della paternità è sollecitata dai comuni [...] la cui prova è lasciata alla donna».

<sup>1106</sup> E. Chadwick, N. W. Senior (a cura di), *Poor Law Commissioners’ Report of 1834*, Part I, Section 7, *Bastardy*, Darling and Son, London, 1905, p. 149. Il rapporto viene inviato a Tocqueville dallo stesso Senior, che ospita lui e Beaumont nella sua villa durante il viaggio in Inghilterra del 1835: in quei giorni a casa di Senior è presente anche Cavour, all’epoca incaricato di redigere una legge sulla carità pubblica per il Regno d’Italia: a differenza di Tocqueville e Beaumont, che non condividono l’impianto valoriale e amministrativo che definisce le Poor Laws del 1834, Cavour seguirà proprio il modello di Senior. Così Cavour descrive i termini del confronto tra Tocqueville e Senior nel suo *Diario*: «Ho trovato il Senior che passeggiava nel suo giardino con Tocqueville e Beaumont. Discutevano la questione del frazionamento della proprietà. Era strano udire il radicale inglese sostenere la grande proprietà e il legittimista francese la piccola proprietà. Senior crede che il piccolo proprietario non possa mai raggiungere l’indipendenza e l’agiatezza e che sia per lui preferibile essere stipendiato da un grande proprietario e così non temere la cattiva sorte e il mal tempo. Il signor di Tocqueville ha confutato molto bene questi argomenti con considerazioni pratiche e teoriche» (Rizzoli, Milano-Roma, 1941, p. 192). La preferenza di Cavour va a Beaumont (tanto che citerà l’Irlanda nel suo scritto del 1844 *Considérations sur l’état actuel de l’Irlande et sur son avenir*) come ricostruito da A. Noto in *La prigione possibile. Tocqueville, Beaumont e la stesura del Système pénitentiaire aux États-Unis*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., pp. 55-56. Alla riforma di Cavour fa riferimento Maria Teresa Picchetto in *John Stuart Mill: studioso dell’Irlanda e interlocutore di Beaumont e di Tocqueville*, cit., pp. 278-279. Cfr. W. N. Senior, *L’Italia dopo il 1848. Colloqui con uomini politici e personaggi eminenti italiani*, a c. di A. Omodeo, Laterza, Bari, 1937. Quest’ultimo avrà con Tocqueville

La «questione sociale» conferma la prospettiva toquevilliana di interconnessione tra costumi pubblici e morale privata delle donne verificata l'anno precedente negli Stati Uniti e si carica di un significato politico relativo ai limiti dell'intervento dello Stato nella conduzione della società a fronte delle trasformazioni dei rapporti produttivi. Per questo parte della lunga conversazione con Lord Randor riguarda i costumi del popolo inglese, la cui qualità è definita dall'immoralità delle donne delle campagne, che completa il quadro inaugurato nella *petty session*: la diffusione della prostituzione nei piccoli centri e le gravidanze prima del matrimonio sono «l'ordine naturale delle cose», legittimato dalle leggi viziose che trasformano le gravidanze illegittime in una fonte di ricchezza per le donne, al punto da far dire a Tocqueville che «una donna che ha più figli illegittimi è un ottimo partito»<sup>1107</sup>. La sera, Tocqueville affida ai suoi diari una riflessione su quanto osservato e riassume gli assunti principali delle considerazioni sulla funzione politica e sociale della donna: poiché «non potremo mai impedire agli uomini di attaccarle [le donne]», la purificazione dei costumi delle nazioni è sulle loro spalle – «il punto è fare in modo che [esse] resistano» – e la loro corretta socializzazione, adeguata alla funzione che la natura prescrive, dipende anche dalle leggi<sup>1108</sup>. La situazione inglese, in particolare, l'ha convinto della correttezza delle disposizioni del Codice Napoleonico sulla paternità, in cui aveva riconosciuto, fino a quel momento, una causa della degenerazione dei costumi: privare la donna del potere femminile, il dominio materno sulla prole, rivendicato da Olympe de Gouges nella sua *Dichiarazione* del 1791, gli sembra ora una necessità<sup>1109</sup>. Le donne inglesi esercitano quel potere materno al massimo grado nella misura in cui la legge ammette che solo loro custodiscono il segreto della paternità e perché fanno della possibilità di esporre la prole la base per la rivendicazione di un sussidio. Così esercitato, il potere materno che in America è il codice di regolazione dell'ordine della società e della partecipazione politica maschile si trasforma nel suo opposto: è un potere assoluto, perché letteralmente sciolto dalla mediazione patriarcale – il matrimonio e la chiusura nella sfera domestica – che qualifica la donna come tale. Invece di fungere da garante della purezza, la madre pratica l'immoralità come potere materno libero dal potere patriarcale: nuovamente, disordine

---

un confronto epistolare costante sui temi dell'economia e della politica sociale, che Gallimard ha raccolto nel Vol. VI delle *Œuvres complètes* di Tocqueville (Paris, 1991).

<sup>1107</sup> CV, p. 438.

<sup>1108</sup> CV, p. 444.

<sup>1109</sup> CV, p. 444-445: «ho a lungo creduto che la legge francese che vieta la ricerca della paternità fosse favorevole ai cattivi costumi, oggi sono ho un'opinione diametralmente opposta. [...] Ogni popolo che ammetterà la ricerca della paternità sarà obbligato a credere alla donna sulla parola, come provare altrimenti un fatto di certa natura?». L'articolo del Codice civile a cui si fa riferimento è il 340. Il tema, come fa notare Casalini in *Tocqueville: la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale*, cit., p. 187n, richiamando Okin, è presente anche in Rousseau. Sul tema in generale - con riferimento in particolare ad Hobbes e al suo *Leviatano* come luogo di prima formulazione della consequenzialità tra dissoluzione del potere materno, istituzione dell'ordine patriarcale e patto sociale, oltre a C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., cfr. anche P. Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, cit. Il tema, con riferimento a Tocqueville e a questi passaggi dei *Cahiers* viene trattato in C. B. Welch, *Beyond the Bon Ménagement*, in *Feminist Interpretations*, cit., pp. 21-24.

sociale e disordine del talamo coincidono, e Tocqueville può basare la definizione della donna sulla constatazione di questa coincidenza e individuare nell'adesione delle donne a quella definizione uno degli obiettivi legittimi dell'intervento dello Stato sulla questione sociale.

Se il «duplice movimento» che porta il lavoratore dei campi alla fabbrica ha implicato lo spostamento di milioni di contadini verso i centri industriali, ad essere rilevante è il tipo di intervento con cui bilanciare gli effetti della proletarizzazione progressiva: la prospettiva interna suggerisce che il modello di intervento perseguito, fondando «la carità legale su una base permanente [...] crea dunque una classe sfaccendata e pigra» che si abbandona «agli eccessi dell'intemperanza» e vive come se non esistesse un futuro<sup>1110</sup>. Il sintomo dell'intemperanza – cui si è già fatto cenno nel capitolo precedente con riferimento alla questione antillana e che è opportuno richiamare – è la tendenza a «moltiplicare il numero degli sventurati sulla terra» e l'incapacità, quindi, di regolare se stessi – e soprattutto se stesse – e di modulare il rapporto tra desiderio e futuro<sup>1111</sup>. Al netto del differente grado di libertà che separa lo schiavo delle colonie dal proletario, «essi si trovano tuttavia in una posizione analoga», quella di chi non è educato a declinare l'interesse individuale all'interno della partecipazione al governo della società, una capacità tutta politica che richiede l'esercizio dei diritti e delle abitudini ad essi correlate. A costituire matrimoni e famiglie consone alla loro funzione politica e sociale sono coloro che riconoscono nell'istituzione matrimoniale la condizione della virilità – maschile e femminile – e nelle abitudini virtuose che la proprietà fa nascere un argine alla «dipendenza assoluta dalle circostanze del caso»; niente di tutto questo può darsi se le donne vengono incentivate al disordine dalla legge e gli uomini a rifiutare il lavoro, preferendogli l'aiuto fornito dalla società per tramite della legge dello Stato: tolto allo spirito umano ciò che lo «eleva e mantiene più in alto», l'idea di diritti, uomini e donne sono privati e private della virilità che contraddistingue i due sessi negli Stati Uniti e consente alla virtù di tradursi in diritti<sup>1112</sup>.

Il caso inglese, quindi, si rivela fondamentale per la definizione del nesso leggi-costumi che attraversa tutta l'opera di Tocqueville e di Beaumont e costituisce uno dei livelli dell'articolazione di diritti e virtù. Le leggi che «rendono la posizione della donna che ha sbagliato più comoda, sono dunque eminentemente immorali»: scarsamente efficace nel far desistere gli uomini dall'aggressione sessuale, la legge sui figli illegittimi inglese – ma anche quella francese, che qui Tocqueville richiama e alla cui riforma dedicherà anni di lavoro – finisce per produrre «ciò che bisogna evitare più di tutto», vale a dire l'indebolimento della «forza di resistenza nelle donne»<sup>1113</sup>. Dal punto di vista individuale, quindi, la legge inglese introduce il disordine concedendo un

---

<sup>1110</sup> *Pauperismo*, pp. 120 e 134.

<sup>1111</sup> *Pauperismo*, p. 135.

<sup>1112</sup> *Pauperismo*, pp. 109 e 135.

<sup>1113</sup> CV, 445. Sull'intervento di Tocqueville rispetto ai regolamenti sui figli illegittimi cfr. *infra*, § 2.2.

diritto, dissociato dalla virtù, perché rende la colpa diventare *produttiva* economicamente. Il riflesso sociale di questo disordine è duplice: esso non consiste semplicemente nell'assuefazione del pubblico all'immoralità femminile, che è piuttosto un sintomo, ma, rispettivamente, nel processo di dequalificazione della *donna* per mano delle *donne* delle classi popolari e nell'effetto complessivo che il diritto all'assistenza sortisce sugli individui. Le norme sui figli illegittimi, infatti, producono un paradossale meccanismo di messa a valore dell'immoralità, di accumulo di sussidi e di capitale che rende più appetibili per il matrimonio: «è così che in Inghilterra la ragazza del popolo che ha dei figli illegittimi si sposa più facilmente in generale di una giovane saggia»<sup>1114</sup>. Niente di più lontano dall'identificazione tocquevilliana della donna come ingranaggio della regolamentazione morale della società: la legge si fa strumento dell'incitamento del mercato matrimoniale e della prostituzione, che negli Stati Uniti sono stati marginalizzati proprio attraverso un'educazione finalizzata a fare delle donne i tramiti della moderazione religiosa necessaria all'espansione industriale. Ci si trova di fronte a un circolo vizioso: l'irregolarità e l'assenza di una forza comune riconosciuta hanno come causa e come effetto il venire meno dell'istanza d'ordine morale nella società. La rivoluzione democratica, negli Stati Uniti, ha diffuso un affetto «profondo, regolare e tranquillo» che fa preferire una vita gioiosa e sicura alle «emozioni violente e capricciose» e al travaglio sociale che ha introdotto l'eguaglianza in Francia. Se negli Stati Uniti le leggi indirizzano i costumi nel fare della donna la tutrice dei secondi, in Europa esse disabilitano la funzione della donna e rinunciano a ricreare quell'articolazione di virtù e diritti che consentirebbe alla società di rigenerarsi.

La situazione inglese, quindi, fornisce riferimenti per la descrizione delle donne europee: lo dimostra il passaggio della seconda *Democrazia* in cui Tocqueville analizza i diversi livelli di penetrazione del principio di eguaglianza nelle classi francesi, dopo aver differenziato «la grande corruzione di alcuni» e «la corruzione generale»<sup>1115</sup>. Le leggi sui poveri, soprattutto la sezione dedicata ai figli illegittimi, favoriscono la corruzione generale perché agiscono contemporaneamente sulle donne e sugli uomini, disabilitando l'azione dei principi che fanno del diritto l'iscrizione giuridica delle virtù – del cittadino e della donna: se le donne, in forza di un diritto, sono incentivate dalla legge a rifiutare la loro destinazione naturale e la funzione sociale in essa iscritta, gli uomini mancano di riconoscere nella società l'ambito della loro azione virtuosa e virile di cittadini e si adattano alla condizione di sudditi, rivendicando anch'essa come diritto e rifiutando l'esercizio dei diritti virtuosi – a partire da quello della proprietà, fondamento dell'indipendenza individuale. Al contrario delle donne americane – della donna – abituate a contenere il loro desiderio e quello maschile in un'ottica sacrificale che purifica i costumi della

---

<sup>1114</sup> CV, p. 445.

<sup>1115</sup> DA 626.

repubblica, in Inghilterra è la legge stessa a istituire il diritto a non agire come donna, a fare del raggiri e dell'immoralità un mezzo di sostentamento economico, condannando la popolazione inglese alla degenerazione: la capacità dei costumi di agire sulle leggi, quindi, è negata dall'azione delle leggi sui costumi nel momento in cui chi fa i costumi – la donna – è resa inadeguata al suo compito<sup>1116</sup>.

Quando Tocqueville scrive la prima *Memoria*, gli emendamenti alle leggi sui poveri del 1834 hanno introdotto alcune modifiche, soprattutto per quanto concerne i figli illegittimi, «una delle maggiori svolte legali e amministrative», riducendo il diritto delle donne non sposate a beneficiare dell'assistenza parrocchiale e la possibilità di richiamare i padri alle loro responsabilità<sup>1117</sup>. Se queste modifiche consentono di «riposizionare lo status delle madri di bambini illegittimi come moralmente biasimevoli e dipendenti dal welfare», e quindi inaugurano un registro discorsivo condiviso da Tocqueville e diffuso in Francia negli anni successivi, l'autore non condivide le speranze di chi crede che gli emendamenti «eserciteranno una grande influenza sulla sorte degli indigenti, sulla loro moralità, sul loro numero»<sup>1118</sup>. L'impianto generale delle leggi, il permanere

---

<sup>1116</sup> L'analisi di Tocqueville segue le indicazioni fornite dall'economia politica inglese - Joseph Townsend prima e Robert Malthus poi - sulla dinamica di cause ed effetti innescata dalle leggi sui poveri, per cui all'aumento delle imposte necessarie a pagare il soccorso pubblico è seguita la riduzione dei salari e quindi il declino della classe imprenditoriale agricola (*yeomeny*) su cui, peraltro, pesa il prelievo della tassa; parallelamente, la diffusione del soccorso pubblico si è tradotta nell'incentivazione «ai poveri a sposarsi prima e ad avere più figli», determinando così l'incremento della popolazione. Cfr. M. Tesini, *Introduzione*, in *Pauperismo*, cit., p. 46. Ma cfr. anche *ibi*, pp. 47-48, in cui vengono elencate le prese di posizione e le argomentazioni di altri, come Ricardo e John Stuart Mill e, sul lato francese, Jean-Baptiste Say e Villeneuve Bargemont, entrambi riferimenti importanti nella pur scarsa formazione economico-politica di Tocqueville e Beaumont.

<sup>1117</sup> A ripercorre la svolta dell'emendamento del 1834 è Thomas Nutt in *Illegitimacy, paternal financial responsibility, and the 1834 Poor Law Commission Report: the myth of the old poor law and the making of the new*, in *The Economic History Review*, Vol. 63, 2/2010, pp. 335-361. In particolare, Nutt mostra l'impianto ideologico della riforma, guidata dalle teorie di Malthus e dalla tendenza, sempre più diffusa, a voler intervenire in termini coercitivi sulla sessualità delle classi povere, confrontando le conclusioni del Report del 1834 e le *Rural and Town Queries*. Così Nutt in *ibi*, p. 359: «I commissari avrebbero potuto proporre un modello alternativo di riforma. Nelle *Rural and Town Queries*, avevano a disposizione prove relative all'amministrazione parrocchiale dell'illegittimità e le raccomandazioni dei funzionari per migliorare la legge. [...] Mentre i commissari scelsero di rappresentare il sistema di affiliazione come moralmente e fiscalmente fallimentare, la sua descrizione da parte dei funzionari parrocchiali fu spesso molto diversa. Essi riferirono che le parrocchie del nord (e, meno frequentemente, quelle del sud) potevano far rispettare la responsabilità finanziaria paterna in modo molto efficace. Ancora più importante, le risposte rivelano la profondità dell'adesione parrocchiale al principio della responsabilità finanziaria paterna. C'era poca voglia di scaricare la responsabilità esclusivamente sulle madri di bambini illegittimi; la preferenza generale era di incoraggiare la responsabilità sia materna che paterna. Ma, [...] i commissari avevano le idee chiare, e fu intorno alle idee di Malthus che modellarono implicitamente le loro riforme. Naturalmente, i Commissari d'Inchiesta stavano operando in un ambiente discorsivo che era sempre più timoroso della sessualità delle classi inferiori e che rendeva sempre più normative le disparità di genere. [...] Nel lungo periodo, comunque, la loro errata caratterizzazione del sistema di affiliazione fu probabilmente più efficace nel creare un mito della legge dei poveri».

<sup>1118</sup> *Ibidem* e *Pauperismo*, p. 128. Questo è un tema particolarmente caso ad Harriet Martineau, che in *History of England during the thirty years' peace: 1816-1846*, Charles Knight, London, Vol. II, 1849-1850, p. 86 si esprime in questi termini rispetto agli emendamenti introdotti nel 1834, a cui peraltro l'autrice è chiamata a contribuire direttamente dal governo inglese: «Tra i cambiamenti proposti dalla nuova legge, nessuno era più importante per la morale di quello che gettava l'onere del mantenimento dei figli illegittimi figli illegittimi sulla madre. Fino ad allora il padre era stato reso responsabile del giuramento della madre sulla sua paternità. [...] Quando la legge fu elaborata, ci si meravigliò molto all'estero del fatto che il vescovo di Londra, e molte persone morali e umane intorno a lui, e non poche donne premurose, fossero a favore di un accordo che lasciava il padre di un figlio illegittimo "impunito", e gettava tutto il

della scissione tra virtù e diritti, l'idea di poter «stabilire una legge che venga in soccorso degli indigenti in modo regolare, permanente e uniforme» senza che essa produca la degenerazione dei costumi che ha contribuito a creare in passato, rende l'emendamento insufficiente, dal momento che lascia intatto il principio di una benevolenza che non merita «il nome di virtù» e che favorisce le tendenze centralizzatrici come compensazione delle conseguenze dell'industrializzazione<sup>1119</sup>. Anche in Inghilterra, la trasformazione industriale impone di ripensare il rapporto tra singoli individui e corpo sociale in modo che il sistema di fabbrica non si trasformi in una minaccia per la «tranquillità pubblica», sostituendo l'immobilismo e l'immoralità all'indipendenza e all'intraprendenza dei singoli – che, negli Stati Uniti, conta sulle qualità virili delle donne per esprimersi<sup>1120</sup>. Per questo, ai figli dei poveri deve essere garantita un'istruzione che dia «gratuitamente all'intelligenza i mezzi di acquisire i beni materiali attraverso il lavoro», educandoli alle abitudini della proprietà che mancano ai loro genitori – una soluzione analoga a quella suggerita poi da Beaumont nel corso del dibattito parlamentare sulla legge del 1841– ma non è in alcun modo accettabile l'esistenza di un sistema costante e programmato di sostentamento agli adulti; invece di fornire loro le condizioni per rendersi il più impossibile indipendenti e quindi liberi e virili, il sistema inglese avvilisce «il carattere della popolazione che intende soccorrere» e prepara «una rivoluzione violenta nello stato»: nel momento in cui il numero dei poveri e quello dei ricchi finiranno per eguagliarsi, perché «l'indigente [...] troverà più agevole spogliarli tutti [i ricchi] d'un tratto dei loro beni piuttosto che domandare il loro aiuto»<sup>1121</sup>.

---

peso sulla madre. Il vescovo di Londra e i suoi coadiutori ebbero ben presto ragione con la dimostrazione dei fatti. La diminuzione delle nascite illegittime era ciò che molti chiamavano meraviglioso, ma solo ciò che gli ideatori della legge avevano previsto dalla rimozione dell'incentivo pecuniario diretto alla dissolutezza, e dal risveglio di una cura adeguata nei genitori delle figlie, e della riflessione nelle donne stesse. Il primo caso o due provocarono uno shock di sorpresa e sgomento [...] e dopo, il reato sembrò quasi scomparire in alcuni distretti dove prima aveva abbondato. Per quanto riguarda le donne premurose che non hanno obiettato alla nuova disposizione, il loro sentimento è stato nobilmente espresso da una di loro, la signora Jameson, in un passaggio che non sarà dimenticato; poche frasi in cui indica il beneficio per tutto il sesso quando la donna è resa, anche attraverso difficoltà apparenti, *padrona di se stessa, guardiana della propria mente e dei propri costumi, invece che la pupilla dell'uomo*, corsivi miei; il riferimento è alla critica dell'arte di origini irlandesi Anna Jameson. Sul rapporto tra quest'ultima e Martineau e, in generale, con il contesto culturale femminile americano e inglese cfr. A. Booth, *The Lessons of the Medusa: Anna Jameson and Collective Biographies of Women*, in *Victorian Studies*, Vol. 42, 2/1999-2000, pp. 257-288. La prospettiva di Martineau è differente da quella tocquevilliana per quanto riguarda l'invito alle donne ad essere padrone di loro stesse e conferma l'impostazione presente in *Society in America*: anche se l'obiettivo principale è fare in modo che le donne si liberino dall'educazione e dal costume patriarcale, non si può non ricordare la vicinanza di Martineau alle proposte matthusiane sul controllo della popolazione. Alcune indicazioni sulla posizione di Martineau nel dibattito sulle Poor Laws con riferimento alle *Illustrations of political economy* del 1834 cfr. G. Conti Odorisio, *Harriet Martineau e Tocqueville*, cit., pp. 22-28.

<sup>1119</sup> *Pauperismo*, p. 128.

<sup>1120</sup> DA 725, ma cfr. anche *ibi*, pp. 726-729, in cui Tocqueville, a un passo dalla conclusione della sua opera sull'America, sottolinea la necessità di sorvegliare e regolare l'industria affinché l'organizzazione del sistema di fabbrica non minacci «la salute e la vita di quelli che ne approfittano o di quelli che vi si danno».

<sup>1121</sup> *Pauperismo*, p. 129.

## § 2.2. I quattro *Rapporti* sugli *enfants trouvés*.

L'indicazione di soluzioni concrete in grado di declinare nella realtà il principio dell'assistenza virtuosa è piuttosto scarna: nella seconda *Memoria* Tocqueville ipotizza un sistema simbiotico di auto-aiuto della popolazione proletaria, basato su una connessione diretta tra monti di pietà e casse di risparmio; suggerisce, come farà Beaumont nel 1840, che il migliore aiuto per i poveri sia quello che si danno tra loro, moralizzandosi a vicenda, a partire dalla distinzione tra risparmiatori e scansafatiche e lasciando così intatto il resto della società. Tocqueville, però, non è convinto delle soluzioni proposte, tanto da lasciare il breve testo del 1837 incompiuto. Tratterà nuovamente la questione nella *Lettera sul pauperismo in Normandia*, un frammento non datato ma certamente successivo alla *Memoria* del 1837, in cui suggerisce la costituzione di un'«associazione comunale per l'estinzione del vagabondaggio e della mendicizia», a partecipazione volontaria e non vincolante dal punto di vista della somma versata, in grado di ridurre le «pressanti necessità da soddisfare» e di contenere le minacce alla «proprietà dell'uomo agiato»<sup>1122</sup>. Questo breve scritto precede presumibilmente i quattro rapporti annuali sugli *enfants trouvés*, i trovatelli, redatti in qualità di membro del Consiglio Generale del Dipartimento della Manica tra il 1843 e il 1846, in cui i temi trattati nelle due *Memorie* tornano ad essere centrali, insieme alla necessità di trovare soluzioni al dilagare della miseria morale ed economica in Francia. Questi quattro testi sono particolarmente rilevanti in questa sede per la centralità assegnata al tema della maternità e della sua funzione sociale, dell'aborto e dell'infanticidio. A indicare la portata della questione è il passaggio che chiude l'ultimo rapporto: «non esiste – oso affermare – questione per sua natura più attinente alla *funzione di governo* che quella degli *enfants trouvés*. [...] Chiudere così gli occhi per non vedere la rivoluzione che si opera in questo importante settore del nostro diritto pubblico e rinunciare a *dirigerla* per paura di essere coinvolti dalla responsabilità connessa: tutto questo

---

<sup>1122</sup> *Il pauperismo in Normandia*, in *Il pauperismo*, cit., pp. 157-160: p. 157 e 159. Così è descritto il funzionamento dell'associazione in *ibi*, pp. 157-158: «l'associazione sarebbe composta da tutti coloro disponibili a destinare ogni anno una somma *qualsiasi* al soccorso dei poveri. [...] non ci sarebbe da temere che simili associazioni avessero l'effetto di aumentare il numero dei poveri, poiché nessuno potrebbe contare in anticipo sui soccorsi degli associati, e questi ultimi sarebbero sempre liberi di accordarlo o di rifiutarlo a loro discrezione. E neppure si rischierebbe di fare della beneficenza un insopportabile fardello, dal momento che nessuno si sente obbligato a restare nell'associazione. [...] persino gli stessi poveri, una volta che fosse ben compreso lo spirito dell'associazione, vi collocherebbero i risparmi estivi al fine di avere diritto ai suoi benefici durante l'inverno: sarebbe una sorta di mutua assicurazione contro la mendicizia», corsivi di Tocqueville. Il meccanismo dell'associazione, evidentemente, richiama l'esperienza americana e la capacità di riarticolazione degli interessi individuali che la definisce. Allo stesso tempo, questa soluzione renderebbe evidente la differenza tra chi è povero perché dedito alla delinquenza - che rifiuterebbe «i benefici dell'associazione per conservare le precarie e vergognose risorse della mendicizia», in *ibi*, p. 159 - e quindi destinatario delle leggi contro il vagabondaggio, e il povero rispettabile. Quella proposta da Tocqueville, quindi, è una misura di *police*, per mezzo della quale individuare il buon povero dal delinquente, isolare quest'ultimo per mezzo di una procedura di identificazione resa possibile dall'iscrizione all'associazione e colpirlo con le misure punitive previste, a partire dal bando; quest'ultimo non tarderebbe a diventare generalizzato: se tutti i comuni assistono solo i poveri iscritti all'associazione come beneficiari e anche come risparmiatori, tutti i comuni possono individuare i loro poveri e cacciare gli altri, che sarebbero ben presto portati a rinunciare all'immoralità. Sul bando come punizione e sulla *police* cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit., e Idem, *Sicurezza, territorio e popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2013.

significherebbe, bisogna altamente dirlo, far da *spettatori al governo della società*, piuttosto che esserne gli artefici»<sup>1123</sup>. Dalla gestione dei trovatelli dipende la definizione della «funzione di governo» nella misura in cui, incidendo sulle attribuzioni amministrative dei dipartimenti e sul diritto pubblico, essa modella la relazione tra virtù e diritti incidendo sui soggetti che possono arginare la questione sociale senza che lo Stato debba intervenire direttamente in essa. Incidere sulle donne, nell'ipotesi tocquevilliana, significa ricostruire, per mezzo di statistiche e rapporti, i comportamenti che le qualificano come «donne oneste» o «ragazze madri», identificare gli *errori sociali* che hanno incentivato i comportamenti non virtuosi e, infine, valutare gli strumenti utili a trasformare le ragazze madri in donne oneste e, quindi, a introdurre nuovamente la moralità nelle classi popolari. Se la questione comune ai quattro i rapporti – e l'obiettivo esplicito della battaglia di Tocqueville nel Consiglio dipartimentale – è il meccanismo delle ruote degli esposti, descritto con gli stessi termini usati per la ricerca della paternità sulla virtù delle inglesi, Tocqueville discute anche i numeri di infanticidi e aborti tra le donne delle classi popolari, fino a produrre una vera e propria *politica della maternità*, basata sull'esaltazione delle virtù materne come simbolo di responsabilità sociale.

Il fenomeno degli *enfants trouvés* preoccupa il governo francese già alla fine dell'Antico Regime, quando il numero di bambini abbandonati dalle famiglie delle classi popolari comincia ad aumentare a dismisura, e i pochi che sopravvivono alla morte diventano «manodopera a basso costo per l'industria e l'agricoltura emergenti»<sup>1124</sup>. Con la Rivoluzione, la sorte della «piccola popolazione» dei *figli della patria* e delle loro madri diventa un campo di indagine e intervento del governo, ma per la concretizzazione di questo intervento bisogna attendere il 1811, quando vengono definite le norme di gestione dei trovatelli, coerentemente con lo spirito dei regolamenti di polizia diffusi all'epoca; i più piccoli sono destinati agli ospedali e ai ricoveri, i più grandi vengono assegnati a famiglie di cui si valuta la moralità, in particolare quella delle potenziali nutrici, in una scala che va da “molto buona” a “cattiva”<sup>1125</sup>. I criteri di selezione delle donne e

---

<sup>1123</sup> *Quarto rapporto*, in *Il pauperismo*, cit., p. 207, corsivi miei. L'espressione “enfants trouvés” è sempre in corsivo nel testo. I quattro rapporti sono raccolti in *ibi*, pp. 150-207 e saranno indicati ET, numero del rapporto e numero di pagina. Drolet è i pochi a dedicare uno studio specifico a questi testi tocquevilliani, in *Tocqueville, democracy and social reform*, cit., parte II, cap. 7.

<sup>1124</sup> P. Dartiguenave, *Les enfants trouvés. Une histoire immorale? L'exemple du Calvados*, in *Cahier des Annales de Normandie*, Vol. 13, 1981, pp. 117-141: p. 117. Il testo di Dartiguenave è particolarmente utile perché fa riferimento alla situazione normanna che è quello su cui interviene Tocqueville. Se questa è la situazione diffusa in tutta la Francia, il caso della Normandia è specifico perché lì i trovatelli non vengono assegnati all'alta giustizia, ma alle parrocchie e alle comunità, che coprono i costi del loro sostentamento negli *Hotels-Dieu*; una legge del 1765 introduce, inoltre, una sorta di sussidio per le famiglie di agricoltori che decidono di crescere uno o più trovatelli. A descrivere la situazione precedente al Diciannovesimo secolo è Alain Molinier in *Enfants trouvés, enfants abandonnés et enfants illégitimes en Languedoc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in *Annales de démographie historique*, 1973, pp. 445-473.

<sup>1125</sup> La cattiveria della nutrice spesso coincide con la sua povertà. Nell'incominciare il *Primo Rapporto*, Tocqueville fa riferimento al decreto del 1811 e alla legge del 1838 sui poteri dei consigli generali e distrettuali, che all'articolo 12 indica quella per i trovatelli nell'elenco delle spese obbligatorie dei dipartimenti, escludendo gli orfani, cfr. *Loi du 10 mai 1838 sur les attributions des conseils généraux et des conseils d'arrondissement*, in *Bulletin officiel du Ministère de l'intérieur*,



delle famiglie sono chiari: la nutrice deve avere «una buona vita e buoni costumi (*être de bonne vie et mœurs*), cioè [essere] legittimamente sposata; praticare regolarmente il culto cattolico» e la famiglia affidataria deve possedere un qualche mezzo di sostentamento<sup>1126</sup>. Indicazioni che risentono chiaramente dell'ideologia della maternità repubblicana e che vengono richiamate nelle numerose inchieste e annali dei dipartimenti incaricati di valutare il peso della carità pubblica e della sua efficacia, nel confronto con altri paesi europei<sup>1127</sup>. La condizione dei trovatelli esemplifica gli effetti sociali e politici della cancellazione dei principi che definiscono la famiglia – il disordine che Tocqueville descrive nella prima *Democrazia*, qui definito «il grande male»: il trovatello «è un proletario che non possiede neppure una famiglia», l'istituzione che dovrebbe farne «un membro utile» e responsabile della società<sup>1128</sup>. Se sono le ragazze madri a produrre questo grande male con «il delitto individuale», la legislazione sull'adozione e sul sistema delle nutrici aggiunge «un errore sociale» che Tocqueville analizza nel dettaglio<sup>1129</sup>. Questo errore si innesta sulla distinzione tra donne oneste e ragazze madri, sulla differente responsabilità sociale che esse si assumono e sullo scarto tra bambini legittimi e illegittimi all'interno della famiglia adottiva.

Tocqueville inizia il *Primo Rapporto* indicando gli estremi del quadro legislativo e sostenendo, come fatto dieci anni prima nel quaderno di viaggio inglese, che «non che c'è settore dell'economia sociale che, secondo il giudizio di tutte le persone competenti, richieda più pressantemente una riforma che la legislazione relativa ai trovatelli», una riforma che deve rispettare il principio della carità legale, in base al quale «nessuno ha *diritto* al soccorso dello

---

Paris, p. 38, Art. 12, §11: «le spese dei trovatelli e dei bambini abbandonati, così come quelle dei pazzi, per la parte di competenza del dipartimento, in conformità alle leggi». Sulla legge del 1811, cfr. anche I. Jablonka, *Les droits de l'enfant abandonné (1811-2003)*, in *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 5/2006, pp. 23-30: p. 24: «Il decreto del 19 gennaio 1811 prevede tre categorie di bambini accolti dagli ospizi: trovatelli, bambini abbandonati e orfani poveri. Il trovatello è stato esposto in un luogo pubblico - scala, portico, chiesa, stanza d'albergo, strada incassata - o in una torre; aveva un padre e una madre sconosciuti e l'identità dell'adulto che lo aveva abbandonato rimaneva ignota». Sull'esclusione degli orfani poveri dalle categorie normate dalla legge del 1838 Tocqueville torna nel secondo rapporto, ET 2, pp. 176-177.

<sup>1126</sup> Documento ufficiale della regione Normandia citato in P. Dartiguenave, *cit.*, p. 120. Significativo il fatto che il livello di istruzione delle famiglie affidatarie non sia considerato rivelante quanto la condizione economica e morale.

<sup>1127</sup> Cfr. ad esempio gli *Annales de la charité*, pubblicati sotto forma di rivista mensile a Parigi a partire dal 1845 o il *Rapports au Conseil général des hospices de Paris sur le service des enfants trouvés du département de la Seine* del Conseil général de l'administration des hospices de Paris dello stesso anno. Ma anche i numerosi contributi, in alcuni casi commissionati direttamente dal Ministero degli interni francese, a ridosso della riforma del 1838, tra cui A. H. Gaillard, *Recherches administratives, statistiques et morales sur les enfants trouvés*, Leclerc, Paris, 1837; J. F. Terme, J. B. Monfalcon, *Histoire statistique et morale des enfants trouvés*, Bailliér, Paris, 1837 e Bernard-Benoît Remacle, *Des Hospices d'enfants trouvés, en Europe, et principalement en France, depuis leur origine jusqu'à nos jours. Documents statistiques officiels*, Treuttel et Wurz, Paris, 1838. Sul ruolo delle inchieste nelle scienze sociali a partire dal XVIII secolo cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, *cit.*, che ricorda che «le scienze sociali [...] affermano come discipline della società, nel duplice senso di essere le discipline scientifiche che la studiano e di essere gli ambiti in cui vengono scientificamente individuati i percorsi di disciplinamento dei comportamenti collettivi», in *ibi*, p. 10.

<sup>1128</sup> ET 1, p. 168.

<sup>1129</sup> ET 1, p. 168.

Stato», visto che «non vi è nulla di più difficile [...] che provare in modo certo che la povertà»<sup>1130</sup>. La concessione di sussidi favorisce l'aumento delle adozioni di *enfants trouvés*, a cui si rimedia con i trasferimenti dei bambini, un sistema dannoso che incide sulla vita delle famiglie adottive: mentre i genitori naturali, quando si predispone il trasferimento dei loro figli, accettano raramente di tornare a prendersene cura, le nutrici spesso rinunciano ai sussidi pur di tenere con loro il figlio adottato, mosse da un «sentimento esagerato del dovere e un'imprudente tenerezza»<sup>1131</sup>. Ne deriva una distribuzione *immorale* del carico, che pesa sempre più sulle finanze delle famiglie adottive, e un'economia incompatibile con «una società moralmente integra e civile»: con le parole della *Democrazia*, sono poche donne oneste a fare le spese della «corruzione generale» della società francese causata da quelle che rifiutano i «più essenziali doveri», senza che il sacrificio delle prime, il senso del dovere esagerato, sia sufficiente a compensare l'assenza di virtù di tutte le altre e a mitigare la corruzione della società<sup>1132</sup>. La legislazione francese sugli *enfants trouvés* è diseducante e antieconomica perché, istituendo diritti immorali, favorisce la disonestà a spese – letteralmente – della virtù e innesca una degenerazione complessiva che incide sui bilanci dello Stato, obbligato ad aumentare l'investimento nei ricoveri.

Le *filles-mères*, incapaci di contenere il loro desiderio e quello maschile, rifiutano il matrimonio e la maternità, legittimate dalla legislazione sull'esposizione dei figli, e pesano sull'economia di famiglie oneste organizzate da donne disposte ad accettare la loro destinazione naturale e i doveri che essa impone. Con due brevi descrizioni contrapposte della donna onesta e della ragazza madre, Tocqueville definisce l'ideale di maternità come destino imposto a cui si deve adempiere con sacrificio e impegno, richiamando l'immagine della moglie del pioniere o del cittadino americano in bancarotta: «una onesta madre soccombe alla miseria nel momento in cui compie vani sforzi per nutrire e allevare numerosi figli, e accanto a lei una donna di facili costumi sfugge completamente, per effetto proprio della sua colpa, a tutti gli oneri che la maternità impone»<sup>1133</sup>. È possibile, secondo Tocqueville, che le oneste donne francesi si trasformino nelle disoneste donne inglesi che usano la maternità come fonte di sostentamento a spese della società; in alternativa, se la donna onesta resisterà alla tentazione di modificare la sua condotta sul modello delle ragazze madri – con una paradossale inversione della dinamica che Tocqueville vuole istituire – essa «soccomberà sotto il peso della sua miseria o [...] non sarà soccorsa che in maniera del tutto irregolare e incompleta»<sup>1134</sup>.

---

<sup>1130</sup> ET 1, p. 165 e 163, corsivi miei. Sul tema cfr. il contributo di B. Casalini, *Tocqueville: la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale*, cit., pp. 175-190.

<sup>1131</sup> ET 1, p. 168.

<sup>1132</sup> ET 1, p. 171.

<sup>1133</sup> ET 1, p. 171.

<sup>1134</sup> ET 2, pp. 187-188.

Nel contesto proletario, la riflessione sul desiderio e sulla capacità femminile di moderarlo chiama in causa il rifiuto della maternità: si tratta, per Tocqueville, di una nuova occasione per confermare l'identificazione americana tra la contrazione sacrificale del desiderio, in grado di incidere anche sulla condotta maschile, il legame matrimoniale che traduce quella contrazione nella regolazione delle tendenze maschili che organizzano la politica, e la maternità come compito domestico e sociale della donna onesta.

Tocqueville elabora le sue soluzioni avendo in mente la differenza tra ragazze madri e donne oneste: l'obiettivo non è solo avvicinare le prime alle seconde, ma non fare un torto a queste ultime, creando una corsia preferenziale che finirebbe per danneggiarle, e alla società tutta con l'istituzione della temuta carità legale su modello inglese. L'incentivazione legale della cattiva condotta delle *filles-mères* è all'origine della miseria sociale che attanaglia la Francia e l'Inghilterra: poiché «non esiste nulla di più profondamente immorale della nostra attuale legislazione sugli *enfants trouvés*», l'obiettivo di Tocqueville è indicare un nuovo sistema, basato sulla cancellazione del sistema dei trasferimenti e sulla soppressione delle ruote<sup>1135</sup>. Se le donne non sono educate a svolgere la specifica funzione di mediazione del desiderio nel quadro della rivoluzione dell'eguaglianza e dell'industria, dalla corruzione di pochi si passa a quella generale, simboleggiata da una popolazione di bambini *proletari*, privi di ogni legame con la società. A partire da queste premesse, la politica delineata nei quattro rapporti implica una coazione alla maternità e la responsabilizzazione a quest'ultima, intesa come esperienza per mezzo della quale le donne sono educate a riconoscere la loro funzione morale all'interno del tessuto sociale: la maternità è «il più santo dovere che la natura impone», un'esperienza di cui bisogna sopportare, insieme alle dolcezze, anche una serie di incombenze che le donne oneste accettano<sup>1136</sup>. Perché questa coazione produca effetti morali, bisogna orientare l'azione amministrativa avendo in mente il modello femminile che si vuole produrre, nel confronto con i comportamenti reali delle donne, avendo consapevolezza sia dei principi che devono muovere l'intervento dello Stato sia degli inconvenienti che le proposte avanzate produrranno.

Il prerequisito di ogni intervento è la soppressione delle ruote e l'istituzione di uffici di ammissione che hanno il compito di «ricevere il bambino dalle mani della madre [...] di

---

<sup>1135</sup> Tocqueville insiste a più riprese sul fatto che la generalizzazione delle ruote degli esposti, stabilita dal decreto del 1811, non è mai stata realizzata perché nove dipartimenti vi si sono sottratti e altri l'hanno progressivamente soppressa, traendone importanti vantaggi economici; la proposta di cui si fa portavoce, inoltre, è già stata presentata dal Consiglio Generale nel 1840 anche se senza successo ed è lo stesso Ministero degli Interni - Tanneguy Duchâtel - ad autorizzare soppressioni singole.

<sup>1136</sup> ET 2, p. 181, ma cfr. anche ET 1, p. 174. Nel formulare le sue proposte a nome del Consiglio generale della Normandia, Tocqueville porta avanti una tendenza inaugurata dagli studi statistici condotti nel 1838, preliminari alla definizione della legge dello stesso anno, in cui la maternità e le donne incinte sono classificate in base alla provenienza, al fatto di essere o meno sposate; altrettanto puntigliosa è l'analisi statistica sui parti, la condizione dei nati e la loro distribuzione presso nutrici od ospedali. Cfr. Bernard-Benoît Remacle, *Des Hospices d'enfants trouvés, en Europe*, cit.

accertarne l'origine», di avvertire le autorità amministrative e di valutare le qualità morali e le risorse economiche della madre che vuole rinunciare alla maternità: nel momento in cui «si conosce l'identità della madre, ci si assicura della sua moralità, delle sue risorse, delle ragioni che la portano a voler nascondere le tracce della sua colpa, se il bambino può essere consegnato senza pericolo, non vi è sufficiente motivo perché la società ne prenda l'educazione a suo carico: *le viene pertanto restituito*»<sup>1137</sup>. La battaglia di Tocqueville per la soppressione delle ruote, quindi, è una battaglia per la ricostituzione del corretto legame tra virtù e diritti e si articola intorno a due figure, la madre e il bambino, analizzate – o meglio modellate – alla luce del pericolo sociale presente e futuro che rappresentano. L'istituzione della ruota legittima il comportamento dei genitori «che desiderano scaricare sulla società il sacro obbligo di sostentare e di allevare i figli» e quindi ciò che li rende davvero genitori, quel potere paterno lockeiano, temporaneo e proprio per questo determinante nel distinguere la condizione dello schiavo da quella del cittadino e nel definire il ruolo della famiglia nello stato sociale democratico<sup>1138</sup>. La scelta di deporre il figlio priva quest'ultimo «di uno dei più grandi beni di cui l'uomo possa godere in società, del suo stato connesso alla nascita», vale a dire il legame con la società per tramite della famiglia, che a quel legame deve educarlo<sup>1139</sup>.

Ad essere moralizzata per mezzo degli uffici di ammissione è la società stessa, e nello specifico le donne che contribuiscono alla sua corruzione generale, disincentivate dalla procedura valutativa ad abbandonare i figli se non ve ne è effettivamente necessità ed incentivate, invece, a prendersene cura: in questo modo, dalla corruzione generale si passa alla corruzione di poche, condizione di possibilità di una società ordinata e pura. La conseguenza ulteriore è il venire meno della legittimazione dell'immoralità e del vizio e la reintroduzione della maternità come destino fatto di gioie e sacrifici che definiscono la qualità della donna: la coercizione alla maternità è giustificata in nome del fatto che «la madre a cui si rende il bambino lo accudisce, *persino suo malgrado*, assai meglio di quanto avrebbe potuto farlo una *nutrice mercenaria*, e lo alleva con ben maggiore affidabilità che se fosse rimasto al ricovero. La più povera famiglia varrà sempre per il neonato cento volte meglio del più ricco ospedale»<sup>1140</sup>. Per sostenere le sue posizioni Tocqueville indaga per quattro anni, durante i quali individua le due principali questioni che complicano il quadro dell'intervento sugli *enfants trouvés*: la concessione di sussidi, anche se temporanei, obbliga a considerare l'istituzione di un sistema di carità legale che rischia di favorire le ragazze madri;

---

<sup>1137</sup> Sui differenti approcci delle suore e degli impiegati cfr. ET 2, p. 182. ET 1, p. 173 ed ET 2, p. 183, corsivi miei. Gli uffici di ammissione erano diffusi in 19 dipartimenti, ed è dalle loro statistiche che Tocqueville trae gli argomenti per sostenere la sua posizione, cfr. i dati riportati in ET 2, p. 182. I sussidi non superano i 21 franchi l'anno e sono solitamente concessi solo per sei mesi e rinnovati fino a un anno in caso di estrema necessità.

<sup>1138</sup> ET 1, p. 171.

<sup>1139</sup> ET 1, p. 171, ma anche

<sup>1140</sup> ET 3, p. 197; corsivi miei.

parallelamente, l'infanticidio e l'aborto sono una realtà diffusa e una manifestazione del rifiuto della maternità, oltre che una scelta delle famiglie, non solo operaie, di ridurre le nascite e quindi il numero di bocche da sfamare<sup>1141</sup>.

Sin dal *Primo Rapporto* Tocqueville segnala il rischio e la necessità di bilanciare la conservazione degli insostituibili legami familiari naturali con la condizione dei genitori e soprattutto delle madri<sup>1142</sup>: se essere cresciuti in mezzo alle «attenzioni materne» è sempre preferibile rispetto ad «essere lasciati alle fredde cure della carità pubblica», la concessione di un sussidio, già prevista in molti dei dipartimenti in cui le ruote sono state soppresse, oltre che in alcuni paesi europei, sembra essere l'unico modo per garantire quelle attenzioni<sup>1143</sup>. Il sussidio diventa parte della coercizione alla maternità, agendo su due livelli: da un lato «riconoscerlo pare essere «il mezzo più efficace [...] per indurre la madre a riprendere di sua iniziativa il bambino», dall'altro il breve tempo durante il quale è concesso il sussidio «è stato sufficiente perché si stabilisse tra la madre e il bambino un legame d'affetto così forte da bastare, solo esso, a renderli non più separabili»<sup>1144</sup>. A quest'altezza si colloca la questione dell'aborto e dell'infanticidio, fenomeni connessi alla soppressione delle ruote, che nel frattempo, anche grazie alla pressione dei rapporti di Tocqueville, è avvenuta anche in Normandia. Infanticidio e aborto, pur essendo due questioni almeno parzialmente differenti, sono oggetto di una lunga nota che occupa circa la metà del *Terzo Rapporto*, per mezzo della quale Tocqueville intende dimostrare la falsità delle obiezioni di chi, prima sostenitore delle ruote, rimane senza argomenti alla luce dei dati e sposta l'attenzione su questioni collaterali. In questo modo mira ad affermare l'efficacia della politica della maternità nell'asservire le donne ad una sessualità procreativa codificata dal matrimonio. La rilevanza del fenomeno, però, obbliga Tocqueville a prendere in considerazione il fatto che l'assenza di mezzi di sostentamento adeguati non sia l'unico motivo per cui le donne scelgono di abbandonare i nati e che la soppressione delle ruote possa avere effetti ben peggiori delle ruote stesse: la sua prima preoccupazione, quindi, è dimostrare che l'aumento degli infanticidi non è connesso alla soppressione delle ruote, che i dati statistici da lui raccolti – e quelli contenuti nel rapporto di

---

<sup>1141</sup> Sul tema, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., N. Arnaud-Duc, *Le contraddizioni del diritto*, pp. 51-87, in particolare sulla prostituzione, l'aborto e l'infanticidio pp. 65-69. Sulla questione del controllo delle nascite cfr. l'ampio studio di A. Mc Laren, *Sexuality and social order. The Debate over the Fertility of Women and Workers in France, 1770-1920*, Holmes & Meier, New York, 1983.

<sup>1142</sup> Oltre agli esempi già citati, cfr. ET 1, p. 174: «Sebbene spesso i figli naturali non abbiano la minima speranza di trovare presso la loro madre naturale le risorse di un'educazione morale e di una educazione al lavoro, vi è tuttavia un interesse sociale a non separarli senza necessità» ed ET 2, p. 185: «Il nostro scopo non è infatti altro che impedire che i figli naturali siano separati dalle loro famiglie e che, venendo a spezzarsi i benefici legami che li uniscono ai loro genitori, essi non restino isolati in mezzo a una società che li teme e che non è in condizione di amarli».

<sup>1143</sup> ET 4, p. 200, ma cfr. anche *ibi*, p. 202: «La procedura che è stata seguita uniformemente in tutti i casi è la seguente: il bambino condotto al ricovero, in qualunque modo vi fosse arrivato, vi è provvisoriamente ricevuto. Se la madre è sconosciuta, l'amministrazione fa il possibile per individuarla. Quando invece è nota, si vaglia se le sue condizioni e la sua moralità permettono che le si restituisca il bambino, e se la povertà necessita che le si accordi un sussidio».

<sup>1144</sup> ET 3, p. 199 e ET 4, p. 202, dove Tocqueville riutilizza il termine *indurre*; corsivi miei.

Bernard-Benoit Remacle su infanticidi e aborti del 1845 – dimostrano il contrario e, infine, che ove ci sia stato un effettivo aumento, esso debba essere imputato all'incremento tendenziale di tutti crimini.

Gli oppositori di Tocqueville, nel sostenere che «il numero totale dei bambini che nascono senza vita o che muoiono al momento della nascita [...] si accresce in coincidenza della chiusura delle ruote», presentano dati che non confermano la loro tesi, ma Tocqueville per primo si astiene dal discutere alcune questioni spesso sollevate da quei dati<sup>1145</sup>: non si sofferma, ad esempio, sulle differenze con il sistema inglese, che non prevede ruote degli esposti o uffici di ammissione e in cui la possibilità per la madre di ricercare e denunciare la paternità ha contribuito alla riduzione degli abbandoni in misura significativa<sup>1146</sup>. Ricerca della paternità ed esposizione della prole sono pratiche analoghe che si differenziano solo per il segreto che copre la seconda, che deresponsabilizza la donna alla sessualità e alla maternità, e per la conseguente messa in conto delle sue colpe alla società: anche a fronte del fenomeno degli infanticidi, l'eliminazione delle ruote, la reticenza nei confronti dei sussidi e l'assenza di cenni alla reintroduzione della ricerca della paternità confermano il tentativo tocquevilliano di proporre soluzioni che incidano contemporaneamente sul problema generale – la rilassatezza dei costumi –, su quelli ad esso correlati – infanticidi, aumento della spesa pubblica –, e sul legame politico che unisce gli individui in società<sup>1147</sup>.

Le affermazioni sugli aborti rivelano la difficoltà di Tocqueville. Egli sostiene, infatti, che «tutti i nati morti di cui si è trattato finora» – e che i suoi oppositori evocano per dimostrare la connessione tra gli aborti e la soppressione delle ruote – «sono stati dichiarati agli ufficiali dello stato civile»; ciò significa che non è basandosi su quei numeri, ma «tra le morti non dichiarate, [...] che bisogna cercare gli effetti della scomparsa delle ruote»: un'indicazione non è semplice

---

<sup>1145</sup> ET 3, p. 196n.

<sup>1146</sup> ET 3, p. 194. Si tratta di una considerazione diffusa da tempo, formulata ad esempio da Terme e Monfalcon nel loro volume del 1837 quando comparano pregi e difetti del sistema di soccorso per i trovatelli e per la maternità in Francia e in Inghilterra, in J. F. Terme, J. B. Monfalcon, *Histoire statistique et morale des enfants trouvés*, cit., pp. 135-136: «Qui ci sono gli ospizi, la segretezza dei ricoveri, il divieto della ricerca della paternità, e un numero immenso di trovatelli; lì non ci sono trucchi, nessun ospizio, l'obbligo per la ragazza madre di nutrire il suo bambino, la ricerca della paternità autorizzato, e pochi, infinitamente pochi neonati esposti. Il sistema cattolico ha avuto lo scopo speciale di rendere l'infanticidio, se non impossibile, almeno infinitamente raro; ha avvolto l'ammissione dei neonati negli ospizi in un mistero impenetrabile, espressamente per salvare queste fragili creature dagli effetti fatali della disperazione o dell'indigenza delle loro madri. Non ha raggiunto questo scopo; c'è una grande quantità di infanticidio nei paesi cattolici, e più che nei paesi protestanti».

<sup>1147</sup> La prospettiva socialista sul tema è ben diversa: a differenza degli esponenti della *Société de la Morale Chrétienne* e di Tocqueville, nei primi anni Quaranta i socialisti de *La Phalange* si pongono l'obiettivo mostrare «la responsabilità dell'organizzazione sociale e sollevare le donne che abbandonano dalla colpa del loro atto», facendo emergere la dimensione di classe della questione; per questo il Codice napoleonico, strumento della riproduzione sia del dramma degli *enfants trouvés* che del discorso che attribuisce solo alle madri la responsabilità, diventa oggetto di una critica serrata, cfr. N. Brémand, *Les premiers socialistes et les femmes abandonneuses (1830-1850)*, in *Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière»*, Vol. 19, 2017, pp. 47-66: pp. 53-54.

seguire, vista la clandestinità dell'aborto<sup>1148</sup>. Per questo, Tocqueville dedica alcune righe alla clandestinità della gravidanza e del parto, introducendo un nuovo campo di intervento dell'amministrazione che conferma la correttezza della soppressione delle ruote<sup>1149</sup>. Il meccanismo della ruota soddisfa, infatti, la scelta di nascondere gravidanza e parto, e la clandestinità di quest'ultimo, per Tocqueville, è di per sé sinonimo di infanticidio o «ne è sempre, quantomeno, il preludio» perché le donne rifiutano, nella maggior parte dei casi, di essere aiutate nel momento del parto: «in cinque casi su sei [di parto], essi hanno luogo lontano dalle abitazioni, in mezzo ai campi, per opera della giovane donna da sola, sempre a seguito e con l'ausilio della clandestinità del parto»<sup>1150</sup>. Paradossalmente, quindi, la causa degli infanticidi è la possibilità di deporre il bambino nelle ruote, che «spingendo alla dissimulazione della gravidanza e alla clandestinità del parto ha creato una situazione anomala, di cui l'infanticidio è assai spesso il necessario epilogo». Secondo Tocqueville, quindi, sopresse le ruote, il numero di infanticidi si ridurrebbe perché la maternità sarebbe privata della dimensione di segreto: una conclusione controintuitiva, esito di un ragionamento che stabilisce un legame assai labile tra due fenomeni, l'infanticidio e le ruote, per dimostrarne la comune origine immorale, ma dopo aver affermato l'assenza di correlazione tra di essi per mezzo delle statistiche<sup>1151</sup>.

Il punto cieco di questa conclusione, il cui obiettivo è sostenere che la soppressione delle ruote consente di porre freno al rifiuto della maternità delle ragazze madri, è l'impossibilità di controllare gli aborti clandestini, che rimangono fuori dal computo e rappresentano la manifestazione estrema del rifiuto della maternità. Consapevole della difficoltà, nel *Quarto*

---

<sup>1148</sup> ET 3, p. 196n, corsivi di Tocqueville. La fonte è evidentemente Remacle, *Rapport à M. le Ministre Secrétaire d'État de l'Intérieur concernant les infanticides et les mort-nés*, Imprimerie Royale, Paris, 1845, p. 21, citato quasi alla lettera: «Tra i nati morti registrati nelle tabelle del movimento della popolazione [...] sette ottavi, cioè 43.588 su 51.052, sono legittimi; tutti, sia illegittimi che legittimi, sono stati dichiarati all'ufficiale dello stato civile, con l'indicazione dei cognomi, nomi, qualità e residenze del padre e della madre, quando erano sposati, e della madre solo se non lo erano [...]. C'è poca probabilità, si converrà, che ci siano molti atti criminali nascosti sotto tali dichiarazioni». Sull'aborto in Francia e sulla sua diffusione cfr. J. R. Walkovitz, *Sessualità pericolose*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., pp. 405-438, in particolare pp. 420-429 sulla scelta abortiva delle donne della classe media, che in questo modo rispettavano il dovere repubblicano di contenere il numero di figli - il che significa moderare il desiderio sessuale - per dedicarsi a quei pochi nel modo migliore.

<sup>1149</sup> L'aborto in Francia è vietato dal Codice Penale Napoleonico del 1810, *Titolo 2, Sezione II - Aggressione e percosse non qualificate come omicidio, e altri crimini e misfatti*, art. 317: «Chiunque, per mezzo di cibo, bevande, medicine, violenza o qualsiasi altro mezzo, procura l'aborto di una donna incinta, sia essa consenziente o meno, è punito con la reclusione. La stessa pena sarà inflitta alla donna che procura lei stessa l'aborto, o che acconsente all'uso dei mezzi indicati o somministrati a questo scopo, se l'aborto è risultato. I medici, chirurghi e altri ufficiali sanitari, così come i farmacisti che hanno indicato o somministrato questi mezzi, saranno condannati ai lavori forzati per un periodo di tempo, se l'aborto ha avuto luogo». Cfr. J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 205-208, che ricostruisce i termini della lotta - la prima- per il diritto all'aborto condotta dalla psichiatra femminista anarchica Madeleine Pelletier (1874-1939).

<sup>1150</sup> ET 3, p. 196.

<sup>1151</sup> Questo tema rimane centrale e la questione non è ancora risolta nel 1850, come testimonia la discussione della commissione sull'assistenza pubblica presieduta da Thiers di cui è membro anche Beaumont, cfr. *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, Paulin, Paris, 1850, p. 28: «Questa sottocommissione è incaricata di esaminare prima di tutto se la soppressione delle ruote, adottata per paura di incoraggiare le madri colpevoli ad abbandonare i loro figli, non le incoraggi al contrario a rendersi ancora più criminali, cioè a commettere l'infanticidio».

*Rapporto* Tocqueville si concentra sugli ospedali e l'attività delle ostetriche, i «luoghi del parto» inaccessibili, in cui propone di introdurre una forma di sorveglianza per verificare l'andamento del parto e l'identità della madre: se non è possibile controllare gli aborti clandestini, è necessario almeno mettere sotto controllo le attività ufficiali, spingendosi fin dentro la casa della levatrice; in caso contrario ci si limiterebbe a «rimuovere il male senza distruggerlo: al posto di mettere la ruota all'ingresso dell'ospizio [...] noi l'avremmo collocata, con assai meno garanzie, alla porta di casa della levatrice»<sup>1152</sup>. Partendo dal presupposto che le donne che abortiscono clandestinamente affrontano da sole il parto e si sottraggono ad ogni possibilità di controllo, le levatrici diventano parte del processo di cancellazione del segreto che sollecita l'immoralità femminile: incidendo sul rapporto tra levatrice e madre – tassello centrale del meccanismo di esposizione poiché spesso è la levatrice a consegnare i neonati alla ruota – Tocqueville attacca l'ultimo residuo dell'istituzione delle ruote e del principio che le muove e cerca di frammentare quella rete clandestina interamente femminile denunciata già quattro anni prima nel *Primo Rapporto*<sup>1153</sup>. Le *sages-femmes*, la cui formazione specializzata si struttura definitivamente proprio agli inizi dell'Ottocento con la creazione di corsi annuali o vere e proprie scuole, come l'Hospice de la Maternité a Parigi (1802) o l'École di Tulle (1834), diventano le depositarie di un sapere duplice: da un lato quello strettamente tecnico, che consente loro di aiutare nel parto e negli aborti e che ricorda quello delle schiave nelle piantagioni, all'epoca associato a pratiche di stregoneria, dall'altro quello legato all'identità della madre e alla scelta che essa compie relativamente al parto e alla maternità<sup>1154</sup>.

Nel proporre la sorveglianza sui parti, Tocqueville fa leva proprio sulla progressiva professionalizzazione delle ostetriche, che le rende a tutti gli effetti delle attrici di primo piano della sanità pubblica, «prese tra i loro obblighi legali e morali di proteggere il bambino nato o non nato e il frequente rifiuto del bambino (aborto, infanticidio, abbandono) a cui sono sospettate di contribuire», e sul diffuso fastidio dei medici “regolari” nei loro confronti; in questo

---

<sup>1152</sup> ET 4, p. 206.

<sup>1153</sup> ET 1, p. 171. Sulle pratiche abortive nelle piantagioni delle colonie francesi si rimanda a V. Schoelcher, *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, cit., pp. 78-79, alla descrizione di E. Dorlin, *La matrice de la race*, cit., pp. 137-155 e a S. Federici, *Calibano e la strega*, cit., pp. 150-167.

<sup>1154</sup> A proliferare sono i manuali di medicina generale, che dedicano una sezione all'ostetricia, e i manuali di medicina legale, in cui si danno indicazioni per il riconoscimento dell'infanticidio provocato da aborto: C. Chailly-Honoré, *Influence de l'opium et de la saignée sur les contractions utérines, usage de ces agents pour prévenir ou arrêter les fausses couches et pour modifier ou ramener à un type normal les contractions irrégulières et pathologiques pendant le travail de l'accouchement*, 1838; C-N. Halmagrand, *Considérations médico-légales sur l'avortement : suivies de quelques réflexions sur la liberté de l'enseignement médical, à propos d'un procès en cour d'assises*, J.-B. Baillière, Paris, 1844. Da segnalare anche il volume di una donna, Madame Coquillard, *Mémoire sur les hémorragies utérines*, Galban, Belleville, 1844. Come fa notare Judith R. Walkowitz in *Sexualité périlleuse*, cit., pp. 425-427, sono soprattutto i medici “regolari” a condurre le campagne contro l'aborto e contro le *sages-femmes* tra gli anni Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento, principalmente per ridurre una concorrenza femminile illegale che si era fatta più ampia del previsto. Sulle ostetriche, la loro formazione e funzione sociale cfr. N. S. Pranchère, *L'école des sages-femmes. Les enjeux sociaux de la formation obstétricale en France, 1786-1916*, Thèse Doctorale, Université Paris - Panthéon Sorbonne, 2011; E. Berthiaud, *La santé maternelle et infantile (Europe, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles): état des lieux historiographique et bibliographique*, in *Annales de démographie historique*, Vol. 127, 1/2014/1, pp. 181-208.



modo si segna un'altra tappa del processo che, con l'obiettivo di piegare la procreazione alle necessità economiche e sociali e di privare le donne del loro potere sociale, ha reso le levatrici «spie dello stato»<sup>1155</sup>. L'articolo 346 del Codice Penale, inoltre, gli fornisce la giustificazione giuridica per avanzare questa richiesta: anche se, nel 1843, la Corte di Cassazione ha stabilito il segreto professionale per l'ostetrica, e quindi la possibilità di non dichiarare l'identità della madre del figlio che conduce al rifugio, un decreto del luglio 1806 prevede che, in caso di aborto o infanticidio, l'ostetrica sia costretta a rendere dichiarazione di quello che sa, mentre il codice penale fissa le pene e le sanzioni in caso di mancata dichiarazione; Tocqueville propone di estendere l'obbligo anche al di fuori di questi casi per aggirare il segreto professionale e trasformare definitivamente le ostetriche in agenti del controllo sociale sui corpi delle donne<sup>1156</sup>. L'indagine sulla clandestinità, quindi, si traduce prevalentemente nel tentativo di controllare e di rendere il più possibile visibile ciò che la soppressione delle ruote ha contribuito a nascondere: anche se Tocqueville non esplicita questa connessione, la sua preoccupazione per gli aborti clandestini nasce molto probabilmente dalla consapevolezza del rischio che essi – insieme all'abbandono nelle strade, altra questione che Tocqueville liquida brevemente nel primo rapporto per non discuterla nei successivi – diventino la soluzione alternativa all'esposizione. Il suo tentativo di negare il nesso tra infanticidi e soppressione delle ruote, in altre parole, si scontra costantemente con le pratiche di sottrazione delle donne alla maternità a cui Tocqueville vorrebbe costringerle.

Per questo motivo, in conclusione al *Quarto Rapporto*, Tocqueville pone nuovamente la questione del sussidio, non più rinviabile alla luce dell'avvenuta soppressione delle ruote, ma senza affrontare appieno le cause che portano le donne a scegliere di abortire o di commettere infanticidio – tanto che l'unica indicazione rimane quella fornita nel 1843, relativa agli oneri della maternità. Anche se l'esistenza di famiglie legittime che abbandonano i figli suggerisce che l'istituzione sociale del matrimonio non è in grado di arginare il fenomeno dell'abbandono, spesso motivato dalla miseria delle famiglie operaie, la soppressione delle ruote consente di «considerare chiusa la questione» perché il sistema degli uffici di ammissione facilita l'identificazione delle famiglie<sup>1157</sup>. Parallelamente, l'esistenza di un gran numero di ragazze madri

---

<sup>1155</sup> N. Sage-Pranchère, *L'appel à la sage-femme. La construction d'un agent de santé publique*, in *Annales de démographie historique*, Vol. 127, 1/2014, pp. 181-208: p. 182; S. Federici, *Calibano e la strega*, cit., p. 128, ma l'intera seconda parte del testo di Federici, e pp. 233-243, è fondamentale per ricostruire la genesi capitalistica di questi processi di trasformazione sociale e sessuale.

<sup>1156</sup> L'art. 346 del Codice Penale del 1810 recita: «Chiunque, avendo assistito a una nascita, non fa la dichiarazione prescritta dall'articolo 56 del Codice Napoleonico, ed entro il termine fissato dall'articolo 55 dello stesso Codice, sarà punito con la reclusione da sei giorni a sei mesi, e una multa da sedici franchi a trecento franchi»; sul tema cfr. N. Sage-Pranchère, *L'appel à la sage-femme. La construction d'un agent de santé publique*, p. 196. La critica alla scelta del tribunale di Avranches di non obbligare le ostetriche alla dichiarazione sui bambini deposti, in ET 4, p. 206.

<sup>1157</sup> ET 3, p. 198. I calcoli di Tocqueville, in realtà, depongono nettamente a suo sfavore: l'ispettore degli *enfants trouvés* di cui cita il rapporto è riuscito a rintracciare le famiglie di soli 72 bambini su 1000, 4 dei quali sono legittime.

non sposate e la considerazione sugli oneri della maternità obbliga a valutare un intervento economico che, nei fatti, compensa i salari infimi – quando presenti – da loro percepiti. Anche se Tocqueville non ammette, come fanno invece alcuni giornali socialisti, che spesso e volentieri le ragazze madri delle classi operaie sono «sedotte e abbandonate dal figlio del ricco» tutelato dal divieto della ricerca della paternità – perché ammetterlo significherebbe valutare la cancellazione di quel divieto, i cui effetti immorali sono inaccettabili – è costretto a riconoscere che ci sono molte «ragazze madri per le quali è realmente assai difficile, se non impossibile, allevare i loro bambini» e a valutare l'introduzione di un aiuto contenuto nel tempo, per mezzo del quale «indurre la madre a riprendere di sua iniziativa il bambino»<sup>1158</sup>. Mentre i socialisti fanno timidamente notare che il Codice fa ricadere sulle donne una colpa condivisa e suggeriscono una revisione delle norme sulla paternità, Tocqueville non retrocede dalla sua linea argomentativa, basata sul principio che sono le donne a fare i costumi e ad assumersi la responsabilità della loro degenerazione: nonostante le statistiche e gli studi che consulta – come il *Tableau* di Villermé – dimostrino che «quelli che sono riconosciuti dai loro padri alla nascita non costituiscono nemmeno un trentesimo di tutti i bambini tra i capomastri, i fabbricanti e gli incisori, e costituiscono più di un quarto tra i falegnami, i muratori e i tessitori», il divieto della ricerca della paternità non è in discussione, sostituito dall'«aspettativa di un moderato sussidio». Il sussidio, però, non incide sull'illegittimità dei figli delle ragazze madri, definiti tali per legge perché nati al di fuori del vincolo matrimoniale e quindi privi dell'attribuzione del patronimico e dei «diritti di nascita» che ne derivano, vale a dire della qualifica di proprietà temporanea del padre di famiglia che fa di loro dei figli, a sua volta basata sulla proprietà che, nella dinamica di protezione e obbedienza, subordina la donna al marito<sup>1159</sup>. Negando ogni revisione del codice e sostenendo la soppressione delle ruote, Tocqueville è costretto a discutere di un sussidio che consenta ai figli illegittimi di crescere «circondati dalle attenzioni materne invece di essere lasciati alle fredde carezze della carità pubblica»; allo stesso tempo, però, quest'ultima rischia di imporsi come sistema proprio a seguito dell'attribuzione del sussidio alle ragazze madri<sup>1160</sup>. Se il sussidio permette di educare e moralizzare la donna alla maternità, il rischio è che l'assistenza alle madri sia «l'estremo passo che ci farebbe entrare nel campo senza limiti della carità legale», il cui meccanismo è viziato dal principio che la guida<sup>1161</sup>.

---

<sup>1158</sup> *Tribunaux – La fille du pauvre et le fils du riche*, in *La Démocratie pacifique*, 27/05/1844, p. 3; ET 3, p. 199, corsivi miei. Sul tema N. Brémand, cit., pp. 54-56, da cui è tratta anche la citazione. Cfr. anche la serie di lettere pubblicate nel 1840 con il titolo *Lettres à MM. Les Membres de l'Académie des sciences morales et politiques*, dedicate alla condizione delle donne e all'istituzione familiare in *Revue du progrès politique, social et littéraire*, Deuxième série, Vol. 7.

<sup>1159</sup> L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, J. Renouard, Paris, 1840, Vol. I, p. 55; ET 3, p. 199 ed ET 4, p. 201.

<sup>1160</sup> ET 4, p. 201.

<sup>1161</sup> ET 3, p. 199 ed ET 2, pp. 187-188.

Per questo motivo, l'ultimo rapporto tira le somme di quattro anni di indagini, inchieste, statistiche e valutazioni con cui Tocqueville mette alla prova dei fatti i principi della sua teoria politica: si tratta, quindi, di un'autovalutazione della propria azione di governo e di un banco di prova in cui testare la possibilità di fare dell'amministrazione decentrata lo strumento di produzione di un diverso legame tra singoli, società e potere sociale. Il giudizio è positivo: nessuno dei consigli del circondario ha chiesto la riattivazione delle ruote, il numero di infanticidi dichiarati è diminuito e, soprattutto, quattro consigli su sei «si congratulano apertamente per lo stato attuale di cose», il che significa che la misura adottata «non ha dunque avuto successo solamente nei fatti, ma anche nelle menti»; questo è l'obiettivo politico di Tocqueville, convinto che «per compiere delle riforme efficaci e durevoli, non è sufficiente imporre ai cittadini l'obbedienza, bisogna anche ottenere la loro sincera adesione e il loro libero concorso. È la verità fondamentale di cui devono continuamente e profondamente convincersi tutti coloro che governano»<sup>1162</sup>. Una sincera adesione e un libero concorso che, però, si ottiene a spese delle donne e delle famiglie delle classi popolari, le cui condizioni materiali non vengono modificate: Tocqueville non ipotizza, ad esempio, un intervento sui salari o sulla durata della giornata lavorativa, ma fa riferimento a generiche «condizioni» e ad altrettanto generiche «moralità» e «povertà» delle donne, in base alle quali valutare la riconsegna del bambino alle loro cure<sup>1163</sup>. I sussidi concessi alle 31 madri su 163 «giudicate abbastanza affidabili per assumere la cura dei propri figli» hanno una durata di sei mesi e corrispondono al salario di una balia – sette franchi e mezzo al mese, un contributo nettamente inferiore ai salari degli uomini impiegati nell'industria e nell'agricoltura, ma anche a quelli delle donne che svolgono gli stessi lavori<sup>1164</sup>. Nonostante le poche informazioni e la scarsità delle inchieste sul tema dei sussidi, Tocqueville discute i limiti di questo tipo di soccorso e propone delle modifiche: la prima questione su cui intervenire è l'equiparazione tra «due situazioni così differenti come quelle della madre e della balia», una «perfetta analogia» che non può che produrre effetti immorali perché suggerisce alla madre di avere *diritto* al sussidio per lo stesso tempo della balia, un diritto che invece non è esigibile, perché soppiantato dal dovere<sup>1165</sup>. Al netto della questione economica, l'urgenza a cui si deve fare fronte è la condizione della popolazione di bambini illegittimi, che rischia di trasformarsi in un pericolo per la società: «che

---

<sup>1162</sup> ET 4, p. 201, corsivi miei.

<sup>1163</sup> ET 4, p. 202.

<sup>1164</sup> ET 4, p. 202; la valutazione dei salari è estremamente difficoltosa, ma esistono delle tabelle ufficiali e dei commenti ai tassi di aumento dei salari, soprattutto successivamente al 1855: cfr. É. Chevallier, *Les salaires au XIXe siècle*, Arthur Rousseau, Paris, 1887, premiato dall'Académie des sciences morales et politiques, in particolare il capitolo 5, interamente dedicato alla condizione delle donne nelle fabbriche e *Prix et salaires en France à diverses époques*, in *Journal de la société statistique de Paris*, tome 5, 1864, p. 201-206; cfr. anche J.-M. Chanut, J. Heffer, J. Mairesse, G. Postel-Vinay, *Les disparités de salaires en France au XIXe siècle*, in *Histoire & Mesure*, Vol. 10, 1995, pp. 381-409. Ma sui salari e sulle occupazioni di uomini e donne nelle fabbriche insisteva anche Villermé sin dal primo capitolo del suo *Tableau*.

<sup>1165</sup> ET 4, p. 203.

cosa di più pericoloso in effetti che creare e sviluppare noi stessi, in mezzo a noi, una popolazione a metà selvaggia; tanto sarebbe valso [...] lasciar morire quegli infelici alla porta dei nostri ricoveri»<sup>1166</sup>. L'azione del governo centrale, caratterizzato fino a quel momento da un «immobilismo [...] destinato a divenire colpevole», deve porre in essere la funzione *di governo*: la conclusione del *Quarto Rapporto* è un richiamo all'esercizio di questa funzione, di cui la questione degli *enfants trouvés* è l'emblema perché «non vi è nulla [...] che tocchi più direttamente la sorte dei cittadini, la loro *condizione*, i loro *doveri* e *diritti*, la loro *vita stessa*, che le leggi relative agli *enfants trouvés*»<sup>1167</sup>. L'esemplarità dipende dalla complessità di aspetti parziali che compongono la questione e dalla sua dimensione nazionale: il decentramento amministrativo, per Tocqueville una delle principali garanzie di conservazione della libertà nella democrazia americana, non si applica a questioni che vanno oltre la sfera di azione dei singoli dipartimenti e che non richiedono solo «un'opera di amministrazione» ma «soprattutto un'opera di legislazione e di governo»<sup>1168</sup>. Non si tratta di prendere decisioni che regolano aspetti particolari della vita di un dipartimento, ma di predisporre una legislazione in grado di produrre il legame politico tra virtù e diritti che deve unire tutti i cittadini, motore del movimento democratico che le sedi decentrate dell'amministrazione devono tenere vivo: nell'epoca democratica, «tutte le miserie umane [...] sono sorelle» non solo e non tanto perché l'impoverimento delle classi popolari produce una concatenazione di fenomeni che richiedono soccorso, ma perché a ciascuno di essi si risponde con la carità legale, madre di tutte le miserie, che incrementa invece di porvi freno<sup>1169</sup>. *Carità legale* è il nome di «un solo e vasto sistema di legislazione» che riunisce tutte le istituzioni – «i nostri ospedali, i nostri ospizi i nostri servizi di assistenza comunale ai poveri e ai lavori sovvenzionati, i nostri locali d'asilo» – presenti in tutto territorio nazionale ma realizzate tramite delega dipartimentale e quindi distribuite in modo disomogeneo e disordinato. Il governo rinuncia a sorvegliare gli effetti immorali prodotti da queste istituzioni perché disconosce la sua funzione, vale a dire definire le «regole generali che dovrebbero armonizzare e regolare» le parti di questo sistema e contribuire, per mezzo della legislazione, allo sviluppo di «abitudini che si dovrebbero assumere» e non, come accade, alla creazione «delle abitudini che bisognerebbe cambiare»<sup>1170</sup>. La strategia argomentativa di Tocqueville, assumendo il dovere come registro dell'intervento politico e sociale, può non confrontarsi con l'intreccio di questioni – prostituzione, svalutazione del lavoro femminile in fabbrica, rivendicazioni per il salario e l'alloggio – che segna quella condizione e obbliga a discutere la “scienza industriale” nel merito: la sua è una delle «migliaia di

---

<sup>1166</sup> ET 4, p. 205.

<sup>1167</sup> ET 4, p. 207, ET 3, p. 190, corsivi miei e nel testo.

<sup>1168</sup> ET 3, p. 190.

<sup>1169</sup> ET 3, p. 191.

<sup>1170</sup> ET 3, P. 191.

voci» che reclamano «la morale, valore astratto, forza irreal, quasi mitica» in modo tale da farne «un essere sociale» nel quale si coagula l'unità sociale e si concretizza il rinnovamento della società, un'operazione basata sull'obliterazione delle rivendicazioni dell'epoca e degli effetti differenziali dello sfruttamento della forza lavoro industriale, femminile e maschile<sup>1171</sup>. La famiglia, per tramite delle donne, è l'ambito di intervento della legislazione e di ridefinizione delle abitudini, degli usi e dei costumi dalla cui qualità dipende l'esistenza dei diritti come realizzazione politica della virtù: di fronte al governo che stabilisce come unico criterio di omogeneità il principio della carità legale, si trovano le donne che da quel principio vengono corrotte, private della loro funzione di moralizzatrici della società democratica e industriale. A differenza dell'onesta donna americana, mossa alla propria funzione repubblicana dal sacrificio, capace di regolare i termini della soddisfazione dei desideri materiali e degli interessi individuali – e per questo artefice silenziosa e subordinata della possibilità maschile di fare della società l'effetto e la condizione dell'esercizio dei diritti virtuosi – la ragazza madre francese che, non sposata, reclama diritti immorali, non merita il nome di donna perché rifiuta il legame tra virtù e diritti che rende gli uomini «artefici» e non solo «spettatori al governo della società»<sup>1172</sup>.

Di fronte al pauperismo, il legame tra donne e costumi e tra questi e le leggi emerge in tutta la sua forza proprio nel confronto con gli Stati Uniti. Le donne francesi, soprattutto quelle delle classi popolari, non nascono corrotte ma lo diventano a causa della legislazione sugli *enfants trouvés* e, prima ancora, dell'interminabile moto rivoluzionario, nel quale bisogna rintracciare la «moderna patogenesi del soggetto» e l'origine della differente genesi della democrazia sulle due sponde dell'Atlantico: se in America l'idea di sovranità nasce nello spazio del comune, in cui i cittadini sono chiamati ad agire sulla società e ad esercitare il governo in nome di una forza collettiva che è il prodotto e la condizione dell'agire politico dell'individuo, in Francia la democrazia si realizza nella pura scissione, costantemente riprodotta, del cittadino dalla sua capacità di «esercitare la propria sovranità», effettiva solo se filtrata «attraverso il dispositivo di autorizzazione» con cui delega ad altri il compito di agire per suo conto<sup>1173</sup>. La legislazione sugli *enfants trouvés* è l'emblema di questa scissione perché, invece di dare al cittadino l'abitudine all'autogoverno di sé all'interno della società di cui è responsabile, alimenta tutte le abitudini che spezzano quel legame di responsabilità, facendo del diritto non ciò che inverte la virtù – condensata nelle abitudini della proprietà e nell'esercizio dei diritti politici – ma ciò che la nega. Questo accade non solo perché la legislazione sui trovatelli è una parte del complesso sistema della carità legale il cui principio è proprio la dissociazione tra virtù e diritti, ma anche perché le destinatarie prime della legislazione

---

<sup>1171</sup> M. Riot-Sarcey, cit., p. 152.

<sup>1172</sup> ET 4, p. 207.

<sup>1173</sup> S. Chignola, *Il tempo rovesciato*, cit., p. 139.

sono le donne, che della virtù e della purezza dei costumi sono le custodi. Invece di ricucire la scissione del soggetto moderno, la legislazione conferma quella scissione proprio perché diseduca le donne a svolgere la loro funzione, effettiva solo se codificata dal matrimonio. La coazione alla maternità proposta da Tocqueville, quindi, è anche una politica di educazione alla proprietà e alle sue abitudini, che si attua per mezzo di dispositivi di visibilizzazione di ciò che si sottrae o sfida quelle abitudini.

### § 3. Bilanciare la libertà: industria, paternità, Stato nella prospettiva di Beaumont.

Beaumont è tutt'altro che estraneo al dibattito che nasce intorno a queste questioni, tanto da dire all'Assemblea nazionale del 1849, «ho dedicato alle classi misere [...] gli studi della mia vita, tutti i miei sentimenti, le mie passioni più vive e ardenti»<sup>1174</sup>. Il riferimento è a *Marie* e all'*Irlande*, ma anche al contributo al dibattito sulla legge per il lavoro minorile nelle manifatture nel 1840, agli articoli pubblicati sul *Siècle* tra il 1843 e il 1844, in parte dedicati alla condizione materiale della società, alla cospicua sovvenzione data alla femminista e socialista di origine peruviana Flora Tristan in occasione della pubblicazione dell'*Union Ouvrière* nel 1843 e al dibattito con Blanqui, Passy, Dunoyer, Franck e Mignet intorno ai saggi di Etienne-François-Théodore Morin, *Essai sur l'organisation du travail et l'avenir des classes laborieuses* e di Gustave Du Puynode, *Des lois du travail et des classes ouvrières*<sup>1175</sup>. Mentre lavora con Tocqueville alla questione algerina e mentre l'amico cerca soluzioni del problema degli *enfants trouvés*, Beaumont si dedica alla questione sociale affrontandola da un altro punto di vista, vale a dire la regolamentazione del lavoro di fabbrica: tanto la legge sul lavoro minorile quanto la creazione di istituzioni di assistenza sono considerate a partire da un quadro complessivo di analisi della condizione operaia che, pur contando alcuni elementi che configurano una presa di distanza da Tocqueville, è il medesimo soprattutto per quanto riguarda l'indiscutibile libertà dell'industria e il rifiuto di ogni forma di assistenza legale e pubblica. Prima di entrare nel merito della posizione di Beaumont, bisogna sottolineare l'assenza di un'attenzione specifica alle donne delle classi operaie e al tema della maternità, tanto rilevanti in Tocqueville: anche se la famiglia operaia si configura come uno snodo centrale delle riforme

---

<sup>1174</sup> G. de Beaumont, in *Moniteur Universel*, 10/07/1849, p. 2306.

<sup>1175</sup> Tutti i testi Beaumont citati sono inediti e in buona parte ignoti alla critica. I due saggi di Du Puynode e Morin sono discussi nella *Séance* del 16 agosto 1845, a partire da un resoconto di entrambi i testi fornito da Villermé, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morale et politiques*, Vol. 8, pp. 177-202. Per quanto riguarda l'attivista socialista francese di origine peruviana Flora Tristan (1803-1844) si veda S. Dijkstra, *Flora Tristan*, Verso, London, 2019; M. Portal, *Flora Tristan, a forerunner woman*, Trafford Publishing, Bloomington, 2012; M. Cross, *The feminism of Flora Tristan*, Berg, Oxford, 1992; M. Talbot, *An Emancipated Voice: Flora Tristan and Utopian Allegory*, in *Feminist Studies*, Vol. 17, 2/1991, pp. 219-239.

di miglioramento sociale e materiale a cui il governo è chiamato, Beaumont si concentra soprattutto sulla figura del bambino che nasce e cresce in essa, e sull'uomo come destinatario dell'attenzione del governo piuttosto che sull'operaio. I costumi delle classi operaie, il nesso tra la degenerazione di questi ultimi e la vita in fabbrica, il ruolo della famiglia nel determinare l'educazione e la moralità del bambino, sono temi presenti ma vengono affrontati all'interno del perimetro, piuttosto poroso come si vedrà, disegnato da un principio: che la libertà dell'industria deve essere sempre garantita e in alcun modo ostacolata, per rispondere alle necessità imposte dalla concorrenza commerciale da cui dipende «la rovina o l'elevazione degli imperi»<sup>1176</sup>.

Se si segue la linea argomentativa di *Marie*, l'assenza delle donne e la loro sostituzione con la famiglia si spiega: il venire meno della femminilità osservato negli Stati Uniti si verifica a maggior ragione all'interno del contesto operaio, in cui le donne lavorano come gli uomini, con orari e mansioni simili – ad esclusione di quelle considerate più *femminili* che prevedono la domiciliazione del lavoro – e quindi la sussunzione della casa nella fabbrica. Le donne della classe operaia sono ben lontane dall'ideale di femminilità che Beaumont ha in mente – il cui unico esempio è fornito dalle donne irlandesi, da Oneda e soprattutto da Marie: come quella americana, corrotta dal «mondo positivo e ragioniere», adatta al perseguimento dell'interesse, chiusa in un mondo chimerico, anche quella operaia è una femminilità ridotta ai minimi termini<sup>1177</sup>. Un'analogia che sconta comunque significative differenze, perché le donne delle classi povere, ben lontane dall'essere chiuse nel *foyer domestique*, vivono all'interno del mondo materiale tipicamente maschile, private della tenerezza e della purezza che definiscono la natura femminile: l'esito è il medesimo in entrambi i casi, vale a dire la perversione della femminilità dettata dalla dinamica dell'utile e dalla disciplina industriale, esemplificata dal *mélange des sexes* tipico degli *atéliers*, a cui vanno attribuiti i cattivi costumi della popolazione industriale<sup>1178</sup>. Paradossalmente,

---

<sup>1176</sup> G. de Beaumont, *Lettres sur la session. VIII: quelles réformes exécuterait une majorité indépendante*, in *Le Siècle*, 10/01/1844, p. 1. D'ora in poi le lettere saranno citate indicando *lettre* e numero della lettera e data. Le lettere sono datate 14, 17, 19, 23, 28 dicembre 1843 e 1, 2, 3, 4, 8, 10, 11, 12 gennaio 1844 e Beaumont scrive a Tocqueville di aver preso accordi con Chambolle, all'epoca redattore del giornale, in una lettera a Tocqueville del 1 dicembre 1843, in *Correspondance*, cit., pp. 511-513. La scelta è oggetto di un certo imbarazzo da parte di Beaumont, perché le posizioni recenti del *Siècle* erano distanti dalle sue e da quelle di Tocqueville, che vi aveva da poco pubblicato i suoi articoli sulla schiavitù (cfr. *Correspondance*, cit., p. 500 e 506); in una lettera del 7 ottobre 1843 (*Correspondance*, cit., p. 503), Beaumont scrive a Tocqueville di aver scritto un articolo destinato al giornale sulla crisi irlandese, «ma il *Siècle* mi ha fatto venire un tale male ai bervi in questi giorni che mi sono sentito di cattivo umore e non so ancora cosa faro della mia elucubrazione». Allo stesso tempo, André Jardin riporta che a inizio 1844 Beaumont entra a far parte del comitato di sorveglianza del *Siècle* (per poi ridurre il suo contributo già a luglio dello stesso anno, cfr. Beaumont a Tocqueville, 16 ottobre 1844, in *Correspondance*, cit., p. 540) scelta che Tocqueville non condivide anche perché Beaumont decide contemporaneamente di non prender parte all'avvenuta del *Commerce*, giornale fondato da Tocqueville, Corcelle, Tamisier. Cfr. *Correspondance*, cit., pp. 528n, 530 e n, 539-540, ma anche *ibid.*, pp. 542-544, la lettera del 7 dicembre 1844 in cui Beaumont esprime il dolore provato per l'attacco sferrato dal *Commerce* al *Siècle* i giorni precedenti. La polemica prosegue per settimane, come testimoniano le lettere successive, ed è fonte di discussione e dolore tra i due, per poi diventare pubblica, come testimonia l'articolo pubblicato su *La réforme* l'8 dicembre, riportato in *Correspondance*, cit., pp. 553-554n.

<sup>1177</sup> M 34.

<sup>1178</sup> G. de Beaumont, *Monituer Universel*, 23/12/1840, p. 2487.

la separazione del mondo materiale da quello intellettuale tipico della famiglia borghese e bianca americana e il mescolamento che caratterizza la vita operaia hanno lo stesso risultato; per questo, nel caso della classe operaia, riparare alla diffusione dei cattivi costumi significa intervenire sulla famiglia e sull'allevamento dei figli, ma senza mettere in discussione l'organizzazione industriale del lavoro, necessaria alla ricchezza delle nazioni ormai proiettate nel mercato mondiale.

### § 3.1. Tra autorità paterna e libertà d'industria: il dibattito sul lavoro minorile.

Il 22 dicembre 1840, Beaumont interviene estesamente alla Camera dei deputati sulla proposta di legge relativa al lavoro minorile nelle manifatture, al vaglio delle camere dall'11 gennaio. Ha da poco pubblicato la prima edizione della sua *Irlande*, dove il tema della miseria delle classi popolari si intreccia con il piano religioso, e le tre principali soluzioni – assistenza pubblica, emigrazione e una differente distribuzione della terra – sono analizzate all'interno del contesto imperiale, con in mente la condizione delle classi popolari continentali e le differenti forme assunte dello scontro con la classe padronale, da cui dipende la possibilità di una prospettiva democratica basata su benessere, ordine sociale e buoni costumi. A portare all'ordine del giorno delle camere la proposta di legge sul lavoro minorile, considerata l'atto di nascita del moderno diritto del lavoro, sono le inchieste sulla condizione drammatica della popolazione dei distretti manifatturieri – in particolare il *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* di Louis René Villermé, pubblicato nel 1840 dopo lunghe ricerche commissionategli dall'Académie des sciences morales et politique – e la preoccupante diffusione del rachitismo e della tubercolosi nei bambini, che rischiano di incidere sulla “salute” della società tutta e sull’«avvenire del paese» che, dice Beaumont, necessita di lavoratori, «di operai validi e soprattutto ha bisogno di soldati robusti»<sup>1179</sup>. Paragonato alla schiavitù e definito da alcuni «la tratta dei bianchi», l'impiego di bambini nelle fabbriche manifatturiere fa registrare un aumento esponenziale delle morti infantili e una diminuzione altrettanto esponenziale della vita media, proporzionati all'espandersi della produzione industriale, ma senza che questi calcoli

---

<sup>1179</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2486. Sul contesto in cui si sviluppa la proposta di legge e sull'opportunità del considerarla l'atto di nascita del giuslavorismo cfr. F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., p. 93 e ss. Sulle cause del rachitismo cfr. anche *Moniteur Universel*, 16/06/1839. Ma cfr. anche l'analisi del contesto proposta da Vanessa Guillemot-Treffainguay in *La protection de l'enfant contre ses parents: (1804-1958)*, Bordeaux, École doctorale de droit, 2017, p. 118: «Nel 1827, Jean-Jacques Bourcart, un imprenditore di Mulhouse, propose “di indirizzare una petizione alle Camere perché adottino una legge che limiti il lavoro dei bambini e degli adulti nelle officine a 12 ore al giorno e l'età minima per iniziare a lavorare a nove anni”, sulla base di un Factory Act inglese del 1825. La *Société Industriale* nominò allora una commissione per studiare questa proposta. Nel 1828, il sindaco della città, André Blanchard, si rivolse al prefetto e al ministro dell'interno per chiedere una legge che fissasse a 10 anni l'età di entrata dei bambini nelle fabbriche. [...] Nel 1832, il Concistoro della Chiesa riformata di Strasburgo chiese ancora una volta al governo di prendere provvedimenti contro l'eccessivo lavoro minorile, così come i medici motivati da considerazioni igieniche. Nel 1833, quando Guizot stava preparando la sua legge sull'istruzione primaria, interrogò di nuovo la Société industrielle de Mulhouse, che sosteneva la necessità assoluta di limitare il lavoro minorile con l'istruzione obbligatoria. Tuttavia, la legge Guizot del 28 giugno 1833 non fa menzione di questo».



demografici conducano ad una messa in discussione del principio che la regola<sup>1180</sup>. Al netto delle sfumature, infatti, la linea argomentativa che domina il dibattito è dettata da un *leitmotiv* che esemplifica la pressione delle condizioni sociali sui dettami liberali: gli snodi in gioco sono tre – autorità paterna, industria, Stato – la cui relazione corretta è definita dal rispetto della libertà di ciascuno, una libertà che condensa il significato delle funzioni sociali che il padre e l'industria devono svolgere senza che il potere sociale interferisca. In altre parole, il padre ha il diritto di decidere di far lavorare il figlio e l'industria ha il diritto di definire tempi di lavoro, salari, mansioni senza che lo Stato – o le autorità dipartimentali e regionali – limitino questi diritti e queste libertà, oltrepassando i *limiti* dell'intervento politico sulla società: il dibattito sull'opportunità di una legge sul lavoro minorile e poi sui suoi contenuti diventa, quindi, uno scontro sui limiti che definiscono le libertà e i diritti individuali su cui si fonda la dottrina politica liberale. L'affermazione della libertà inviolabile dell'industria impone di articolare la discussione su due piani: poiché non è possibile negare il dramma delle classi operaie, deputati e pari si sforzano di bilanciare quella libertà con un intervento che la conservi, *deresponsabilizzando* la scienza industriale rispetto agli effetti che produce. Ciò significa affermare che la causa principale della diffusione del rachitismo deve essere ricercata nella «cattiva condotta dei genitori», nell'immoralità della popolazione operaia, da cui dipende anche la miseria; riconosciuta la causa, la discussione si sposta sulla definizione del limite legittimo di intervento, nel confronto costante con il tema dei diritti rivendicati dalle organizzazioni operaie e socialiste *contro* la libertà di industria e contro i suoi fondamenti, proprietà in testa<sup>1181</sup>.

---

<sup>1180</sup> *Journal des débats*, 6/03/1840, p. 2. L'analogia tra la condizione dei bambini nelle fabbriche e la schiavitù è presente anche in Marx, cfr. *Il capitale*, cit., pp. 513e 820-823. Sull'impiego di metafore razziali in questo dibattito cfr. F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., p. 94-95. L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, Vol. II, p. 249n, in cui l'autore riporta i dati statistici sull'aspettativa di vita degli operai a partire dai calcoli presentati dal professore di chimica Achille Penot alla Société industrielle nel suo *Discours sur quelques recherches de statistique comparée, faites sur la ville de Mulhouse*, nel settembre 1828. Con un lessico che ricorda quello usato da Tocqueville nella *Democrazia*, le mogli degli operai sono descritte da Villermé (in *ibi*, pp. 34-35) come coloro che arginano l'ubriachezza e l'imprevidenza dei loro mariti conservando - risparmiando - una parte del guadagno della settimana, educate dall'istituzione matrimoniale ad essere ordinate e a fare della parsimonia lo strumento di sopravvivenza della loro famiglia e di moralizzazione dei loro mariti. Questo riconoscimento non è altro che l'indicazione della soluzione possibile ai cattivi costumi della popolazione operaia, causati dai «cattivi esempi che [i bambini] ricevono dall'infanzia nelle loro famiglie», dalla diffusione di «abitudini di dissolutezza e disordine che l'organizzazione della convivenza e il lavoro in comune nei laboratori delle fabbriche comportano», compreso «l'ozio completo della domenica, le sospensioni momentanee del lavoro e tutti gli ozi brevi», il basso prezzo dei liquori e «la mancanza o la dimenticanza dei principi morali e religiosi». Cfr. anche *ibi*, p. 65: «Questa è l'occasione per rendere giustizia alle buone qualità delle mogli dei lavoratori. Si crede troppo generalmente che esse siano causa di spese e consumi per i loro mariti. Lungi dall'essere sempre così, si mostrano generalmente molto sobrie, molto industriose e molto parsimoniose, anche se prima di sposarsi avevano i difetti opposti. Entrando nel matrimonio, diventano comunemente ordinate, e il numero di uomini che, senza di loro, diventerebbero dissoluti nell'ubriachezza e nella dissolutezza, è molto considerevole. Molte di loro ottengono questo risultato facendosi dare ogni sabato sera, meno una piccola parte, i guadagni della settimana che i loro mariti hanno appena ricevuto».

<sup>1181</sup> Questo è uno degli argomenti principali del *Tableau* di Villermé, che Beaumont cita nel suo discorso alla Camera dei deputati del 21 dicembre 1840 e nelle sedute dell'Académie del 9 e del 16 agosto 1845, quando discute le opere di Morin e Du Puynode sull'organizzazione del lavoro industriale. Anche se nel *Tableau* Villermé alterna passaggi in cui riconosce nei salari infimi l'origine della difficoltà delle famiglie operaie nel *risparmiare* e altri in cui imputa allo

Il lungo intervento di Beaumont si apre con un'apparente contraddizione, forse la più sorprendente tra quelle che caratterizzano il tentativo di bilanciare diritti e libertà: da un lato l'attestazione degli effetti disartrosi della disciplina di fabbrica sulla crescita dei bambini, ormai ampiamente testimoniati, dall'altro il riconoscimento del destino operaio di quei bambini, senza i quali le famiglie non sopravvivono; in altri termini, l'indicazione di un campo di intervento e, parallelamente, la necessità di perimetrarlo all'interno dei confini della libertà industriale, ormai intesa come un interesse nazionale. Questa perimetrazione coincide con l'indicazione di un limite d'età differente da quello proposto dalla legge in discussione, ma, secondo Beaumont, compatibile con il principio «morale e d'umanità» della legge stessa, che egli ribadisce quasi ossessivamente di condividere nonostante sia tra coloro che si oppongono al progetto di legge: le forze dei bambini, futuri uomini, non devono essere esaurite prematuramente dall'«uso precoce e dallo sfruttamento a volte consapevole di un vigore nascente», quello della virilità<sup>1182</sup>. Se è negativo che «l'industria, per esercitarsi, trasformi parte dell'umanità in macchine viventi, si impadronisca dell'infanzia [...] e [che] materializzi all'origine le facoltà morali e intellettuale dell'infante», è altrettanto negativo cercare di regolare situazioni, catene produttive e località differenti, per poi ammettere la possibilità di modificare i limiti d'età e la durata della giornata lavorativa per mezzo di ordinanze dipartimentali<sup>1183</sup>.

Intervenire sull'infanzia vuol dire, per Beaumont, autorizzare per la prima volta il legislatore a intervenire direttamente nel rapporto di lavoro, non solo ponendo delle condizioni minime al datore di lavoro, ma sostituendosi al padre di famiglia, il solo a cui spetta, secondo l'articolo 373 del Codice Civile, l'autorità sui figli<sup>1184</sup>. La *puissance paternelle*, secondo la definizione che ne dà il giurista Chardon nel secondo tomo del suo *Traité sur le trois puissances* nel 1842, è un diritto naturale «primitivo», «anteriore ad ogni istituzione civile», di cui sono dotati anche i genitori non

---

sperpero e all'imprevidenza quasi antropologica dell'operaio questa difficoltà, è quest'ultima spiegazione a prevalere nella parte dell'opera dedicata alla moralità operaia. È una duplicità che permane, come testimonia questo passaggio: «non c'è risparmio, e di conseguenza nessun miglioramento possibile, se non per la famiglia il cui salario è superiore alla media, supponendo, inoltre, che non abbia persone a carico, che non sia disoccupata, che sia parsimoniosa, ordinata, sobria, e che tutti i suoi membri stiano bene». Cfr. L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, Vol. I, pp. 307-308.

<sup>1182</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2486.

<sup>1183</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2486. Questo significa, ad esempio, che se l'articolo 7 della proposta presentata stabilisce che i bambini non possono lavorare più di otto ore, un'ordinanza può «modificare il rigore» di quel principio e ridurle sette, mentre non è consentito aumentarle. Lo scontro tra sostenitori di una legge nazionale o di ordinanze territoriali occupa la prima fase del dibattito parlamentare, relativo all'opportunità di un intervento sulla questione. Sul tema cfr. F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., pp. 95-96.

<sup>1184</sup> *Code Civil des Français*, 1804, art. 373: «Le père seul exerce cette autorité durant le mariage», alla madre spetta solo il rispetto dei figli dal punto di vista della legge. Vale la pena notare che nella sezione successiva a quella dedicata al potere paterno, relativa alla tutela della minorità (fino al compimento dei 21 anni) il codice prevede con l'art. 391 che, in caso di dissoluzione del matrimonio per morte del padre, questi possa «nominare un tutore speciale per la madre superstite e tutrice, senza il cui consiglio ella non può compiere alcun atto relativo alla tutela. Se il padre specifica gli atti per i quali il consiglio deve essere nominato, il tutore è autorizzato a fare gli altri senza la sua assistenza». Per un'analisi di questi articoli cfr. J. Melcare-Zachara, *La puissance paternelle au XIXe siècle (1804-1889)*, cit.

sposati che abbiano riconosciuto i figli, senza che questi possano tuttavia godere delle prerogative che, nel caso francese, sono definite dalla specifica rubrica del Codice Civile<sup>1185</sup>. Il concetto di potere paterno è quello di derivazione lockeiana già analizzato, in base al quale i genitori hanno il compito di educare i figli, di fornire loro i mezzi per comprendere la legge di natura, di renderli progressivamente virili cittadini, un potere *alterato*, con le parole di Tocqueville, sintomo della moderna organizzazione della società. L'azione del padre di famiglia è legittimata dal principio in base al quale «fino a quando i padri e le madri, trovando i loro figli dotati di ragione sufficiente per permettere loro di godere dei primi frutti della vita civile, li emancipano, hanno il diritto di tenerli in assoluta subordinazione»<sup>1186</sup>. Non è un caso che Chardon, nell'analizzare limiti e diritti della potenza paterna, faccia l'esempio della legge del 22 marzo 1841 sul lavoro minorile nelle manifatture, dedicandovi un paragrafo del suo *Traité*: chi si oppone alla legge sostiene, erroneamente, che essa intacchi il potere di assoluta subordinazione dei figli ai genitori, e che quindi sia in contrasto anche con gli articoli 372 e 374 del codice, in base ai quali «[il figlio] rimane sotto la loro autorità fino alla sua maggiore età o all'emancipazione. [...] Un bambino non può lasciare la casa paterna senza il permesso del padre, tranne che per l'arruolamento volontario, dopo i diciotto anni di età».

L'opinione di Chardon sul dibattito relativo all'autorità paterna nel contesto della legge è basata sulle sedute della camera, compresa quella del 21 dicembre in cui interviene Beaumont, che però non viene mai citato. Obiettivo di Chardon è mostrare l'infondatezza delle preoccupazioni di chi sostiene che «il lavoro dei bambini nei laboratori di fabbrica non deve essere organizzato da disposizioni legislative», perché «sarebbe una violazione dell'autorità paterna e distruggerebbe persino i legami familiari del tutto», che la legge possa «ferire la libertà individuale, quella del padre di famiglia, superare i limiti del potere della Società», o che l'estensione al principio della legge nei piccoli centri – in cui il lavoro infantile viene svolto in casa – farà entrare l'autorità pubblica direttamente nella «camera del padre»<sup>1187</sup>. Dopo aver descritto il contenuto degli articoli, Chardon stabilisce che non c'è margine di violazione dell'autorità paterna da parte della legge, perché sono i genitori stessi, e in particolare i padri, a contravvenire ai doveri che definiscono la loro autorità nel momento in cui ne abusano; così si esprime ad esempio Corne, a cui Beaumont si richiama: «quando il padre di famiglia comprende e rispetta la sua missione; quando veglia sul corpo fragile e sull'anima ingenua del suo bambino come una seconda provvidenza, è nella

---

<sup>1185</sup> O. J. Chardon, *Traité des trois puissances, maritale, paternelle et tutélaire. Tome second, comprenant la puissance paternelle*, Cotillon, Paris, 1843, p. 2, §4.

<sup>1186</sup> O. J. Chardon, *Traité des trois puissances, maritale, paternelle et tutélaire. Tome second, comprenant la puissance paternelle*, Cotillon, Paris, 1843, p. 7, §18.

<sup>1187</sup> Consiglio Generale delle Ardenne, citato in L. Guéneau, *La législation restrictive du travail des enfants*, in *Revue d'Histoire économique et sociale*, 1927, p. 444. Taillandier, *Moniteur Universel*, 23 dicembre 1840, p. 2494. Ma cfr. Anche Pellegrino Rossi in *Journal des débats*, 5 marzo 1840 e Barbet, *Moniteur Universel*, 16 giugno 1839, p. 990 e 991. Martin, *ibidem*.

pienezza del suo diritto, perché è nella piena santità del suo dovere. Ma se, stupefatto dall'ignoranza o dalla miseria, trascura le cure dovute alla debolezza di un'età così tenera [...] allora si è spogliato del potere che gli era stato affidato per qualsiasi altro scopo, e la società ha il diritto di dirgli: questo bambino non ha più un padre; sono io che lo proteggerò»<sup>1188</sup>. Non è lo Stato a violare la libertà del padre, ma il padre stesso a venire meno ai doveri propri della paternità come diritto naturale primitivo, precedente ad ogni codificazione giuridica; alla base di questa differenziazione si riconosce uno dei principali nuclei del dibattito sull'autorità paterna, vale a dire la necessità, avvertita da giuristi e filantropi, di dare il via alla scrittura un *corpus* di norme in grado di contenere gli effetti degli articoli del Codice civile sull'autorità paterna – la stessa che muove i fondatori delle case-rifugio negli Stati Uniti, che si fondano su principi simili<sup>1189</sup>. Si tratta, in altre parole, di riconoscere in questo dibattito non solo la nascita del diritto del lavoro, ma la prima forma di tutela minorile, l'istituzione del diritto del bambino come limite dell'autorità paterna e, in questo caso, della libertà d'industria: è, allo stesso tempo, l'ennesimo tassello nello smantellamento dell'autorità del padre-magistrato e il primo passo di un percorso che, con il passaggio dalla magistratura paterna a quella giudiziaria e con la progressiva intromissione dei poteri pubblici nella sfera privata, si conclude con la legge del 24 luglio 1889 che segna la decadenza della *puissance paternelle*<sup>1190</sup>.

Beaumont ammette l'importanza del tema senza approfondirlo: «non arretro di fronte alle obiezioni tratte dall'autorità paterna e dalla libertà dell'industria. L'onorevole preopinante a cui succedo a questa tribuna [Corne] ha dissipato tutte le obiezioni presentabili a questo riguardo»<sup>1191</sup>. Il giudizio sul parere presentato da Corne è in realtà funzionale a mettere momentaneamente da parte il tema dell'autorità paterna per dedicarsi alla questione dell'organizzazione industriale del lavoro e degli ostacoli all'accumulazione del profitto che nascerebbero con l'introduzione della legge per come è formulata. Tra questi ostacoli, però, ce n'è uno che riguarda nello specifico la famiglia operaia e chiama in causa la connessione tra autorità paterna e diritto del bambino: convinto che sia «un grande male per il bambino lavorare troppo, ma è un male maggiore non

---

<sup>1188</sup> Corne, *Moniteur Universel*, 22 dicembre 1840, p. 2485, corsivi miei, ma cfr. anche Cunin-Gridaine, *Moniteur Universel*, 12 gennaio 1841, p. 84: «il potere paterno non è il diritto brutale di sfruttare la forza dell'infanzia, di paralizzare lo sviluppo delle sue facoltà, di vendere la sua salute e la sua vita. Il potere paterno è il diritto di beneficiare, non di abusare».

<sup>1189</sup> V. Guillemot-Treffainguay, *La protection de l'enfant contre ses parents: (1804-1958)*, cit., p. 123: «il regolamento ha un impatto indiretto sul potere paterno poiché, limitando il tempo di lavoro del bambino, non permette più al padre di disporre del bambino».

<sup>1190</sup> Sul tema è fondamentale il contributo, già citato, di Vanessa Guillemot-Treffainguay che segue questo percorso fino alla seconda metà del Novecento. Cfr. *ibi*, p. 119: «Attraverso la protezione del bambino, tutta una concezione della società e della famiglia tende ad essere messa in discussione. L'autorità paterna è stata gradualmente considerata come un diritto e un dovere dei genitori nei confronti dei loro figli. Lo Stato vide questo come un'opportunità per affermare gradualmente la sua posizione, ma non accettò di interferire più del necessario nella casa paterna, che rimase, secondo l'ideologia dei redattori del Codice Civile, un'unità inviolabile e sacra».

<sup>1191</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2486.

lavorare affatto», Beaumont si chiede più volte se non sia meglio per il bambino stare in fabbrica piuttosto che in strada e se per lui non rappresenti «un grande dispiacere essere privato delle risorse del suo lavoro»<sup>1192</sup>. Nelle battute finali, la questione ricompare sotto mentite spoglie, quando Beaumont insiste sulla necessità di occuparsi «dello sviluppo fisico e morale del bambino prima che entri in fabbrica», di proteggere «non l'operaio, ma l'uomo»; si tratta, in altre parole, di potenziare tutte le istituzioni che formano «una catena ininterrotta» per mezzo della quale il bambino è condotto «dall'asilo alla fabbrica» e di segnare una linea netta – tra i dieci e i dodici anni di età – tra il bambino e l'operaio<sup>1193</sup>.

La legge istituisce l'obbligo di istruzione primaria obbligatoria (art. 8 c. 3) anche se «non come un vero diritto all'istruzione per il bambino, ma come la necessità di formare un buon lavoratore»<sup>1194</sup>: in questo modo le necessità economiche familiari e industriali non vengono intaccate e il bambino operaio viene disciplinato al suo destino sociale per mezzo «di un “diritto di tutela” specificamente legato alla sua condizione di salariato». Una condizione che ci si limita a preparare fornendo una parvenza di educazione morale ai bambini e di sostegno ai genitori operai, altrimenti «costretti per necessità a lasciare i loro sfortunati figli sulla strada pubblica»: come osservato da Procacci sulla scorta di Perrot, si tratta di una nuova «politica della famiglia», in cui scuole e asili affiancano la famiglia nella sua funzione di «perno della lotta contro i pericoli della strada» e nella valorizzazione sociale dell'infanzia<sup>1195</sup>. La proposta di Beaumont muove dall'idea che incentivare l'azione sul bambino prima che diventi operaio consenta di modificare i termini della legge e di impedire che questo «primo atto di regolamentazione dell'industria, che per muoversi ha bisogno di libertà» inneschi una reazione a catena – vale a dire una lista, potenzialmente infinita, di rivendicazioni di *diritti* da parte dei salariati, che finirebbe per intaccare la libertà industriale<sup>1196</sup>.

Dopo anni passati a descrivere i drammi della schiavitù e della miseria, ma anche gli effetti negativi dell'industrializzazione crescente e della dinamica pervasiva dell'interesse che piega il cuore alla freddezza della ragione, Beaumont sembra cambiare registro: il rispetto della libertà industriale e dei principi dell'economia politica, in base ai quali «è solitamente l'ultima ora di lavoro dell'operaio che fa tutto il profitto del manifattore» e «il fabbricante può dedicare alle spese produttive solo una somma determinata» che non può aumentare in nessun caso, è tale da fargli mettere in discussione le forme di *police* interne ed esterne alle fabbriche, perfino quelle che inciderebbero sul *mélange des sexes* negli atelier da cui dipende, per ammissione dello stesso

---

<sup>1192</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, pp. 2486 e 2847.

<sup>1193</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, pp. 2487 e 2488.

<sup>1194</sup> V. Guillemot-Treffainguay, *La protection de l'enfant contre ses parents: (1804-1958)*, cit., p. 124.

<sup>1195</sup> F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., p. 97; G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2487; G. Procacci, *Gouverner la misère*, cit., p. 243.

<sup>1196</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2487.

Beaumont, la degenerazione dei costumi<sup>1197</sup>. Tanto attento al matrimonio e ai suoi effetti morali in *Marie*, lettore scrupoloso del *tableau* di Villermé per il quale l'istituzione familiare nel contesto operaio è un centro di imputazione delle statistiche e delle riforme, tanto vicino a Tocqueville, che declina una parte significativa del discorso sulle classi operaie e il pauperismo sul *coté* morale, Beaumont si concentra su quello economico, spingendosi agli estremi del liberalismo classicamente inteso, interrogando i limiti dell'intervento politico, e valutandone l'impatto sul fragile equilibrio tra libertà e diritti. Allo stesso tempo, come molti altri, entrambi guardano alla famiglia operaia come spazio in cui una forzatura dell'equilibrio, per quanto minima, è legittima oltre che necessaria: pur condividendo i timori di Tocqueville per l'ampliamento di un tessuto di istituzioni che rischiano di tradurre il *soccorso* in *sistema*, e – pur opponendosi all'ipotesi di una legge per i poveri e di una legge per il lavoro minorile sul modello di quelle inglesi, poiché incide sulla ricchezza delle nazioni e sulla loro capacità di competere nel mercato mondiale –, agli occhi di Beaumont la miseria, morale oltre che economica, deve essere contenuta da una rete di aiuti in grado di disciplinare i bambini della classe operaia alla loro destinazione sociale, contenendo gli effetti di demoralizzazione di quest'ultima senza interferire nel contratto di lavoro e nei margini di accumulazione di profitto della classe padronale.

Chiamato a dibattere del «fenomeno più grave della nostra epoca», Beaumont dice di trovarsi di fronte ad una questione allo stesso tempo politica e sociale, ad una rivoluzione che ha modificato profondamente la condizione di tre quarti della popolazione facendola progredire, anche se in modo incerto: la famiglia operaia è l'esito di questa rivoluzione profonda, il suo simbolo, proprio nella misura in cui la regolazione dei suoi squilibri interni consente di creare buoni costumi che rendono i guadagni del lavoro – di cui Beaumont riconosce l'insufficienza – effettivi<sup>1198</sup>. Anche

---

<sup>1197</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, pp. 2486 - 2488; l'argomento dell'«ultima ora» lavorativa come fonte unica del plusvalore per il fabbricante, come farà notare Karl Marx ne *Il Capitale*, cit., pp. 326-333, è formulato da quel Nassau Senior con cui Tocqueville e Beaumont hanno contatti ripetuti e costanti: formulata nel 1836, la teoria di Senior è un'argine alle rivendicazioni operaie inglesi per la giornata lavorativa di 10 ore tra il 1836 e il 1848. Le argomentazioni a sostegno di questa teoria sono le medesime utilizzate da Beaumont in questo discorso e nei seguenti. Sul *mélange* G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2487: «Ecco allora il governo responsabile del mantenimento dei buoni costumi. Una delle cause dell'immoralità nell'industria manifatturiera è la mescolanza dei sessi. Il governo fermerà questa mescolanza? Potrebbe fare bene; ma comprendete tutto quello che c'è di grave nell'esercizio di questa *police*? Quale regolamento non farà in nome dei costumi?». La necessità di regolamenti di *police* su questo tema, invece, è ammessa e sostenuta da Villermé nelle conclusioni del suo *Tableau*, p. 355. Sulla *police*, intesa come *polizeivissenschaft* che poco ha a che fare con la polizia, ma che riguarda piuttosto la «pratica amministrativa [...] praticata e istituzionalizzata» attraverso regolamenti e ordinanze che soprattutto in Francia riguardano «l'istruzione dei bambini e dei giovani», la loro professionalizzazione, la gestione di sovvenzione a poveri e invalidi, con l'obiettivo di «impiegare ogni strumento necessario e sufficiente affinché l'attività dell'uomo si integri effettivamente nello stato e nello sviluppo della società» cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio e popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2010, in particolare le pp. 231-234 da cui sono tratte le citazioni, e pp. 235-242, in particolare p. 237 dove si trova la definizione generale di polizia: «è l'insieme delle tecniche, degli interventi e dei mezzi che assicurano che il vivere, il fare più che semplicemente vivere, cioè il coesistere, il comunicare, saranno realmente controvertibili in forze di stato, cioè saranno effettivamente utili alla costituzione e all'incremento delle forze dello stato».

<sup>1198</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2488.

se, sin dal 1833, la sua analisi di matrimonio, condizione femminile, schiavitù e questione irlandese è improntata, rispettivamente, all'affermazione della differenza sessuale, all'elogio di una libertà concessa dall'alto e articolata da proprietà, famiglia e lavoro e alla conservazione di una relazione imperiale funzionale all'affermazione della democrazia nel mondo anglosassone, è lo stesso Beaumont a riconoscere «la crudeltà» che traspare dalle sue affermazioni se confrontate con quelle di chi l'ha preceduto alla tribuna<sup>1199</sup>. Nel monito «amministrate meno, governerete meglio», con cui conclude il suo intervento, Beaumont riunisce tanto la linea di continuità, tutta *americana*, che percorre la sua opera, quanto la discontinuità dal punto di vista della postura assunta, una duplicità, questa, che l'economista Victor Mataja nel 1895 riassumerà definendo Beaumont «il principale rappresentante dell'opposizione dissimulata»<sup>1200</sup>.

### § 3.2. L'organizzazione del lavoro.

Beaumont non interviene nella questione operaia solo nel caso del dibattito sulla legge per la regolamentazione del lavoro minorile: proprio la promulgazione della legge mostra quanto fossero motivati i timori da lui espressi in quella sede sull'apertura di una fase di rivendicazioni operaie, di centralizzazione e di contestazione dell'autorità paterna. Tra il 1843 e il 1845, mentre Tocqueville è impegnato prevalentemente nella questione della schiavitù nelle colonie e nella campagna contro le ruote degli esposti, Beaumont torna a più riprese a discutere gli effetti del primo intervento dello Stato nel rapporto di lavoro, prima con una serie di lettere pubblicate sul *Siècle* tra il dicembre 1843 e il gennaio 1844, poi con la partecipazione alla discussione, nel contesto dell'Académie, su due saggi sull'organizzazione del lavoro pubblicati in quegli anni, quello di Du Puynode e quello di Morin. Ad essere altrettanto rilevante, però, è la lettera e la sovvenzione di 30 franchi all'attivista per la classe operaia e i diritti delle donne di origini peruviane Flora Tristan, dal 1843 impegnata nella raccolta di sovvenzioni per il suo progetto di *unione operaia*, vale a dire la costituzione di una sorta di cassa mutua a cui uomini e donne della classe operaia contribuirebbero per costruire scuole per i loro figli e i cosiddetti *palais*, sul modello dei falansteri di Charles Fourier. Con le sue parole, Tristan vuole «un'unione generale tra i lavoratori e le lavoratrici, senza distinzione di mestiere, che vivono nello stesso regno; un'unione

---

<sup>1199</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 22/12/1840, p. 2488 e 2487.

<sup>1200</sup> V. Mataja, *Les origines de la protection ouvrière en France*, in *Revue d'économie politique*, Vol. 9, 6/1895, pp. 529-547. Vale la pena osservare che l'intervento di Beaumont non passa inosservato nel contesto operaio e socialista: *La phalange*, giornale fourierista fondato da Considerant, apre il numero del 23 dicembre con un resoconto critico del dibattito parlamentare del 21 e attacca «la tesi sorprendente» di Beaumont, in base alla quale «la sorte dei lavoratori non dipende dalle condizioni organiche del lavoro», in *La Phalange*, 23 dicembre 1840, in *La phalange* (a cura di C. Fourier), Vol. III, Paris, p. 828.

che avrebbe come scopo di COSTTUIRE LA CLASSE LAVORATRICE e di innalzare diversi stabilimenti (Palais de l'UNION OUVRIERE); equamente distribuiti in tutta la Francia»<sup>1201</sup>.

È necessario guardare alle lettere al *Siècle* per comprendere il contesto in cui collocare la sorprendente adesione di Beaumont a un programma i cui principi suonano lontani da quelli espressi appena tre anni prima. Le dieci lettere inviate al *Siècle* toccano le principali questioni all'ordine del giorno della Camera dei deputati alla fine del 1843, che Beaumont riassume e discute inserendo alcuni passaggi del dibattito parlamentare nel quadro complesso della politica di governo, confrontata con i principi che dovrebbero guidarla. Il tema centrale delle lettere è la necessità di riportare al centro del dibattito pubblico le questioni politiche, considerate ormai risolte e irrilevanti e sostituite da quelle materiali, un'analisi che anticipa in parte le considerazioni che domineranno i discorsi parlamentari di Tocqueville sulla rivoluzione sociale e la corruzione dei costumi a ridosso del Quarantotto. Questa sostituzione è il sintomo, secondo Beaumont, della progressiva marginalizzazione della libertà – «la grande, l'eterna questione, in quanto esiste a condizione di essere eternamente difesa e si conserva a condizione di essere eternamente difesa» – resa possibile proprio dall'introduzione all'ordine del giorno degli interessi materiali, presentati come se fossero privi di incidenza sulla libertà. Una strategia che consente di occuparsi di «strade, ponti, canali e ferrovie» piuttosto che della libertà, sostenendo che non esistono questioni politiche, e che tutto quanto ha a che fare con il miglioramento della condizione materiale delle nazioni non ha rilevanza politica<sup>1202</sup>. Scegliere di affidare i lavori pubblici al potere centrale o alle associazioni di interesse, di finanziarli con le imposte o con capitali volontari è ciò che distingue, per Beaumont, i governi assoluti dai governi liberi<sup>1203</sup>; solo in questi ultimi esiste

---

<sup>1201</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., pp. 5-6. Una traduzione italiana parziale dell'*Unione operaia* si trova in F. Tristan, *Scusate lo stile scucito. Lettere, scritti e diari (1835-1844)*, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2004. Si fa riferimento all'edizione francese, perché completa anche degli stralci della lettera di Beaumont, assenti nella suddetta traduzione italiana, ma si segnalano, ove possibile, i riferimenti all'edizione italiana tra parentesi e preceduti da ed. it; nel caso di questa citazione pp. 114-115.

<sup>1202</sup> G. de. Beaumont, *Lettre III*, 19/12/1843, p. 1. Ma la libertà come conquista rivoluzionaria da preservare e riaffermare è, a ben guardare, il tema centrale delle dieci lettere. Cfr. ad esempio *Lettre V*, 28/12/1843, p. 1: «È un grande errore per un popolo credere di aver fatto tutto per la sua libertà quando ha ottenuto il principio che la consacra. La conquista in linea di principio è grande, senza dubbio; non è abbastanza. C'è né una seconda, forse più difficile da ottenere, e senza la quale la prima non è nulla: è la garanzia del principio. Il principio si vince nelle rivoluzioni. Le garanzie si stabiliscono nelle culture pacifiche dei governi costituzionali, e questa non è una lotta secondaria: è, al contrario, quanto di più elevato e di più serio ci sia serio nelle lotte per il potere e la libertà. La questione è se i diritti sanciti dalle libertà riconosciute saranno effettivi o sterili. È dunque operando soprattutto per dare ad ogni diritto la garanzia che gli è propria che l'opposizione costituzionale riuscirà a restituire ai principi del 1789 e del 1830 tutto il loro potere. Di tutti questi principi di libertà, il primo senza dubbio è quello che dà al Paese una rappresentanza nazionale e che pone il governo sovrano nella maggioranza del campo elettivo. Da questo principio ne segue un altro non meno fondamentale: quello del predominio della volontà parlamentare in caso di conflitto tra i poteri costituzionali. [...] uno di questi poteri deve prevalere e l'altro cedere. Chi vincerà? chi si arrenderà? Potere esecutivo o potere parlamentare che deriva dalla rappresentanza nazionale? [...] il buon senso l'aveva detto prima del trionfo del popolo: perché il parlamento è il paese». Ma anche *Lettre VIII*, prima parte, 8/01/1844: «la libertà, per sé stessa, è un bene infinito e il primo tra tutti».

<sup>1203</sup> Si tratta di una connessione che Tocqueville espone, con preoccupazione, nelle pagine conclusive della seconda *Democrazia*, DA 726: «La nazione a mano a mano che diventa più industriale, sente un bisogno maggiore di strade,



una maggioranza indipendente da interessi particolari, in grado di rendere esecutiva la volontà popolare e piegare il potere agli interessi del paese – un *potere* che Beaumont fa corrispondere alla cerchia di Guizot, relatore di una legge sulle ferrovie nel 1842 e attaccato duramente da Beaumont in un pamphlet del 1843 dal titolo *De l'intervention du pouvoir dans les élections* per aver «elevato un mezzo di frode fino all'altezza di un processo legittimo di governo»<sup>1204</sup>.

Nella seconda parte dell'ottava lettera, esplicitamente dedicata alle riforme che solo una maggioranza indipendente potrebbe fare, i termini e le argomentazioni usate da Beaumont sono i medesimi di tre anni prima. Anche in questo caso, la non interferenza con l'organizzazione del lavoro imposta dalla scienza industriale obbliga il governo a distinguere il bene e il male prodotti dall'industria, il «libero sviluppo» di quest'ultima dalla vita dell'operaio, per occuparsi solo di quest'ultimo: «[il governo] non deve organizzare il lavoro, ma proteggere con tutti i suoi sforzi il lavoratore, la cui opera è importante per tutti; deve proteggere la sua intelligenza, che una vita troppo materiale spegne; la sua forza fisica, che un lavoro prematuro riduce; gli accidenti della sua vita, contro i quali gli è impossibile difendersi a causa della sua condizione dura; *c'è tutto un ordine di istituzioni da stabilire in questo senso*»<sup>1205</sup>.

L'elenco delle istituzioni è affidato alla lettera successiva, la penultima della serie, pubblicata l'11 di gennaio, e l'infante torna ad essere oggetto di un intervento non rinviabile, per mezzo del quale lo Stato assume il ruolo di difensore del bambino da «tutti i vizi, tutti i crimini che insegna la pigrizia». Si tratta di arginare gli effetti morali della scienza industriale, che contagiano tutta la nazione, senza mai metterne in discussione i principi ma garantendo piuttosto la riproduzione di questi ultimi, per mezzo delle sale d'asilo, di «una legge che lo protegge dal lavoro prematuro» e di «una scuola gratuita», tre condizioni che la Francia possiede «*en germe*» e che devono diffondersi e diventare «un istituto generale», creando la «prima previdenza della famiglia povera». Nella famiglia operaia, la suddivisione tra lavoro produttivo e riproduttivo viene meno a causa di

---

canali, porti e altri lavori di natura semipubblica, che facilitano l'aumento della ricchezza; nel tempo stesso, a mano a mano che essa diviene più democratica, i privati trovano maggiore difficoltà e lo stato trova maggior facilità a eseguire simili lavori. Non temo di affermare che tutti i sovrani del nostro tempo tendono manifestamente a incaricarsi essi soli dell'esecuzione di simili imprese; con la qual cosa tengono le popolazioni in una dipendenza sempre più stretta».

<sup>1204</sup> *Lettre III*, 19/12/1843; Idem, *De l'intervention du pouvoir dans les élections*, Pauline, Paris, 1843, pp. 28-29. Vale la pena ricordare che ne *Le lotte di classe in Francia*, Karl Marx inserisce proprio la costruzione delle ferrovie nell'elenco delle operazioni speculative del governo francese: «al pari delle spese pubbliche in generale e dei prestiti dello Stato, la classe dominante sfruttava le *costruzioni ferroviarie*. Le camere addossavano allo Stato i carichi principali e assicuravano la manna dorata all'aristocrazia finanziaria speculatrice. [...] tutti quanto i membri della maggioranza, compresa una parte dei ministri, partecipavano come azionisti a quelle medesime costruzioni ferroviarie che essi facevano poi, come legislatori, eseguire a spese dello Stato», in K. Marx, *Le lotte di classe in Francia* (1850), Editori Riuniti, Roma, 1973, p. 95.

<sup>1205</sup> *Lettre VIII*, seconda parte, 10/01/1844, p. 1, corsivi miei. Questi passaggi della lettera di Beaumont sono sottoposti a una dura critica da *L'écho de la fabrique* del 15 febbraio 1844, che curiosamente si pare con un lungo articolo di critica all'*Union* di Tristan, definita come un'utopia irrealizzabile - soprattutto per quanto concerne l'elezione di un rappresentante unico per la classe operaia - e una brutta delle proposte fourieriste, in particolare dei falansteri.

trasformazione della casa – che non si può ostacolare, a meno di sostituire i bambini e le donne impiegate nelle industrie con uomini adulti, riducendo drasticamente il margine di profitto degli industriali – completamente sussunta all'interno del tessuto produttivo, al punto da richiedere la creazione di istituzioni esterne generalizzate che svolgano i compiti dei genitori. La nona lettera, quindi, è una perorazione della legge del 22 marzo 1841, che da questo momento diventa una costante: Beaumont attenua l'insistenza sugli aspetti critici che aveva sottolineato nel discorso del dicembre 1840 per focalizzarsi, invece, su quelli che devono essere potenziati. Con l'obiettivo di sostenere la sua posizione, Beaumont si spinge a sostenere che «la società» deve alle classi laboriose l'istituzione delle sale d'asilo e un'istruzione primaria che, anche se «non deve essere estesa [...] bisogna che non sia illusoria» e dia effettivamente dei risultati<sup>1206</sup>. Si tratta, specifica Beaumont, di introdurre un «antidoto necessario alla vita dell'atelier che attacca alla sua fonte l'intelligenza dell'uomo e lo abbruttisce! Non si tratta di *carità*, ma di *previdenza sociale*» che richiede anche l'aumento dei salari degli insegnanti, una misura che «sarà proposta immediatamente da un governo che vuole davvero il benessere morale della classe operaia»<sup>1207</sup>. Una volta cresciuto, il bambino «è uomo, vale a dire operaio», e deve poter contare sulla rete di istituzioni di debito e risparmio – monti di pietà, casse di risparmio, medici gratuiti ma anche un'attenzione specifica della giustizia civile e penale per le classi operaie, tema su cui Beaumont interviene lungamente nelle sedute dell'Académie del 1847 – che tutelino il suo futuro anche dopo la leva militare, che spesso lo riconsegna all'atelier dopo aver «spezzato la sua triste carriera, la sua professione, i suoi mezzi di esistenza» e lo destina ad una vita che assomiglia più a quella dello schiavo che non a quella dell'uomo libero<sup>1208</sup>.

### § 3.2.1 Eguaglianza dei sessi e unione operaia.

Dopo l'approvazione della legge sul lavoro minorile, quindi, Beaumont si fa portavoce di una posizione minoritaria all'interno del contesto dell'Académie e del gruppo parlamentare a cui lui e Tocqueville afferiscono, quella che poi convergerà nella cosiddetta *Jeune Gauche*, sostenendo la possibilità di intervento *indiretto* dello Stato nelle questioni sociali: «impossibile e disastroso» in alcune circostanze, «nessuno contesta il diritto del governo di intervenire indirettamente, per esempio, per creare sale d'asilo per i figli dei lavoratori, e fondi pensione per gli anziani»<sup>1209</sup>. È all'interno di questo contesto che deve essere collocato l'appoggio al progetto di *Unione Operaia*

<sup>1206</sup> *Lettre IX*, 11/01/1844, p. 1.

<sup>1207</sup> *Lettre IX*, 11/01/1844, p. 1, corsivi miei.

<sup>1208</sup> *Lettre IX*, 11/01/1844, p. 1, corsivi miei. Il commento alla relazione di Vivien sulla giustizia per gli indigenti di Beaumont si trova in Académie des sciences morales et politiques, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: compte rendu*, Seconda serie, Tomo II, Paris, 1847, pp. 463 e ss.

<sup>1209</sup> Académie des sciences morales et politiques, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: compte rendu*, Tomo 8, Paris, 1845, p. 193-194.

di Flora Tristan; vanno ricostruiti i motivi che spingono quest'ultima a rivolgersi al deputato, per poi delineare i principi di questo progetto, con particolare attenzione alla questione femminile che ne costituisce uno degli aspetti principali. Nella seconda edizione della sua *Union Ouvrière*, Tristan pubblica alcuni stralci delle lettere ricevute dai suoi sostenitori: tra questi, oltre a Beaumont, ci sono il direttore de *La Démocratie pacifique* Victor Considerant, il romanziere socialista Eugène Sue e Adolphe Blanqui<sup>1210</sup>. Tristan considera Beaumont un borghese illuminato, attento studioso della condizione operaia, e descrive l'Irlanda come «un atto di fede», un'opera la cui lettura gioca un ruolo significativo anche nella scelta di partire per le *Promenades dans Londres* e descrivere la miseria della popolazione operaia inglese. Non solo: il termine *unione* operaia richiama esplicitamente la prospettiva della rivoluzione pacifica irlandese di O'Connell, in cui Tristan riconosce, sulla scorta di Beaumont e della sua *Irlande*, citata ampiamente in nota, la soluzione migliore alla condizione di miseria che caratterizza la popolazione operaia<sup>1211</sup>. La vicenda dell'incontro tra Beaumont e Tristan si può ricostruire attraverso la già citata lettera e la nota, riportata in *Le tour de France: état actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel, matériel* (1844), sulla visita dell'autrice a casa Beaumont, il 5 aprile 1843 «sotto una pioggia battente»<sup>1212</sup>. A coloro che considera possibili interlocutori, Tristan invia una copia della sua *Unione* accompagnata dalla medesima lettera, che si apre con una richiesta di imparzialità di fronte al suo sesso: «Vi prego, signori, di leggere il mio piccolo libro con imparzialità. Non lasciatevi accecare da un pregiudizio assurdo e fatale. Che il mio essere donna non sia una ragione per rifiutare il mio lavoro. Ricordate che l'amore, l'intelligenza e la forza non hanno sesso. Quando leggete il libro dell'*UNION OUVRIERE*, non occupatevi di altro che dello studio del valore delle idee in esso contenute. Se pensate che siano buone, razionali e fattibili, mettetemi da parte

<sup>1210</sup> Le indicazioni di Tristan, quando riporta l'elenco dei suoi sostenitori, portano a credere che Blanqui sia Adolphe e non il rivoluzionario Auguste perché la dicitura che accompagna il cognome è «direttore dell'école du Commerce», dove Adolphe Blanqui insegna già dal 1825. In F. Tristan, *Union Ouvrière*, cit., p. XI. Cfr. anche M. Cross, *The letter in Flora Tristan's politics 1835–1844*, Palgrave, New York, 2004, p. 142-144.

<sup>1211</sup> F. Tristan a Olympe Chodźko, settembre-ottobre 1839, in S. Michaud *Flora Tristan: trente-cinq lettres*, in *International Review of Social History*, Vol. 24, 1/1979, pp. 80-125: p. 112, ma cfr. anche *ibid.*, p. 110. Eadem, *Union ouvrière*, cit., pp. 19-20n. Su O'Connell e l'aiuto dato da Beaumont a Flora Tristan in questo senso cfr. M. Cross, *The letter in Flora Tristan's politics*, cit., p. 143: «De Beaumont espresse il suo pieno sostegno al suo piano e le diede alcuni consigli finanziari sulla raccolta di fondi, oltre a fornirle alcuni chiarimenti sullo schema O'Connell su cui Tristan aveva basato le sue proposte». Questo il tenore dei commenti: «Alcuni sarebbero molto riluttanti a ricevere una ricompensa, per quanto legittima, per i loro sforzi; e la nostra società è tale che la voce dei difensori sarebbe meno potente se si pensasse che è un po' egoista. L'esempio di O'Connell non deve illuderci. Il vitalizio nazionale gli fu dato non tanto per aiutarlo a servire l'Irlanda quanto come ricompensa per averla servita, o piuttosto aveva questo doppio scopo. O'Connell aveva già reso per più di dieci anni il più grande servizio all'Irlanda che un uomo avesse mai reso al suo paese, quando il popolo irlandese lo onorò con un salario nazionale», in F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. XIII.

<sup>1212</sup> Flora Tristan, *Le tour de France état actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel, matériel*, Edition Tete de feuilles, Paris, 1973, p. 27: «Sono andata a casa di M. Gustave de Beaumont sotto la pioggia battente, l'ho aspettato per un'ora dal suo portiere, poi gli ho comunicato la decisione che avevo preso, che era ben detta. L'ha capito perfettamente, l'ha approvato, l'ha lodato». Cfr. anche M. Cross, *The letter in Flora Tristan's politics 1835–1844*, cit., p. 143.

completamente e fatele vostre»<sup>1213</sup>. Questa richiesta di imparzialità è coerente con il quadro complessivo della riflessione di Tristan: l'unione operaia è tale solo se coinvolge donne e uomini, tanto che l'autrice rivendica l'utilizzo del binomio *operai e operaie*, per rendere visibile l'oppressione, sostenuta dai «sapienti tra i sapienti», che da sempre colpisce «la *razza donna*», che aspetta il momento della sua rivoluzione come la «*razza proletaria*» nel 1789<sup>1214</sup>. La violenza nelle famiglie operaie si riverbera sulle donne, rese schiave dalla legge e dalla disparità salariale che le subordina ai mariti, una violenza che è al contempo politica e sociale, esito della decisione di lasciare le donne incolte e di destinarle ai lavori domestici – mentre i fratelli vanno a scuola e poi all'apprendistato – e a uno sfruttamento lavorativo che si basa sulla svalutazione economica, e che risponde, allo stesso tempo, alla necessità del salario femminile «per riuscire a far vivere tutta la famiglia»<sup>1215</sup>. Una descrizione che ricorda l'inizio di *Marie*, quando Beaumont ritrae l'infelicità, la solitudine e l'abbruttimento delle donne americane e che, quindi, l'autore potrebbe aver condiviso almeno in linea generale; è da escludere, invece, che concordasse con i tratti più radicali della proposta di Tristan, come l'accesso delle donne alla vita politica e un'eguaglianza sociale effettiva, a cui giungere per mezzo della cancellazione della *coverture* che le riduce a «*proprietà del marito*»<sup>1216</sup>.

L'argomentazione di Tristan fa leva sulla maternità come prerogativa e compito femminile, che però che richiede specifiche condizioni per essere svolto correttamente; se queste mancano, essa diventa strumento della riproduzione dei cattivi costumi operai. Per liberare la classe operaia dalla miseria e dalla fame è, quindi, necessario «*cominciare a educare le donne perché sono le donne ad avere il compito di educare i figli, maschi e femmine*»<sup>1217</sup>. L'educazione è, per Tristan, fonte dell'eguaglianza tra i sessi da cui deriverebbe la fine della violenza e del disprezzo dei mariti e la costituzione della famiglia come associazione tra eguali, in cui la donna – «*la socia, l'amica, la compagna dell'uomo*» – metterà a frutto la sua intelligenza «per tenere in ordine la vita domestica, con economia e buon senso», gli uomini smetteranno di «*distrarsi all'osteria*» e i coniugi saranno in grado di agire come genitori, di prendersi cura dei figli<sup>1218</sup>. L'idea che la famiglia debba essere il punto di partenza di rigenerazione dell'intera popolazione operaia, in grado di ridurre lo scarto che la separa dalla famiglia borghese, è in linea con alcune delle proposte di Beaumont, anche

<sup>1213</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. VI n.

<sup>1214</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., pp. 47-48 (ed. it. p. 122), corsivi nel testo. La costanza nell'utilizzo di questo binomio, insieme all'altro che unisce nella fratellanza dell'Unione non solo i fratelli, ma anche le sorelle, citate esplicitamente suggerisce che ci si trovi di fronte a una scelta dell'autrice, peraltro poco diffusa negli scritti che non hanno come oggetto specifico la condizione delle donne. Cfr. *ibi*, p. 43 (ed. it. p. 120); nel terzo capitolo, *Perché parlo delle donne*, Tristan scrive che «ne va dei vostri interessi materiali se capirete a fondo perché menziono sempre le donne designandole come *operaie o tutte*».

<sup>1215</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., pp. 53-59 (ed. it. pp. 125-128).

<sup>1216</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. 55 (ed. it. p. 127); sui diritti della donna *Ibi*, pp. 62 e ss (ed. it. p. 130).

<sup>1217</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., pp. 61-63 (ed. it. pp. 128 e 131), corsivi nel testo.

<sup>1218</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., pp. 65-66 (ed. it. pp. 133-134), corsivi nel testo

perché l'affermazione dell'eguaglianza tra i sessi rimane solcata da una differenza sessuale che attribuisce alla donna, anche a quella della classe operaia, una specifica funzione domestica, rispetto alla quale la partecipazione alla vita politica e sociale rimane sullo sfondo, accennata e mai più specificata. Il «principio dell'eguaglianza dell'uomo e della donna, [...] unico mezzo di costruire L'UNITÀ UMANA» consente di spostare l'attenzione dallo sfruttamento industriale alla famiglia e poi all'associazione operaia e alle sue istituzioni sociali (scuole e palazzi dell'Unione), lasciando il primo sullo sfondo<sup>1219</sup>.

Si ripropone il paradosso, segnalato da Joan Scott, tra eguaglianza, differenza e universalità dei diritti che caratterizza le rivendicazioni delle donne in questi anni, un paradosso che chiama in causa la maternità come fonte dei «diritti naturali della donna», il cui oblio e disprezzo «sono le uniche cause delle sventure del mondo», e il cui esercizio sereno e corretto è condizione di possibilità dell'Unione operaia: riconoscere alla donna i suoi diritti, fornirle un'istruzione analoga a quella degli uomini, «*pur se differenziata*», consente di liberarla «dall'ingiustizia e dalla tirannia dell'uomo» e di rigenerare i costumi operai, raggiungendo lo «*scopo della società [...] la felicità comune dell'uomo e della donna*»<sup>1220</sup>. Altrettanto *paradossale* è l'appoggio di Beaumont a questo programma: al netto dello scarto segnato dall'uso del termine “associazione” per definire la famiglia – che Beaumont rifiuta, insieme all'equivalenza tra «compagna» e «associata» – la proposta di un'istruzione eguale ma differente per le donne richiama gli aspetti positivi del modello americano<sup>1221</sup>. Queste considerazioni sulla questione femminile nell'*Union Ouvrière* consentono di affrontare le tematiche di natura generale che animano lo scritto di Tristan, quelle su cui Beaumont si esprime nella sua lettera. È la proposta generale a convincerlo: «sono davvero convinto [...] che ci sia molta verità nel vostro progetto, e il principio di una nuova istituzione che sarà molto benefica per le classi lavoratrici. [...] la creazione di un grande asilo, che si chiami palazzo o altro, per gli invalidi del lavoro e dell'industria, è un bel pensiero; [...] l'unione delle classi lavoratrici, tutte contribuenti a questo fine, è il mezzo migliore»<sup>1222</sup>. Troppo occupato dal suo lavoro – presumibilmente la preparazione del viaggio in Algeria del 1843 – per contribuire attivamente alla discussione sugli «ostacoli derivanti dall'autorità, i problemi legali, la difficoltà di raccogliere risorse, la difficoltà di utilizzarle e distribuirle», Beaumont suggerisce a Tristan, «migliore apostolo di queste idee», di continuare a sottoporle al dibattito in modo che penetrino

---

<sup>1219</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. 108 (ed. it p. 143).

<sup>1220</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. 70 (ed. it p. 138); i corsivi sono miei. Queste citazioni sono tratte dalla *Dichiarazione dei diritti della donna*, formulata da Tristan su modello della dichiarazione del 1789 e con chiaro riferimento all'opera di Olympe de Gouges, che chiude il terzo capitolo.

<sup>1221</sup> M 23n. Non è dato sapere se Beaumont sia intervenuto criticamente, nella sua lettera a Tristan, sulla questione dell'eguaglianza tra sessi: la lettera non viene pubblicata nella sua interezza e si può ipotizzare che l'autrice abbia scelto di pubblicarne solo i passaggi più positivi.

<sup>1222</sup> Beaumont in F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. XII.

«il sentimento pubblico»<sup>1223</sup>. Questo «pensiero che può essere modificato, limitato o esteso, e ricevere varie applicazioni che sarebbero da discutere», quindi, convince Beaumont perché vi riconosce le premesse per l'ampliamento di una pratica associativa che obbliga gli operai a responsabilizzarsi al risparmio e alla tutela reciproca, e probabilmente anche perché propone una soluzione *à la O'Connell*, pacifica e interna al quadro riformista, con l'obiettivo esplicito di contenere i processi rivoluzionari che attraversano la popolazione lavoratrice: Flora Tristan, infatti, rifiuta categoricamente le forme organizzative e le rivolte popolari esplose a Lione e a Parigi gli anni precedenti, a cui contrappone, appunto, l'unione operaia in quanto strumento di uscita dalla miseria e dalla fame, in cui essa vede la realizzazione del terzo principio rivoluzionario, la fraternità<sup>1224</sup>.

La scelta di Beaumont è sintomatica dell'importanza del dibattito sulla legge del 1841 per la sua riflessione: senza mai intendere l'organizzazione del lavoro come un compito del governo e senza mettere in discussione la libertà dell'industria, linfa vitale della concorrenza sul mercato mondiale, Beaumont attribuisce allo Stato il compito di incentivare la costituzione di associazioni autonome e istituti, finanche di *palazzini operai* per anziani, bambini, infermi, per mezzo dei quali la popolazione operaia sarà portata a migliorare la propria condizione morale e sociale, sviluppando lo spirito associativo<sup>1225</sup>. La questione femminile riveste un ruolo in questo contesto, poiché la famiglia operaia, a cui non è possibile applicare rigidamente il ragionamento che fa della separazione delle due sfere la condizione della loro relazione, non è un'anomalia ma la realtà di una porzione sempre maggiore di popolazione. Beaumont condivide l'immagine della famiglia operaia infelice, in cui entrambi i sessi sono messi al lavoro e privati della possibilità di adempiere

---

<sup>1223</sup> Beaumont in F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. XII-XIII.

<sup>1224</sup> F. Tristan, *Union ouvrière*, cit., p. 4 (ed. it. p. 113): «La vostra azione non è la rivolta armata, la rivolta sulla pubblica piazza, l'incendio doloso o il saccheggio - No; perché la distruzione, invece di porre rimedio ai vostri mali, non farebbe che peggiorarli. Le rivolte di Lione e di Parigi ne sono la prova; la vostra azione è legale, legittima e rivendicabile davanti a Dio e agli uomini: L'UNIONE UNIVERSALE DEGLI OPERAI E DELLE OPERAIE». Ma cfr. anche l'appello *Ai borghesi* nelle appendici del volume, p. 113: «In un'epoca di egoismo e cecità come quella in cui viviamo, quando si arriva a rivendicare diritti per la classe più numerosa, non si è mai troppo prudenti per proteggersi dalle calunnie e dagli attacchi violenti degli incompetenti o dei malvagi. - Ecco perché ho pensato che fosse saggio e prudente dire qualche parola qui alle persone dell'ufficio - voglio che sappiano che non sono una rivoluzionaria, un'anarchica, una persona assetata di sangue. (Risparmierò ai miei lettori la sfilza di epiteti più o meno spaventosi che alcuni borghesi hanno la ridicola abitudine di usare in tali circostanze)». Nelle prime pagine dell'*Union* Tristan ricorre proprio a Beaumont e alla definizione di associazione da lui fornita nell'*Irlande* per spiegare la configurazione generale dell'Unione - «un governo nel governo: un'autorità giovane e robusta, nata in mezzo a un'autorità vecchia, moribonda e decrepita» - e la sua azione - «fonda scuole, istituzioni caritatevoli, riscuote tasse per il loro sostegno, protegge il commercio, assiste l'industria, e fa mille altri atti». Anche se il richiamo a O'Connell può spiegare il nesso tra il piano nazionale e quello territoriale, non è chiaro in che modo questa prospettiva possa conciliarsi con il riferimento al concorso dei Consigli Municipali e Generali nella gestione pratica delle istituzioni di assistenza e al governo come agente di sorveglianza e responsabile dell'incoraggiamento nella fondazione di queste associazioni con cui Beaumont chiude la sua nona lettera al *Siècle*, 11/01/1844, p. 2: «è con lui [il governo] e sotto la sua alta direzione che si farà il bene [...]. Sarà lui ad aiutare la formazione tra tutti gli operai di queste associazioni mutue che costituiscono, di fatto, il loro appoggio più solido; lui stesso faciliterà queste associazioni di carità, le sole capaci di supplire a lui. Le asseconderà, le aiuterà con soccorsi finanziari, non ne dirigerà nessuna ma le sorveglierà tutte».

<sup>1225</sup> *Siècle*, 11/01/1844, p. 2.

ai compiti che definiscono il potere paterno e quello coniugale: la limitazione del primo per mezzo della legge sul lavoro dei bambini e la creazione di istituzioni di carità e di educazione per correggere la moralità della popolazione operaia sono necessarie per non intaccare la libertà industriale<sup>1226</sup>. Lo spostamento del focus dalla questione morale a quella economica, e quindi l'uso della seconda come ambito di riflessione indiretta sulla prima, consente a Beaumont di tenere sullo sfondo il rapporto tra morale e diritti, insieme al ruolo che le donne svolgono nel definirlo. Al netto delle differenze tra le proposte dei due autori intorno al dedalo di problemi che compone la questione sociale, bisogna rilevare il fatto che per entrambi la famiglia operaia è il simbolo di quella questione, poiché si impone nel dibattito pubblico e politico come ambito in cui il potere sociale è chiamato ad intervenire: le donne e le famiglie operaie, quindi, simboleggiano le tensioni che le trasformazioni industriali pongono all'annoso problema della libertà del singolo, della sua articolazione morale e dei suoi diritti nel confronto con il potere politico, le necessità del mercato e le riforme che rischiano di amplificare la scissione tra virtù e diritti invece di alimentare il legame sociale.

#### § 4. La svolta del Quarantotto.

Tra la prima e la seconda metà degli anni Quaranta, Beaumont e Tocqueville assistono all'accelerazione dei processi rivoluzionari, al farsi sociale della rivoluzione politica che dal 1789 scuote la Francia: quello che è stato fino a quel momento il «muro di cinta della società», la proprietà, è sotto assedio, mentre il governo nato dalla rivoluzione del luglio 1830 ha provocato l'«allanguidimento» della vita pubblica e svuotato il dibattito parlamentare. Incapace di intercettare le istanze della società, nello specifico quelle che da un secolo la spingono verso la democrazia, perché restio ad accettare l'eguaglianza come movimento progressivo e costituente del futuro, il principio capacitario guizotiano che avrebbe dovuto garantire il costante incontro tra governo e società fallisce e lascia campo libero alle rivendicazioni che fanno dall'eguaglianza materiale il correlato di quella politica<sup>1227</sup>. Tra il 1843 e gli ultimi giorni di gennaio del 1848 Tocqueville si trova costretto a spostare lo sguardo dal futuro «post-moderno» al presente, nello

---

<sup>1226</sup> Così L. Abensour, *Le féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, Plon, Paris, 1913, p. 147: «In questo periodo, altre donne organizzano asili e scuole materne; questi istituti, come si legge in un articolo della *Démocratie pacifique* (10 gennaio 1847), sono in effetti dovuti alle donne e alle sole donne. Fu la marchesa di Pastoret a prendere l'iniziativa. Fu aiutata da Mme Millet, che andò in Inghilterra per studiare il funzionamento delle camere d'asilo, che già esistevano in quel paese. Al suo ritorno, furono aperti in Francia i primi asili nido e le prime camere d'asilo».

<sup>1227</sup> *Della classe media e del popolo*, cit., pp. 247-248. Un resoconto dei momenti e dei motivi di scontro con Guizot e l'intero governo orleanista, che spaziano dalla questione algerina all'abolizione della schiavitù, alla polemica sulla libertà di insegnamento e sul ruolo della religione nell'educazione civile della società francese fino allo scontro sulla mancata attenzione posta al fermento socialista, si trova in U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, cit., da pp. 159 a 208 e da 210 a 232.

specifico alla crescente contrapposizione tra proprietari e proletari, con questi ultimi prossimi a presentarsi come un soggetto politico in grado di prendere il posto delle classi superiori che fino a quel momento hanno maldestramente guidato le rivoluzioni<sup>1228</sup>. Si tratta di un cambio di segno nel processo rivoluzionario, che ne stravolge i principi ostacolando la realizzazione della prospettiva caldeggiata da Tocqueville – quella di una democrazia in cui eguaglianza delle condizioni e libertà trovano la loro mediazione produttiva nella partecipazione associata dei singoli alla società. Tutti i temi trattati più o meno superficialmente nei primi anni Quaranta diventano il fulcro della riflessione e dell'attività politica di Tocqueville e Beaumont: la relazione tra proprietari e non, l'estensione del suffragio, considerata a lungo non immediatamente necessaria, il peso dell'intervento dello Stato e le configurazioni del legame sociale alla luce delle trasformazioni industriali si inseriscono in una cornice oramai rivoluzionaria, in cui la corruzione dei costumi sembra irrecuperabile<sup>1229</sup>.

La svolta del binomio 1847-1848 è evidente sia nella bozza di programma della *Jeune Gauche*, un testo rimasto inedito perché «l'idea di questa pubblicazione fu abbandonata» e reso noto poi con il titolo *Della classe media e del popolo*, sia nei celebri discorsi di Tocqueville, presentati alla Camera dei deputati e all'Académie e poi, dopo le giornate di giugno, all'assemblea nazionale, quando Tocqueville e Beaumont sono selezionati per il comitato di stesura della nuova Costituzione<sup>1230</sup>. Nella bozza del programma della *Jeune Gauche* si affrontano le questioni rimaste sullo sfondo negli scritti sulla questione sociale, in particolare quelle relative ai due fondamenti della virtù sociale americana, l'esercizio dei diritti politici e di proprietà, per mezzo dei quali la libertà si fa *pratica* sociale e politica. Due condizioni che non trovano corrispondenza in Francia, dove i criteri censitari di accesso al suffragio, suggellati dal motto «arricchitevi» pronunciato da Guizot, hanno ridotto il governo, con le parole di Marx, ad «una società per azioni per lo sfruttamento della ricchezza nazionale francese»<sup>1231</sup>. Sulla soglia del Quarantotto, la contraddittorietà tra la «fissazione

---

<sup>1228</sup> N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, p. 92; U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, cit., pp. 211-212, 215, 218-221.

<sup>1229</sup> A una pagina dei suoi *Ricordi*, Tocqueville affida una sintesi efficace della situazione: «da rivoluzione industriale che da trent'anni aveva fatto di Parigi la prima città industriale di Francia ed aveva attirato fra le sue mura tutto un nuovo popolo d'operai al quale i lavori delle fortificazioni avevano aggiunto un altro popolo di coltivatori, che ora si trovavano senza lavoro; la bramosia dei godimenti materiali, che sotto lo stimolo del governo stesso eccitava sempre più tale moltitudine; il malessere democratico dell'invidia che sordamente la tormentava; le teorie economiche e politiche, che cominciavano a penetrare e che tendevano a farle credere che le miserie umane siano opera delle leggi e non della provvidenza, e che si sarebbe potuta sopprimere la povertà cambiando le assisi sociali; il disprezzo in cui era caduta la classe che governava e soprattutto gli uomini che la capeggiavano, [...]; la centralizzazione [...]; infine la mobilità di tutte le cose: istituzioni, idee, costumi ed uomini in una società mobile, che è stata scossa da sette grandi rivoluzioni in meno di sessanta anni», A. de Tocqueville, *Ricordi*, cit., p. 352.

<sup>1230</sup> *Ricordi*, cit., p. 306: «Molti parlamentari amici miei si erano riuniti nel mese di ottobre 1847 allo scopo d'intendersi circa la condotta da tenere nella prossima sessione legislativa: si convenne che noi avremmo pubblicato un programma sotto forma di manifesto ed io fui incaricato di questo lavoro».

<sup>1231</sup> K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 95. La frase di Guizot è passata alla storia ma in versione differenti. Il giudizio che Tocqueville esprime nei *Ricordi*, con l'obiettivo di inquadrare questa fase nella lunga parabola



*sociale* degli individui» e la mobilità «che l'eguaglianza impone al movimento sociale» osservata in Inghilterra si impone all'ordine del giorno, resa a maggior ragione manifesta dall'ozio politico in cui sono tenute le classi popolari<sup>1232</sup>. La Francia non è l'America, i proletari sono ovunque perché la suddivisione della proprietà fondiaria dopo la rivoluzione del 1789 va di pari passo con l'industrializzazione crescente: sono pochi a considerare la proprietà un diritto da rispettare e ancora meno coloro a cui viene riconosciuto l'esercizio dei diritti politici. Per questo Tocqueville, fino a quel momento più cauto di Beaumont sulla riforma del suffragio, nel 1847 rompe gli indugi, convinto che l'ampliamento della base elettorale possa contenere l'insurrezione popolare che attraversa la Francia all'interno del quadro democratico e riattivare l'ormai morente interesse per la vita pubblica nella nazione, che dal 1830 si è progressivamente concentrato in una porzione minoritaria della classe media. Un quadro, questo, che restituisce gli effetti di una rivoluzione industriale lasciata a sé stessa, il primo dei quali è l'attacco alla proprietà, e dell'assenza di educazione politica e morale: da un lato «la lotta politica ben presto sarà tra coloro che possiedono e che non possiedono, il grande campo di battaglia sarà la proprietà», scrive Tocqueville a più riprese, dall'altro, con un'efficace espressione usata nella *Democrazia* «l'industria ci conduce, ed essi [i sovrani] la conducono»<sup>1233</sup>.

Il programma della *Jeune Gauche* registra nuovamente l'articolazione tra virtù, diritti e proprietà a partire dalla denuncia della frammentazione della vita politica, coincidente con la scissione tra *pays légal* e *pays réel*: «mentre una sorda agitazione comincia a farsi notare in seno alle classi inferiori, che, per le nostre leggi, debbono tuttavia rimanere estranee alla vita pubblica, nella sfera

---

rivoluzionaria, non è meno duro: la classe media, uscita vittoriosa dalla Rivoluzione del Luglio 1830, «non solo fu la direttrice unica della società, ma ne divenne si può dire l'appaltatrice: occupò tutti i posti, anzi aumentò prodigiosamente il loro numero e si abituò a vivere del *pubblico tesoro come di una sua propria industria*» *Ricordi*, cit., p. 300, corsivi miei. Questi temi sono presenti anche nella seconda *Democrazia*, in cui preannuncia il futuro industriale a cui sono destinati gli Stati moderni: «Da allora una grande rivoluzione si è operata: la proprietà industriale, che era solo in germe, si è sviluppata e copre tutta l'Europa; la classe industriale si è allargata assorbendo i residui delle altre, è cresciuta e seguita a crescere in numero, importanza e ricchezza. [...] dopo essere stata una classe appartata, minaccia di diventare la classe principale se non l'unica; tuttavia, le idee e le abitudini politiche del passato sono rimaste. [...] La nazione a mano a mano che diventa più industriale, sente un bisogno maggiore di strade, canali, porti e altri lavori di natura semipubblica, che facilitano l'aumento della ricchezza; nel tempo stesso, a mano a mano che essa diviene più democratica, i privati trovano maggiore difficoltà e lo stato trova maggior facilità a eseguire simili lavori. Non temo di affermare che tutti i sovrani del nostro tempo tendono manifestamente a incaricarsi essi soli dell'esecuzione di simili imprese; con la qual cosa tengono le popolazioni in una dipendenza sempre più stretta», DA 726-727.

<sup>1232</sup> S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., p. 455.

<sup>1233</sup> La frase si trova in *Della classe media e del popolo*, cit., p. 249, ed è richiamata in *Ricordi*, cit., p. 307 e ribadita in *La question financière*, in A. de Tocqueville, *Textes économiques. Anthologie critique* (a cura di J.-L. Benoît, É. Keslassy), Édition numérique des Classiques des sciences sociales, 2009, p. 161: «Presto, non c'è dubbio, è tra chi possiede e chi non possiede che si stabiliranno le lotte di partito. Il grande campo di battaglia sarà la proprietà, e le principali questioni politiche ruoteranno intorno alle modifiche più o meno profonde da apportare al diritto di proprietà. Allora vedremo di nuovo le grandi agitazioni pubbliche e i grandi partiti». DA728. Una variante si trova in *Ricordi*, pp. 386-87: «vidi la società divisa in due».

legale della politica si vede regnare una specie di languore mortale»<sup>1234</sup>. La «singolare omogeneità di posizione, d'interessi e quindi di vedute, [...] che il Guizot chiamava il paese legale» ha cancellato il confronto, nutrimento della vita politica e innescato processi di politicizzazione delle classi popolari<sup>1235</sup>: il rischio, una certezza agli occhi di Tocqueville, è che la vita pubblica trovi nuova vitalità nello scontro tra il partito dei proprietari e quello dei proletari, con quest'ultimo che, avvicinandosi «con sintomi febbrili ed irregolari» alle teorie socialiste, sta mettendo in discussione le società dalle sue fondamenta. In questo consiste, a ben vedere, il farsi sociale delle passioni politiche cui si è fatto cenno: nella critica della proprietà e della diseguaglianza materiale come punto di partenza sociale di una nuova politica<sup>1236</sup>. Il posto delle donne e della famiglia si conferma centrale: lo testimonia l'insistenza sulla corruzione dei costumi nei discorsi e negli scritti di Tocqueville, l'esaltazione della virtù delle donne e il ritratto terrificante di quelle che combattono sulle barricate di febbraio e giugno, nelle quali l'autore vede significativamente riflessa la fine di un'epoca, di un modo di intendere la società e il potere politico. Lo stesso vale per Beaumont, che insiste nel fare delle istituzioni di cura dei bambini lo strumento di rigenerazione della società dopo la rivoluzione del 1848.

#### § 4.1. Le virtuose donne francesi.

Il tema della virtù delle donne torna al centro dell'azione politica di Tocqueville nel 1847, pochi mesi dopo la stesura dell'ultimo rapporto sugli *enfants trouvés*, quando viene chiamato a pronunciare il discorso di assegnazione del premio annuale alla virtù dell'Académie française, istituito da quello stesso Montyon che ha premiato ripetutamente lui e Beaumont per le loro opere. Quell'anno, l'Académie ha individuato una virtù che si colloca «ben al di sopra di tutte le altre», quella di una donna, «una povera serva dei dintorni di Buzançais, di nome Madeleine Pirodeau», che, rimasta vedova appena diventata madre, è obbligata a confrontarsi con «gli orrori della miseria»<sup>1237</sup>. Se, da un lato, ad essere significativo è il contenuto di questo discorso, che precede di poco la stesura della bozza di programma della *Jeune Gauche*, datato ottobre 1847, altrettanto rilevante è il fatto che sia proprio Tocqueville a pronunciarlo. La vicenda di Madeleine Pirodeau, vedova Blanchet, si svolge sulla scena dell'insurrezione «contro la classe intera dei proprietari, designati dal nome generico di Borghesi» scoppiata in seguito all'innalzamento del

---

<sup>1234</sup> *Della classe media e del popolo*, cit., p. 247. In realtà Tocqueville riconosceva questa necessità già nella prima *Democrazia*, in DA 244: «il solo mezzo che ci resta per interessare gli uomini alla sorte della loro patria è farli partecipare al governo. Ai nostri giorni lo spirito civico mi sembra inseparabile dall'esercizio dei diritti politici».

<sup>1235</sup> *Ricordi*, cit., pp. 304-305.

<sup>1236</sup> Così, ad esempio, in *Ricordi*, cit., p. 360: «Si aspirava a fondare una scienza sociale, una filosofia, sto per dire una religione adatta ad essere appresa e seguita da tutti gli uomini. Era questa la parte realmente nuova del vecchio quadro».

<sup>1237</sup> A. de Tocqueville, *Discours à l'Académie française, sur le prix de la vertu, prononcé le 22 juillet 1847*, in *Oeuvres complètes*, vol. IX, pp. 30-51: pp. 30-31, d'ora in poi *Prix Vertu*, seguito da numero di pagina.

prezzo del grano nel gennaio 1847, l'«émeute de Buzançais»: da nove anni Pirodeau è a servizio della famiglia Chambert, residente nei dintorni di Buzançais e colpita dalla rivolta il 14 gennaio<sup>1238</sup>. Tocqueville racconta con dovizia di particolari l'ingresso dei briganti a villa Chambert, per restituire il «più profondo terrore» provato dalla famiglia, ma il fulcro del suo discorso è l'analisi delle differenti reazioni dei domestici di fronte all'aggressione subita dai loro padroni. A fare di Madeleine Pirodeau l'esempio della virtù è la scelta coraggiosa di resistere ai briganti per difendere i superstiti di casa Chambert, di rimanere fedele alla sua padrona a rischio della sua vita: «“Non ucciderete la mia padrona”, grida, “finché non avrete ucciso me”. Mentre dice questo, copre Madame Chambert con il suo corpo. Un uomo brandisce una sciabola sopra la sua testa. *Diverse donne l'hanno colpita*»<sup>1239</sup>. Il contrasto non potrebbe essere più evidente: non si tratta solo di distinguere i buoni popolani dai cattivi, in base al criterio della fedeltà alla borghesia, ma di stabilire un confronto tra uomini e donne delle classi popolari e soprattutto tra donne. Il primo è tra Madeleine Pirodeau e il domestico di Monsieur Chambert, che si dà alla fuga dopo un breve momento di coraggio; il secondo, per mezzo del quale si definisce la virtù, è tra Madeleine Pirodeau e i rivoltosi che si abbattono contro la borghesia, in particolare le donne violente delle classi popolari.

Si tratta, per Tocqueville e per l'Académie française, di indicare un modello di virtù femminile per le classi popolari in grado di contrapporsi alle donne indecenti che prendono parte ai tentativi di innescare la rivoluzione che scoppierà effettivamente pochi mesi dopo; la virtù femminile, in questo caso, è modellata dalla posizione sociale della serva e dal rispetto che la lega alla padrona, un rispetto che dimostra non solo salvandole coraggiosamente la vita, ma dedicandosi alla difesa della proprietà che i briganti stanno saccheggiando: «questa intrepida serva crede di non aver compiuto tutti i suoi doveri salvando la sua padrona, se non si sforza di preservare i beni che quest'ultima le aveva affidato. [...] strappa dalle mani degli assassini gli oggetti preziosi di cui si erano impadroniti, e a volte, con un *furto virtuoso*, li ruba. Quando li ha messi al sicuro, ritorna. Gli insulti non la umiliano, le minacce non la spaventano, i maltrattamenti non la

---

<sup>1238</sup> *Prix Vertu*, p. 31. Questa *émeute* è parte di un'insurrezione generalizzata, soprattutto nel Nord della Francia, dettata appunto dall'aumento dei prezzi del frumento, aggravato dal ritardo del governo nell'importazione di grano e dalle inondazioni; questa crisi cerealicola è preceduta dalla malattia delle patate e dai cattivi raccolti dei due anni precedenti. Per una ricognizione della storia delle rivolte popolari contadine nella Francia di Antico regime e rivoluzionaria cfr. L. A. Tilly, *La révolte frumentaire, forme de conflit politique en France*, in *Annales*, Vol. 27, 3/1972, pp. 731-757; D. Béliveau, *Les grains de la colère. Géographie de l'émotion populaire en France au sujet de la cherté des céréales (1816-1817)*, in *Criminologie*, Vol. 27, 1/1994, pp. 99-115. Sulla crisi del 1847, R. Gossez, *Carte des troubles en 1846-1847 (cherté des grains)*, in *Aspects de la dépression de l'économie française au milieu du XIXe siècle, 1846-1851*, La Roche-sur-Yon, 1956; N. Vivier, *Pour un réexamen des crises économiques du xixe siècle en France*, in *Histoire & mesure*, Vol. XXVI, 1/2011, pp. 135-156.

<sup>1239</sup> *Prix Vertu*, p. 34.

scoraggiano»<sup>1240</sup>. La difesa della proprietà, base dell'affermazione dell'individuo e della società, sancisce l'incolumabile distanza morale tra gli insorti e Madeleine Pirodeau, simbolo della capacità di rispettare quelle diseguaglianze ineliminabili che la proprietà implica e di riconoscere nella fedeltà tra padroni e servi la risposta morale alle questioni sociali. In questo primo passaggio si potrebbe individuare una contraddizione con le considerazioni svolte nella *Democrazia* sulle differenti relazioni che intercorrono tra padroni e servi in democrazia e in aristocrazia: da un lato una solidarietà generazionale tra famiglie di padroni e di valletti, indice dell'immobilità sociale di antico regime e tale da produrre un processo di incorporazione del servo nel padrone incompatibile con il principio di libertà individuale ed eguaglianza, dall'altro un rapporto di lavoro mediato da un contratto che presuppone la parità dei contraenti e cancella l'idea del comando perpetuo<sup>1241</sup>. Ad interessare a Tocqueville sono i diversi modi di relazionarsi con la classe proprietaria da parte dei non proprietari: al centro della vicenda c'è, quindi, la salvaguardia della proprietà, il suo riconoscimento come principio inviolabile e indicatore della virtù<sup>1242</sup>. Madeleine Pirodeau, la cui semplicità e modestia, contrapposta alla violenza *senza sesso* della rivolta popolare, suscitano lo stupore del magistrato incaricato di giudicare i colpevoli dell'assalto a villa Chambert, è l'esempio del rispetto del principio della carità privata, che anche se insufficiente deve essere preservato perché è in grado di intervenire sulle miserie che risultano da cause straordinarie, indipendenti dall'imprevidenza e dalla pigrizia, dal funzionamento dell'industria e dall'andamento dei mercati – la morte del marito poco dopo la nascita del figlio nel caso di Madeleine Pirodeau<sup>1243</sup>.

Il premio a Madeleine Pirodeau è il primo e il maggiore ma non l'unico attribuito dall'Académie: il secondo viene consegnato al giovane Pierre Egreteau, per aver salvato alcune persone da un naufragio e il terzo è destinato ai coniugi Renier, per la benevolenza caritatevole che li ha contraddistinti. La carità privata torna ad essere segno di virtù: i coniugi Renier, negozianti appartenenti alla classe media, con tutte le caratteristiche dei piccoli proprietari indipendenti – «il marito era ordinato, la moglie parsimoniosa, il negozio ben fornito» – «avrebbero dovuto diventare

---

<sup>1240</sup> *Prix Vertu*, p. 35. Tra gli economisti politici filantropici, Villeneuve-Bargemont, antitesi di Say a cui Tocqueville e Beaumont dedicano un lungo studio durante il viaggio verso gli Stati Uniti, è colui che insiste di più sulla necessità di riallacciare i legami tra classi povere e nobili, ma anche sull'intervento dello Stato. Cfr. sul tema M. Tesini, *Introduzione*, in *Pauperismo*, cit.

<sup>1241</sup> Cfr. *infra*, Capitolo 1, § 1.2. DA 595 e ss.

<sup>1242</sup> E d'altronde, Tocqueville è consapevole del permanere del principio aristocratico nell'organizzazione dell'industria delle società moderne, denunciato nella seconda *Memoria sul pauperismo*, a cui si deve contrapporre la diffusione e l'educazione del povero alle abitudini della proprietà e non l'attacco alla proprietà stessa e ai proprietari.

<sup>1243</sup> La sentenza del giudice porterà all'esecuzione pubblica degli *émeutiers*, ricordata anche da Marx nelle Lotte di classe in Francia, cit., p. 99. *Prix Vertu*, p. 36: «Colpito dalla semplice e modesta grandezza di questa figlia del popolo, il presidente pronunciò queste parole memorabili, che resteranno come l'ultima parola su questo dramma sanguinoso: "Se ci fossero stati a Buzançais", disse questo magistrato, "solo venti uomini che avessero il cuore di questa donna, nessuna delle disgrazie che deploriamo sarebbe avvenuta"».

ricchi, ma non l'hanno fatto», preferendo la carità all'arricchimento<sup>1244</sup>. Abitanti di un quartiere popolare, i coniugi e in particolare Madame Renier decidono di donare ai bisognosi carbone e legno e aprono le porte della loro casa a chi ha bisogno, occupandosi di malati e famiglie povere, senza chiedere nulla in cambio e rinunciando alle loro passioni: «la carità mise allora a tacere lo spirito del commercio, e la mercante si trasformò in una sorella ospitale»<sup>1245</sup>. L'azione dei Renier, quindi, unisce all'esaltazione del lavoro come motore dell'autonomia del singolo la carità e il rifiuto dell'accumulo di ricchezze fine a sé stesso. Anche se il premio va ad entrambi i coniugi, Madame Renier è l'emblema della virtù femminile – con le parole di Michelet, «l'economia, l'ordine, la provvidenza», la cui influenza sempre maggiore è, soprattutto nelle famiglie povere, «progresso verso la moralità» – in grado di moderare l'individualismo del guadagno con lo spirito caritatevole cristiano, di alleviare le sofferenze della società, di mostrare anche al «povero idiota che sembrava aver raggiunto quell'apice della miseria, [...] lo spettacolo del mondo», insegnandogli «cosa serve per guadagnarsi da vivere lavorando»<sup>1246</sup>.

Anche la vedova Gambon, «la consolazione e il sostegno di tutti i poveri di Nanterre», soprannominata «*la mère de bon secours*», condivide con Madame Renier le grandi capacità di risparmio e di economia, oltre che di rinuncia al superfluo e «all'attaccamento ardente e qualche volta cieco che il piccolo proprietario terriero ha per la sua terra»<sup>1247</sup>. Questa passione per la carità «tocca l'eroismo», spingendo la vedova a «dedicarsi interamente ad alleviare la sventura, a studiarla e seguirla ostinatamente nelle varie e innumerevoli forme che Dio le ha permesso di assumere sulla terra, ad avvicinarsi incessantemente ad essa per abbracciarla e ammorbidirla», al punto da trovarsi, in alcuni casi, a dover chiedere aiuto ad altri nella sua impresa, quindi incentivando la carità privata. Seguono i coniugi Carbo, due anziani che «vivono del lavoro delle loro mani» nel distretto industriale di Grenoble, «dove la stessa povertà ha reso le condizioni uguali»<sup>1248</sup>: ennesimo esempio della carità e del soccorso puro, in questo caso portato avanti da poveri in grado di risparmiare al punto da donare agli altri, i Carbo richiamano nuovamente la connessione morale tra virtù e risparmio resa possibile dal lavoro, una virtù esercitata soprattutto nell'adozione degli orfani alla cui sorte Tocqueville si è dedicato negli anni precedenti, e nella loro trasformazione in operai onesti. A toccare Tocqueville e l'Académie è la «carità viva e feconda, che scoppiava in mezzo all'indigenza di una povera famiglia, che avrebbe avuto essa stessa un gran bisogno di carità» e che, invece di affidarsi alla società, fa del risparmio lo

---

<sup>1244</sup> *Prix Vertu*, pp. 37-38.

<sup>1245</sup> *Prix Vertu*, p. 38. Nello specifico, per accogliere una coppia di giovani rimasti senza risorse, Renier cede loro l'appartamento che aveva dedicato al suo erbaio.

<sup>1246</sup> J. Michelet, *Le peuple*, Calman Lévy, Paris, 1877, p. V; *Prix Vertu*, p. 39.

<sup>1247</sup> *Prix Vertu*, p. 41-43.

<sup>1248</sup> *Prix Vertu*, pp. 44 e 46.

strumento principale di riscatto e di educazione al lavoro<sup>1249</sup>. Questo, come il caso di una mendicante e della sua benefattrice – Catherine Bellier e Anna Montaud – che si prendono cura l'una dell'altra nella malattia, mostra che la carità dei poveri richiede «di svolgere i compiti più difficili e spesso i più sgradevoli», ed è il sacrificio delle donne e delle famiglie qui descritte ad essere veicolo della virtù in mezzo al contagio immorale della miseria<sup>1250</sup>.

A meritare il premio della virtù, quindi, sono donne che restituiscono alla famiglia la funzione di nucleo morale della società, riaffermando i valori fondanti dell'autonomia individuale e mostrando che quei valori sono veramente morali perché praticati alla luce della corretta comprensione del rapporto tra virtù e diritti, senza ricorrere alla carità pubblica, senza pretendere il diritto all'assistenza e attaccare la proprietà privata. Questi esempi suggeriscono anche nelle classi povere la famiglia può essere un valore, un ambito in cui sviluppare un'educazione al virtuoso rapporto tra società e individuo, se le donne sono disposte al sacrificio che le rende tali. All'interno di questo quadro, in cui esempi eccezionali diventano la regola da seguire, le qualità delle donne sono determinanti e sono individuate imponendo una torsione al discorso della maternità repubblicana, come mostra l'ultimo esempio di Tocqueville che riguarda una giovane donna della classe operaia, orfana di madre e abbandonata da un padre violento, rimasta ad occuparsi di sorelle e fratelli. La vicenda di Hortense Fagot esemplifica tutte le miserie delle famiglie operaie – compresa l'ubriachezza e la violenza domestica – ma indica anche la via di uscita tocquevilliana da quella condizione, il cui punto di partenza è, nuovamente, il rifiuto di appoggiarsi alla carità pubblica e la scelta di ottenere risorse «solo nell'ordine e nel lavoro»<sup>1251</sup>. La torsione è data dal fatto che nella maggior parte dei casi le donne della classe operaia come Hortense Fagot lavorano nelle manifatture, e quindi il lavoro non può essere una pregiudiziale rispetto alla *womanhood*, ma ne diventa una prerogativa nella misura in cui differenzia le *filles mères* dalle donne parsimoniose e responsabili che si fanno carico delle loro famiglie. Figlia proprio di una *fille mère*, investita del compito di fare da madre ai suoi fratelli, Hortense lavora in fabbrica e, per saldare i debiti, «mise prima sua sorella minore, una bambina di quattordici anni, in apprendistato, e la richiamò a casa solo quando fu in grado di lavorare abbastanza bene per aiutare alla vita comune. L'ha poi istituita come casalinga», educandola al destino che la contraddistingue in quanto donna; per i due fratelli maschi più grandi, invece, «ottiene l'accesso nella fabbrica dove lei stessa lavora», mentre istruisce al minore ad essere «un eccellente lavoratore insegnandogli la tessitura meccanica, nella quale eccelleva»<sup>1252</sup>. La sua «ammirevole economia» le consente di risparmiare una quantità di denaro sufficiente a pagare i debiti contratti

---

<sup>1249</sup> *Prix Vertu*, p. 47.

<sup>1250</sup> *Prix Vertu*, p. 50.

<sup>1251</sup> *Prix Vertu*, p. 48.

<sup>1252</sup> *Prix Vertu*, pp. 48-49.

dalla madre, destinandone poi una parte ad una cassa di risparmio; aperto il suo libretto, Hortense insiste affinché «ognuno dei suoi fratelli e sorelle ne apra uno» e così facendo li educa all'abitudine in cui Tocqueville indica la soluzione preferibile alla miseria sociale<sup>1253</sup>. Quella di Hortense merita così il nome di «*république enfantine*», una comunità con un suo bilancio, con un risparmio tale da «far fronte a necessità impreviste», retta da una *madre* che, pur lavorando fuori dalle mura di casa, è in grado di assolvere ai doveri connessi alla *puissance paternelle*, educando i fratelli e la sorella al lavoro e al risparmio e quest'ultima a gestire a sua volta il *foyer*, senza mai ricorrere alla carità pubblica.

Il discorso di assegnazione del premio per la virtù è l'ultimo atto del ciclo di riflessione di Tocqueville sulla donna e le politiche della maternità prima che lo scoppio della rivoluzione di febbraio renda evidente la portata della diffusione delle idee socialiste anche sulle questioni femminili: si tratta, per Tocqueville, di esaltare esperienze concrete di donne e famiglie virtuose perché pronte a rispondere alla miseria senza scegliere la via del diritto immorale all'assistenza generalizzata e senza prendere parte a insurrezioni – anzi opponendosi ad esse in alcuni casi. Il programma della *Jeune gauche* già citato, scritto pochi mesi dopo, in ottobre, restituisce questa necessità: in quel tempo «non assomiglia a nessun altro», il diritto di proprietà «appare soltanto come l'ultimo resto di un mondo distrutto, come un privilegio isolato in mezzo ad una società livellata [...] è solo a sostenere ogni giorno gli attacchi diretti ed incessanti delle opinioni democratiche» e la minaccia costituita da «singolari dottrine, che hanno nomi diversi, ma il cui principale carattere è la negazione del diritto di proprietà»<sup>1254</sup>. Bisogna, stando alla *Jeune Gauche*, «1) *estendere poco a poco il cerchio dei diritti politici*, in modo da superare i limiti della classe media, al fine di rendere la vita pubblica più varia e più feconda e di *interessare in modo pacifico e regolare le classi inferiori agli affari*; 2) fare della sorte materiale e intellettuale di queste classi l'oggetto principale delle cure del legislatore; [...] assicurare ai poveri tutta l'uguaglianza legale e tutto il benessere compatibili con l'esistenza del diritto individuale di proprietà e con l'ineguaglianza di condizioni che da esso deriva»<sup>1255</sup>.

Estensione dei diritti politici significa educazione del popolo alla libertà politica, basata sul diritto alla proprietà, e contenimento di tutto ciò che mira a distruggere entrambe: il socialismo<sup>1256</sup>. Non c'è

---

<sup>1253</sup> *Prix Vertu*, p. 49.

<sup>1254</sup> *Della classe media e del popolo*, cit., pp. 248-249.

<sup>1255</sup> *Della classe media e del popolo*, cit., p. 250, corsivi miei; così sulla riforma elettorale in *Ricordi*, cit., p. 309 (dove Tocqueville richiama un discorso di qualche mese prima): «Sono molto ben disposto a credere che i cambiamenti sono non solo molto utili ma anche necessari: così credo all'utilità della riforma elettorale, all'urgenza della riforma parlamentare».

<sup>1256</sup> A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 387; *Fragments pour une politique sociale*, in *La question financière*, cit., p. 164. Si tratta, a ben vedere, delle medesime proposte e dei medesimi termini usati da Beaumont in *Lettre IX, 11/01/1844* e poi richiamati dallo stesso nel dibattito sul diritto al lavoro nel maggio 1848. Come Beaumont Tocqueville cede di nuovo alla necessità di «deroghe all'economia politica liberale» e arriva a considerare, oltre alla rete di istituzioni

contraddizione con quanto scritto solo un anno prima nell'ultimo rapporto sui trovatelli: ad essere problematiche non sono le istituzioni in quanto tali, quanto mai necessarie, ma lo spirito e il principio che le muove, quello della carità legale. È quest'ultimo e il nesso tra diritti e virtù politica del cittadino che istituisce a dover essere cambiato o, con le parole usate da Tocqueville nel discorso sulla rivoluzione sociale, «non è il meccanismo delle leggi a produrre i grandi avvenimenti in questo mondo: ciò che crea gli avvenimenti, signori, è lo spirito del governo»<sup>1257</sup>. Cambiare lo spirito del governo significa guardare al legame tra leggi e costumi come ambito di intervento politico, avendo coscienza che le prime incidono sui secondi e che possono degradarli se mosse da interessi particolari incompatibili con quello generale; poiché questa degenerazione «condurrà in breve tempo, forse tra poco, a delle nuove rivoluzioni», bisogna ristabilire i compiti del governo all'interno di quel campo, vale a dire fare leggi che non compromettano il legame tra virtù e diritti. In questa economia delle virtù e dei diritti, delle leggi e dei costumi, la divisione morale del lavoro sociale è un principio da riarticolare per affermarlo nuovamente: le donne premiate nell'aprile 1847, tutte sposate e disposte al sacrificio, sono l'antitesi delle *filles mères* e l'esemplificazione di ciò che il governo deve ottenere dalle istituzioni sociali che incentiva, vale a dire la purezza morale dei costumi compatibile sia con l'eguaglianza livellatrice delle condizioni sia con le diseguaglianze che la proprietà necessariamente produce. Gli esempi virtuosi premiati in aprile sono il combinato disposto della bozza di programma di ottobre, la dimostrazione di quella che deve essere la pratica della virtù nelle fasce di classe media rimaste estranee al suffragio per quasi vent'anni – è il caso dei coniugi Renier – e in quelle popolari: si tratta, in altre parole, di sollecitare una virtù femminile e familiare impernata sull'etica proprietaria che può valere – deve valere – anche per le proletarie.

#### § 4.2. Febbraio 1848: il dovere del padre di famiglia.

La rapida accelerazione degli ultimi mesi del 1847 – con la campagna dei banchetti a cui, a differenza di Beaumont, Tocqueville sceglie di non partecipare – apre a uno scontro frontale tra governo ed opposizione, quest'ultima nata da una sorprendente convergenza «tra i due frammenti dell'opposizione, che noi chiamiamo nel nostro gergo parlamentare centro sinistra e sinistra»; le previsioni di Tocqueville si rivelano corrette e lo scontro sull'ultimo banchetto, previsto per il 22 febbraio apre la via insurrezionale che si scatenerà definitivamente due giorni

---

che consentono agli operai di «illuminarsi e arricchirsi» - casse di risparmio, istituti di credito, scuole gratuite, asili nido - perfino la stesura di «leggi che limitano l'orario di lavoro», un'intromissione dello stato nel contratto di lavoro fino a pochi anni prima considerata inaccettabile.

<sup>1257</sup> *Sulla rivoluzione sociale*, cit., p. 280.



dopo, portando alla luce il «carattere socialista» della rivoluzione di febbraio<sup>1258</sup>. Il 27 gennaio 1848, in piena campagna, Tocqueville sale alla tribuna e pronuncia uno dei suoi discorsi più noti, a cui è stato attribuito il titolo *Discorso sulla rivoluzione sociale*. A muoverlo è la convinzione di essere all'alba dell'ennesima rivoluzione – «ora dormiamo su un vulcano» – e la volontà di mettere in guardia il governo: qualche anno più tardi scriverà che «nessuno credeva sul serio al pericolo che io annunciavo», e che l'evento del mese successivo «ha giustificato più fortemente e più completamente di quanto io prevedessi»<sup>1259</sup>.

Tocqueville pone due questioni: la diffusione del sentimento di instabilità, annunciatore di rivoluzioni, e la corruzione di costumi, pubblici e privati; una sola, invece, la causa, vale a dire anni di mal governo che, guidato da interessi particolari, ha cancellato opinioni, sentimenti e idee comuni<sup>1260</sup>. Degenerazione dei costumi pubblici significa, per Tocqueville, cancellazione dell'interesse generale come orizzonte virtuoso della vita dei singoli e dell'azione del governo e, allo stesso tempo, assuefazione dell'opinione pubblica a questa situazione; ne deriva la diffusione di «una specie di morale bassa e volgare, seguendo la quale l'uomo che gode dei diritti politici ritiene di essere in dovere verso sé stesso, i propri figli, la propria moglie, i propri genitori di farne un uso personale nel loro interesse», fino a diventare «una specie di *dovere del padre di famiglia*»<sup>1261</sup>. L'uomo, referente e portavoce della famiglia dello spazio pubblico, non è più in grado di riconoscere la portata del suo compito politico: la scissione tra vita privata e vita pubblica si traduce nell'assunzione di quest'ultima a semplice ambito di espressione del privato e l'interesse, che «ha rimpiazzato i sentimenti disinteressati», «detta legge nella vita privata» corrompendola<sup>1262</sup>. La degenerazione dei costumi è l'esito di una morale impolitica – del riprodursi della scissione tra esercizio dei diritti politici e diritto alla proprietà individuale. Una degenerazione a cui le donne francesi non hanno saputo contrapporsi instaurando la dialettica

---

<sup>1258</sup> *Ricordi*, cit., pp. 311 e 363. Tocqueville teme gli effetti che essa potrebbe sortire sul popolo - e dubita della capacità di chi la organizza di «condurre un'agitazione di questo tipo» nel caso sia necessario: le sue previsioni si rivelano corrette, in *ibi*, cit., p. 311. Sulla sua scelta di non aderire alla campagna Tocqueville viene chiamato a dare spiegazioni durante la campagna elettorale in Normandia nell'aprile del 1848, cfr. *ibi*, pp. 379-380. Così Tocqueville sulle sue previsioni in *ibi*, p. 310: «No, io non mi aspettavo affatto una rivoluzione come quella che noi abbiamo veduto; e chi mai poteva aspettarsela? Penso che io vedevo più chiaramente di altri le cause generali che preparavano l'avvenimento; ma non vedevo i fatti particolari per cui esso precipitava. E così i giorni che ci separavano ancora dalla catastrofe scorrevano rapidamente». Sulla campagna dei banchetti J. J. Baughman, *The French Banquet Campaign of 1847-48*, in *The Journal of Modern History*, vol. 31, 1/1959, pp. 1-15.

<sup>1259</sup> *Sulla rivoluzione sociale*, cit., p. 273 e *Ricordi*, cit., p. 310.

<sup>1260</sup> Un tema che, lo si è già sottolineato, è al centro delle preoccupazioni di Tocqueville e di Beaumont. Quest'ultimo dedica un pamphlet agli errori del gabinetto Guizot, *De l'intervention du pouvoir dans les élections* (1843) Tocqueville era intervenuto - anonimamente -, sulle colonne dello stesso giornale, con sei lettere anonime, pubblicate dal primo di gennaio 1843 con il titolo *Lettres sur la situation intérieure de la France*. Nella corrispondenza con Tocqueville si trovano tracce dell'insofferenza di entrambi nei confronti di Guizot in questi mesi del 1843-44, cfr. Tocqueville a Beaumont, 6 novembre 1843, in *Correspondance*, cit., p. 509: «abbiamo evidentemente sperato troppo nell'impopolarità di Guizot e della sua imprudenza. La nazione, lungi dall'irritarsi sempre più per l'amministrazione che dirige, si rassegna invece ogni giorno a supportarlo».

<sup>1261</sup> *Sulla rivoluzione sociale*, cit., p. 271, corsivi miei.

<sup>1262</sup> *Sulla rivoluzione sociale*, cit., p. 271.

positiva tra *foyer* e società che, in America, si concretizza precisamente nella moderazione dell'interesse materiale dei mariti all'interno del movimentato mondo politico e commerciale; privi di questa mediazione, gli uomini non sono in grado di rispettare la morale del padre di famiglia, e quindi del cittadino, e di compensare la mancanza del governo rispetto alla sua funzione, richiamata nella seconda *Democrazia*: «in ogni tempo è necessario che coloro che dirigono le nazioni abbiano sempre in vista l'avvenire; ma ciò è più necessario ancora nei secoli di democrazia e di incredulità. Agendo in tal modo, i capi delle democrazie non solo fanno prosperare gli affari pubblici, ma insegnano anche con l'esempio, ai singoli l'arte di condurre gli affari privati»<sup>1263</sup>.

La condizione della Francia del 1848 è coerente con l'immagine della società democratica proposta otto anni prima, quando la prima significativa crisi della monarchia di luglio porta al potere Thiers e poi Guizot: «l'amore sempre crescente del benessere e la natura mobile della proprietà facciano temere ai popoli democratici il disordine materiale. L'amore della tranquillità pubblica è spesso la sola passione politica che questi popoli conservano [...]. Ciò dispone naturalmente i cittadini a dare o a lasciare prendere continuamente nuovi diritti al potere centrale, che sembra loro il solo che abbia l'interesse e i mezzi per difenderli dall'anarchia difendendo sé stesso»<sup>1264</sup>. Se la perversione della morale del padre di famiglia colpisce coloro che hanno diritti politici da esercitare, l'effetto su coloro che non hanno questo diritto e non possiedono proprietà è ancor più preoccupante: mentre i primi mancano di riconoscere il nesso tra diritti e virtù, tra i secondi si diffondono teorie che puntano a rovesciare «la società, a farne a pezzi le basi su cui essa riposa»<sup>1265</sup>.

Nelle incruente giornate di febbraio Tocqueville vede sì realizzarsi, come segnalato da Coldagelli, «il portato residuale dell'avanzamento inesorabile verso l'uguaglianza», ma a preoccuparlo è più che altro il venire meno della fiducia in quelle istituzioni democratiche che, coerenti con l'ordine naturale delle cose, contengono la democrazia stessa all'interno di quell'ordine, rispecchiato nella società: alla testa di queste istituzioni c'è la famiglia con la sua gerarchia, funzionale a contenere le passioni materiali e l'erosione delle libertà a cui esse conducono – due degli attributi principali del culto socialista<sup>1266</sup>. Nelle giornate successive, l'insurrezione si diffonde, «somigliante ad

---

<sup>1263</sup> DA 564.

<sup>1264</sup> DA 711 e cfr. anche *L'Antico Regime e la rivoluzione*, cit., p. 601: «Col venir meno, fra gli uomini, d'ogni legame di casta, di classe, di corporazione, di famiglia, essi ricevono un prepotente impulso a non preoccuparsi d'altro che dei loro interessi particolari, a non pensare che a sé stessi, a rinchiudersi in un gretto individualismo dove ogni virtù pubblica è destinata a perire. Il dispotismo, anziché lottare contro tale tendenza, la rende irresistibile, perché spoglia i cittadini d'ogni comune passione, d'ogni mutuo bisogno, sopprime qualunque necessità di vicendevole comprensione, qualunque occasione d'agire di concerto; li mura, per così dire, nella vita privata».

<sup>1265</sup> *Sulla rivoluzione sociale*, cit., p. 273.

<sup>1266</sup> U. Coldagelli, *Introduzione*, in A. de Tocqueville, *Scritti, note, discorsi politici*, cit., p. XCI. Tocqueville non manca di segnalare le radici profonde dell'instabilità che lo caratterizza e che riguarda il concetto di proprietà, di società, di

un'industria», e assume ben presto i tratti della rivoluzione: a colpirlo è il carattere «unicamente ed esclusivamente popolare della rivoluzione che avveniva; l'onnipotenza che essa aveva dato al popolo propriamente detto, cioè alle classi che lavorano colle loro mani», un cambiamento che aggredisce l'idea stessa di rivoluzione e di costituzione per come si è data fino a quel momento, frammentando l'unità del popolo rivoluzionario nello scontro di classe<sup>1267</sup>. La diffusione del socialismo trasforma la fine della monarchia di luglio in una «guerra tra le classi» e il 25 di febbraio sui muri di Parigi e nelle strade le voci socialiste corrono in mezzo a un popolo «incapace e indegno di vivere libero» per definire «la nuova forma da dare all'edificio» con cui sostituire la società «ridotta in polvere»<sup>1268</sup>. I programmi di riorganizzazione della società a cui Tocqueville attribuisce «il nome comune di socialismo» hanno principalmente tre obiettivi: la disegualianza delle ricchezze, quella della cultura e infine quella che – in questo scritto che Tocqueville voleva rimanesse segreto per esprimersi con la massima libertà – non esita a definire «la più antica delle ineguaglianze, quella dell'uomo e della donna»<sup>1269</sup>. La pretesa di chi punta a cancellare quest'ultimo fondamento dell'antica società gli pare la più ardita, ma poche settimane dopo, con la proclamazione del 16 marzo e il costituirsi del nuovo *Comité des droits de la femme* guidato da Jeanne Deroin, essa assume una concretezza inaspettata.

La questione sulla quale si attiva il contributo delle donne alla rivoluzione di febbraio è quella del diritto al lavoro, con la connessa richiesta di regolamenti di governo atti a bilanciare gli effetti della promessa di autoregolazione del mercato; la posta in gioco, però, è quella del diritto di voto,

---

potere e i ruoli famigliari, che risalgono almeno a Morelly e al suo *Codice della natura* (1755); si tratta di una tendenza che ha segnato la vicenda intellettuale e politica della Francia da prima della Rivoluzione francese, dove il grande rilievo dato agli scrittori politici e alle loro società immaginate, mai commisurate a quelle reali, è stato tale da fare della semplificazione delle norme e del loro rinnovamento l'idea generale, che «seppe raggiunger la folla, prendendovi consistenza e calore di passione politica, tanto che si poterono vedere teorie generali ed astratte sulla natura delle società umane diventare oggetto delle quotidiane conversazioni degli sfaccendati, ed accendere l'animo delle donne e dei contadini», *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 732. Contro Morelly e, in generale, criticando la tendenza francese di ergere gli scrittori a uomini politici cfr. *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 737: «in Inghilterra scrittori politici e governanti operavano insieme mescolati, gli uni introducendo nella pratica le nuove idee, gli altri correggendo e disciplinando le teorie alla stregua dei fatti, in Francia il mondo politico rimaneva come diviso in due regioni distinte, e prive di comunicazioni. Nella prima si amministrava, nella seconda si formulavano i principi astratti, sui quali ogni amministrazione avrebbe dovuto fondarsi» e p. 754: «leggete il *Codice della natura* di Morelly e vi troverete, con tutte le dottrine degli economisti sull'onnipotenza statale, parecchie delle teorie politiche che più hanno turbato la Francia in questi ultimi tempi, e che noi crediamo d'aver veduto nascere: la comunione dei beni, il diritto al lavoro, l'uguaglianza assoluta, l'uniformità di tutte le forme di vita, l'automatismo totale in tutti gli atti degli individui, l'assorbimento completo della personalità dei singoli nel corpo sociale».

<sup>1267</sup> *Ricordi*, cit., pp. 329 e 359, ma cfr. anche *ibi*, p. 360: «Sebbene le classi operaie avessero spesso avuto la parte principale negli avvenimenti della prima repubblica, non erano mai stati le conduttrici e le uniche padrone dello stato né in fatto né in diritto; la Convenzione probabilmente non aveva in sé un sol uomo del popolo; era piena di borghesi e di letterati. La rivoluzione di luglio era stata fatta dal popolo, ma la classe media l'aveva suscitata e condotta, e ne aveva raccolto i frutti principali. La rivoluzione di febbraio, al contrario, sembrava esser fatta esclusivamente al di fuori della borghesia e contro di essa. In questo grande cozzo, le due parti che componevano principalmente in Francia il corpo sociale, avevano in qualche modo finito per separarsi, ed il popolo una volta separatosi era rimasto padrone del potere».

<sup>1268</sup> *Ricordi*, cit., pp. 357 e 363. Ma si veda anche la descrizione in *ibi*, p. 386: «Trovai in città cento mila operai armati, irreggimentati, senza lavoro, morenti di fame ma con la testa piena di teorie vane e di speranze chimeriche».

<sup>1269</sup> *Ricordi*, cit., p. 363. Per un inquadramento di questa frase di Tocqueville cfr. M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 173. Sulla segretezza che Tocqueville auspica per i *Ricordi* cfr. *Ibi*, p. 299.

visto che il suffragio maschile viene proclamato insieme al diritto al lavoro dal governo provvisorio il 16 marzo<sup>1270</sup>. Essa ha, invece, l'effetto di modificare i termini del dibattito sui diritti mettendo al centro il tema della differenza sociale: «l'individuo astratto perse terreno di fronte all'individuo socialmente differenziato e questo si iscriveva inevitabilmente dentro un'identità collettiva» che, tra i tanti nomi, prende anche quello di *donne*<sup>1271</sup>. Nelle giornate di febbraio, l'annuncio della repubblica è «pieno di promesse», su tutte quella di «mettere in opera una democrazia» di cui il suffragio costituisce il punto di partenza<sup>1272</sup>. Il proclama del 16 marzo, d'altronde, definisce cittadino «ogni francese in età virile», una formula di cui Jeanne Deroin e il *Comité* sfruttano l'ambiguità, presentando il 22 marzo un'interrogazione ad Armand Marsast, primo cittadino di Parigi e membro del governo, che richiama tanto la *Profession de foi* scritta da Deroin nel 1831, quanto le prime parole del primo numero de *La voix des femmes*, pubblicato il 20 marzo 1848: «veniamo a chiedervi se le donne sono comprese in questa grande generalità tanto quanto lo sono nel diritto che riguarda i lavoratori». Non solo: come riportato nel pamphlet *Femmes électeurs et éligibles*, il comitato fa notare che, se le donne non sono comprese nella cittadinanza, in Francia «ci sono ancora più di diciassette milioni di proletari» a differenza di quanto sostenuto nel proclama del governo provvisorio<sup>1273</sup>. Come rilevato correttamente da Scott, la rivendicazione del diritto di voto da parte delle donne segnala una contraddizione fondamentale tra lo statuto universale dei cittadini, che si basa sull'esclusione delle donne dall'insieme degli individui astratti dotati di diritti formali, e i diritti positivi connessi al lavoro, da cui si fa dipendere il diritto alla proprietà e alla famiglia, qualificati come maschili<sup>1274</sup>. A rendere evidente la tensione tra diritti politici e diritto al lavoro è il fatto che Deroin – insieme alle donne del *Comité* – supporta la sua critica stabilendo un'analogia tra donne e lavoratori che richiama quella proposta negli Stati Uniti dalle donne abolizioniste, con le quali peraltro è in contatto in quegli anni: «tutte le istituzioni che sono state fondate, tutte le leggi che sono state formulate,

---

<sup>1270</sup> Bulletin de la République, N° 4, Déclaration du Gouvernement provisoire du 19 mars 1848.

<sup>1271</sup> J. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 90.

<sup>1272</sup> M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit. p. 181.

<sup>1273</sup> *Femmes électeurs et éligibles*, Imprimerie de J. Dupont, Paris, 1848, p. 5. Sul tema M. Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris, 2015, pp. 35-48. Così Jeanne Deroin nella sua *Profession de foi*, citata in M. Riot-Sarcey, *L'utopie de Jeanne Deroin, in 1848. Révolutions et mutations au XIXe siècle*, 9/1993, pp. 29-36: p. 31: «La rivoluzione del 1789 ha fatto giustizia del sistema feudale. La rivoluzione del 1830 ha reso giustizia al sistema rappresentativo. Ha dimostrato chiaramente che le dottrine costituzionali non hanno nessuna base solida, nessuna condizione di esistenza e di durata; che poggiano solo su assurde finzioni. La necessità di una riorganizzazione generale, di una rigenerazione completa è profondamente sentita». Il primo articolo de *La voix des femmes* del 20 Marzo 1848, dal significativo titolo *Profession de foi*, si apre così: «È appena avvenuta una grande rivoluzione. Cataclisma morale di idee più rapide di un'onda, in poche ore essa traboccava a Parigi, tra pochi giorni ha inondato la Francia, tra pochi mesi, forse, inonderà l'Europa. I gloriosi promotori di questa brillante vittoria hanno avuto tutti i partiti per storici, tutti i giornali per tribuna! E perché allora, a sua volta, la donna non dovrebbe mischiare la sua voce con questo generale *Te Deum*, lei che dà i cittadini allo Stato, dei capi alla famiglia? LIBERTÀ, UGUAGLIANZA, FRATERNITÀ richiamano l'umanità alle medesime prerogative; onore a questa santa trinità che conferirà alle donne i diritti di cittadinanza, consentendo loro di elevarsi intellettualmente e moralmente alla pari degli uomini».

<sup>1274</sup> J. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 93.

sono egoiste, oppressive e miopi. La donna, il bambino, il lavoratore sono vigliaccamente sfruttati a beneficio del più forte e del privilegiato di fortuna»<sup>1275</sup>. A Tocqueville e al suo tentativo di recuperare il senso politico della rivoluzione del 1789 al di fuori della guerra tra classi che va in scena sotto i suoi occhi, gli operai e le operaie rispondono rivendicando il diritto al lavoro insieme a quello di voto, intendendo quest'ultimo come «lo strumento della trasformazione sociale»: se nel caso degli operai si tratta di superare l'ineguaglianza delle ricchezze per mezzo dell'ampliamento del diritto al voto, le operaie, che lavorano come i loro mariti e figli, intendono arrivare alla prima e alla seconda ineguaglianza passando per la terza, quella tra uomo e donna<sup>1276</sup>. Marsast liquida il *Comité* e suggerisce di rivolgersi all'Assemblea costituente che sarà eletta, a suffragio universale maschile, il 23 aprile, in cui peraltro Tocqueville è il terzo candidato ad ottenere più voti, per essere poi nominato insieme a Beaumont nella commissione speciale incaricata di scrivere la nuova costituzione<sup>1277</sup>.

La presa di posizione del *Comité* non passa inosservata, tanto che il *Bulletin de la République*, organo ufficiale del ministero dell'interno del governo provvisorio, alla cui testa c'è Ledru-Rollin, si adopera a mostrare l'inadeguatezza delle richieste, che non garantiscono vantaggi alla «massa delle donne povere e non istruite»: accusate di aver rivendicato «in nome dell'intelligenza, i privilegi dell'intelligenza» e non il volere «di tutto il sesso», le donne del *Comité* sono dipinte come un'aristocrazia le cui richieste sono incompatibili con l'afflato democratico che muove la nazione e la maggioranza delle donne del popolo<sup>1278</sup>. Questa risposta, però, è scritta in forma anonima dalla romanziera repubblicana George Sand, a cui il ministro delega spesso e volentieri la scrittura del *Bulletin*, nota per la sua dedizione alla causa dei diritti delle donne e alla loro libertà. Per mezzo

---

<sup>1275</sup> *Adresse aux citoyens représentants*, signée: Jeanne Deroin, Anne Knight, Désirée Gay, de Longueville, A. François, J. Deland, pour le comité des droits de la femme, Bourgeois Allix présidente. Deroin aveva proposto questa analogia nel 1831, nella *Profession de foi*, in M. Riot-Sarcey, *L'utopie de Jeanne Deroin*, p. 31: «Dio ci ha creato per essere fratelli felici, uguali e liberi. Eppure le donne e i lavoratori sono sfruttati a vantaggio dei più forti, oppressi dai privilegiati di nascita e di ricchezza». A testimoniare il legame con il movimento abolizionista le lettere pubblicate, ad esempio *The liberator*, 1 novembre 1851, p. 176.

<sup>1276</sup> J. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 91.

<sup>1277</sup> *Ricordi*, cit., pp. 377-380 e p. 383, in cui Tocqueville confessa la contezza per l'elezione, mostrandosi anche un abile conoscitore del meccanismo democratico con cui ha improvvisamente a che fare: «La popolazione mi aveva sempre dimostrato benevolenza, ma questa volta la trovai affettuosa, e mai fui circondato da tanto rispetto come ora che una brutale eguaglianza era affissa su tutti i muri. [...] La mattina dell'elezione, tutti gli elettori (cioè tutta la popolazione maschile al di sopra dei venti anni), si riunirono davanti alla chiesa, [...] io volli marciare in fila, nel posto che il mio nome mi assegnava, perché sapevo che nei paesi ed in tempi democratici, non bisogna mettersi da sé alla testa del popolo, ma farvisi mettere», corsivi miei. Una parte consistente del dibattito della commissione per la costituzione è stata riportata in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes* (a cura di A. Jardin), III, 3, cit., pp. 55-157; inoltre, in *ibi*, pp. 39-51 sono riportati i documenti, le circolari e le interviste di Tocqueville per la sua campagna elettorale nella Manche.

<sup>1278</sup> *Bulletin de la République*, n. 12, 6 aprile 1848, p. 1: «diverse donne, incoraggiate dallo spirito della setta, hanno alzato la voce per rivendicare, in nome dell'intelligenza, i privilegi dell'intelligenza. La domanda è stata posta male. Ammettendo che la società avrebbe guadagnato molto dall'ammissione di alcune delle abilità del sesso nell'amministrazione degli affari pubblici, la massa delle donne povere e non istruite non avrebbe guadagnato nulla. Queste rivendicazioni personali non hanno smosso la società. La società che sarà ricostruita sarà commossa dalle petizioni semplici e appassionanti che saranno formulate in nome di tutto il sesso, e che avranno come obiettivo la distruzione della mancanza di educazione, l'abbandono, la depravazione, la miseria che pesano sulle donne in generale, più ancora che sugli uomini».

del bollettino, George Sand sferra un esplicito attacco a quel percorso complesso che ha portato le donne sansimoniane a definirsi *femmes libres* anche rispetto al sansimonismo. L'articolo del *Bulletin* si chiude con l'elogio dell'influenza virtuale della madre sui figli e i mariti, vero ambito di azione della donna perché quotidiano e propriamente suo: «è di voi che si tratta, e non avete bisogno di bocche eloquenti che si facciano vostre interpreti. *Siete tutte grandi oratrici nel foyer domestique*, e non ci sono uomini le cui viscere non si smuoveranno di fronte al racconto dei vostri commoventi dolori»<sup>1279</sup>. Un duro colpo per le donne del *Comité* e per la *Société de la voix des femmes*, che ha appena proposto provocatoriamente di candidare proprio George Sand all'Assemblea costituente<sup>1280</sup>. La vicenda, però, rivela la complessità delle posizioni femminili nella Francia rivoluzionaria del 1848, spesso separate da un «abisso», come scrivono proprio le redattrici de *La voix des femmes* commentando la vicenda<sup>1281</sup>.

La rivoluzione di febbraio, quindi, si ferma nuovamente sull'uscio di casa, ma la presa di posizione delle donne desta preoccupazione, condivisa anche da Tocqueville, e obbliga il governo ad esporsi pubblicamente e, in alcuni casi, a proporre riforme mai attuate, ma che seguono una direzione ben diversa da quella sperata da Tocqueville. La partecipazione delle donne alla rivoluzione di febbraio e il loro intervento nelle scelte politiche dei mesi successivi si muovono su un doppio binario, con l'obiettivo di fare di azioni specifiche, come la costituzione delle associazioni di mutuo soccorso, la dimostrazione delle mancanze su cui si fonda il «nuovo ordine simbolico» della sovranità popolare e dell'unità del popolo suggellata dal suffragio maschile; un nuovo ordine simbolico che tenta di declinare «il più negletto» dei principi rivoluzionari, la fraternità, che, incompatibile con le premesse dissociative della sovranità

---

<sup>1279</sup> *Bulletin de la République*, n. 12, 6 aprile 1848, p. 1, corsivi miei. Il testo del *Bulletin* è ripreso e criticato dettagliatamente anche in *Femmes électeurs et éligibles*, cit., pp. 6-8.

<sup>1280</sup> Per mostrare l'incoerenza del suffragio universale, la *Société de la voix des femmes* propone pubblicamente la candidatura di George Sand all'Assemblea costituente, una candidatura illegale proposta da elettori uomini, legalmente tali, a cui si doveva accompagnare la candidatura legale di Ernest Legouvé da parte delle donne, non elettatrici. È una strategia «ben immaginata» come nota Michèle Riot Sarcey (*La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 202), che punta ad affermare un principio mostrandone la negazione concreta, ma che fallisce perché, con sorpresa, George Sand rifiuta formalmente la candidatura con un articolo pubblicato su *La réforme* il 9 aprile 1848, il cui testo è riprodotto in *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., pp. 326-327, e poi ripreso da *La voix des femmes* il giorno successivo.

<sup>1281</sup> Le donne de *La voix des femmes* riconoscono dell'«abisso» che le separa da George Sand, che «ha rotto con il suo sesso» e che richiama l'ideale materno per limitare l'azione delle donne all'interno dell'ambito domestico, mente lei stessa, abbandonando la femminilità e aderendo alla mascolinità ha potuto accedere alla vita politica che nega alle *dames*, diventando una «donna d'eccezione che interviene affianco agli uomini rappresentati del Sovrano» M. Riot Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 205 e 175. Simile la vicenda di un'altra scrittrice che ha scelto un nome e abiti maschili, Daniel Stern, e che taccia le socialiste di esaltazione dettata da ignoranza e contribuisce, così, alla «cospirazione del silenzio» da parte della stampa e delle istituzioni denunciata da Jeanne Deroin. Si veda ad esempio Daniel Stern, *Historie de la révolution de 1848*, Paris, 1862, Vol. II, pp. 35. Michelle Perrot ha approfondito la vicinanza di George Sand al governo provvisorio in un'intervista con Jean-Claude Vimont, *George Sand et la République (entretien avec Michelle Perrot)*, in *Criminocorpus* [Online], 2012.

moderna, pare destinato a rimanere un semplice enunciato<sup>1282</sup>. Fraterna è la Repubblica francese, spazio politico di riconoscimento dei cittadini uguali e simili, ordine simbolico che codifica la politicità dell'individuo e che, contrapposto alla corruzione della monarchia di luglio, ambisce a un «utopistico trionfo della morale»<sup>1283</sup>.

Nei mesi successivi, i tentativi di mettere in pratica la fraternità da cui sono state escluse si susseguono, mettendo in luce lo scarto tra la proclamazione della repubblica e la presa in carico della questione sociale che le ha dato i natali. Nell'aprile 1848, le operaie del secondo *arrondissement* di Parigi, appoggiate da Louis Blanc, vengono convocate per scegliere cinque delegate da inviare alla commissione sul lavoro dell'Assemblea nazionale, un esempio seguito dagli altri *arrondissement* parigini che si concretizza nell'apertura degli *Ateliers Nationaux des femmes* – preceduta dalla petizione presentata da Désirée Gay il 3 marzo, contestualmente alla proclamazione del suffragio universale, in cui si rivendica il diritto al lavoro per le donne. Un ulteriore segno dell'accelerazione imposta dalle giornate di febbraio nella lotta contro la più antica delle ineguaglianze è il progetto di legge per la reintroduzione del divorzio presentato dal ministro della giustizia Crémieux il 26 maggio 1848, a cui segue la creazione di una commissione che, però, interrompe i lavori a settembre<sup>1284</sup>.

Il giudizio di Tocqueville sui primi mesi del governo provvisorio è ambivalente: i rivoltosi del febbraio, «con la testa piena di teorie vane e di speranze chimeriche», rompono ogni legame tra le «due grandi classi» e con esso la possibilità di una rigenerazione sociale efficace e basata sui principi rivoluzionari del 1789, proprietà e libertà in testa<sup>1285</sup>. Una situazione che, però, non trova corrispondenza nell'Assemblea Nazionale, in cui, oltre al gruppo dei Montagnardi, siede un numero di proprietari assai maggiore rispetto alle «Camere scelte in tempi in cui era necessario il

---

<sup>1282</sup> V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, cit., p. 113; S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., p. 411. Sulla centralità della fraternità durante la monarchia di luglio, con riferimento proprio a Saint-Simon e al socialismo, cfr. S. Chignola, *La transizione sociologica: pensare dopo la Rivoluzione*, in *Filosofia politica*, 2/2018, pp. 303-314. La posta in gioco di questi passaggi è la trasformazione del soggetto rivoluzionario: il popolo, infatti, è riqualificato attraverso l'appartenenza di classe, come si evince da *Ricordi*, p. 401: «vi si sosteneva che il popolo, sempre superiore ai suoi mandatarî, non aliena mai completamente la propria volontà nelle loro mani, principio vero dal quale si traeva falsamente questa conseguenza, che *gli operai di Parigi erano il popolo francesi*».

<sup>1283</sup> V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, cit., p. 114. Proprio su questa utopia insistono le donne socialiste, ricorrendo al cristianesimo come legittimazione della spinta egualitaria della rivoluzione di cui il governo provvisorio - e poi, come si vedrà, la costituzione - deve dare conto sul piano legislativo: l'appello a Dio, una costante dei discorsi femministi della metà dell'Ottocento sulle due sponde dell'Atlantico, funge da «leva per il riconoscimento della dignità delle donne, laddove l'egoismo dell'uomo e la legge umana le avevano colpite con l'interdizione religiosa, politica e civile», *ibi*, pp. 124-132.

<sup>1284</sup> *La politique des femmes*, 1 agosto 1848, p. 1. Sempre a marzo, un gruppo di *sages-femmes* chiede allo Stato di farsi carico della loro assunzione in modo da poter fornire il loro lavoro gratuitamente alle donne incinte; respinte, decidono di creare un'associazione di mutuo soccorso. Su questi passaggi cfr. L. Abensour, *Le féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, cit., pp. 287-320. Cfr. anche il discorso di presentazione di Crémieux in *Moniteur universel*, 27 maggio 1848, p. 1175. Sulla petizione di Désirée Gay cfr. M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 177 e M. Zancarini-Fournel, *Les luttes et les rêves: une histoire populaire de la France de 1685 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2016; cfr. anche la critica di Daniel Stern in *Historie de la révolution de 1848*, Paris, 1862, Vol. II, p. 37n.

<sup>1285</sup> *Ricordi*, cit., pp. 386-387.

denaro per essere eletti ed elettori»; un'anomalia che Tocqueville riconduce al desiderio del gran numero di piccoli proprietari, diventati per la prima volta elettori, di difendere la proprietà che i rivoluzionari mettono in discussione, e che porta con sé un vantaggio impagabile, il fatto di essere circondati da uomini «sinceri, disinteressati e onesti» e non da deputati corrotti come accaduto fino a quel momento<sup>1286</sup>. Ne scaturisce la convinzione di poter vincere, dentro quell'aula, la «demagogia» dei novatori socialisti con la democrazia e «con l'aiuto della forza nuova che il principio repubblicano poteva dare al governo», ormai considerate gli strumenti di difesa «della libertà e della dignità umana» e delle «antiche leggi della società»: democrazia e repubblica, guidate dai presupposti sessuati e proprietari, costituiscono la migliore risposta all'accentramento socialista<sup>1287</sup>.

### § 4.3. Giugno 1848: le domestiche sulle barricate.

Le speranze di Tocqueville incominciano a vacillare il 15 di maggio, durante la prima riunione dell'Assemblea nazionale costituente: i clubs parigini, fabbricanti di rivolta popolare in forza al partito rivoluzionario, agitano la folla che «si spandeva in tutte le direzioni come i flutti del mare durante la burrasca» e, sostenendo che il popolo, ormai identificato con le classi lavoratrici, «non aliena mai completamente la propria volontà» ai suoi rappresentanti, impongono l'ennesima torsione alla teoria rappresentativa<sup>1288</sup>. «L'onda del popolo» invade l'Assemblea poco dopo il suo inizio e, dopo due ore di resistenza passiva, quest'ultima si scioglie per poi ricomporsi: obiettivo dei berretti rossi, i rappresentati dei clubs, è ottenere il diritto al lavoro e una riforma che ne garantisca l'organizzazione<sup>1289</sup>. È il preludio delle giornate insurrezionali di giugno, di cui le donne, con orrore di Tocqueville, sono protagoniste: nei loro volti l'autore vede riflessa la fine

---

<sup>1286</sup> *Ricordi*, cit., pp. 391-392, ma anche *ibi*, pp. 393-394: «Subito sentii che l'atmosfera di quell'assemblea mi conveniva, e provai, malgrado la gravità degli avvenimenti, una specie di benessere che mi era nuovo. Era la prima volta in realtà, da quando ero entrato nella vita pubblica, che mi sentivo mescolato alla corrente di una maggioranza, e che potevo con essa seguire la sola direzione che il mio gusto, la mia ragione e la mia coscienza m'indicavano, sensazione nuova e dolcissima. Io capivo che quella maggioranza avrebbe respinto i socialisti ed i Montagnardi, ma che avrebbe voluto sinceramente mantenere ed organizzare la repubblica».

<sup>1287</sup> *Ricordi*, cit., p. 394. Si trova qui, come in molti altri casi, la contrapposizione tra la demagogia socialista e la democrazia.

<sup>1288</sup> *Ricordi*, cit., p. 401. Marx legge il cambio di passo tra il febbraio e il giugno in termini non dissimili da quelli usati da Tocqueville, che in queste pagine dei *Ricordi* riconosce il passaggio dalla rivendicazione del suffragio a quello che essa nascondeva in realtà già in febbraio, vale a dire le passioni sociali che fanno del giugno una lotta tra due popolazioni contrapposte, quella operaia e quella borghese, e dell'insurrezione una guerra civile. Come rilevato da Coldagelli in *Vita di Tocqueville*, cit., p. 245, nelle giornate di giugno, Tocqueville vede lo svelamento del contenuto della *fraternità* che aveva dominato le giornate di febbraio, «del carattere socialista e classista della rivoluzione». Cfr. K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 147: «il 25 febbraio 1848 aveva dato alla Francia la *repubblica*; il 25 giugno le impose la *rivoluzione*. E rivoluzione significava dopo giugno: *rovesciamento della società borghese*, mentre prima di febbraio aveva significato: *rovesciamento della forma stato*». A proporre parallelismi e confronti tra Tocqueville e Marx sono, tra gli altri, M. Battistini, «... lo si costringerà a essere libero». *Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese*, in *Scienza&Politica*, 30/2004, pp. 3-27; N. Capdevila, *Tocqueville et Marx: Démocratie, capitalisme, révolution*, PUF, Paris, 2012; R. Boesche, *Tocqueville and Marx: Not opposites*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. 35, 2/2014, pp. 167-196.

<sup>1289</sup> *Ricordi*, cit., pp. 403-412.



di ogni tentativo di rigenerare la società ripristinandone le leggi antiche. Il 21 maggio, durante la festa della Concordia, sfilano trecento giovani donne, che «portavano il loro costume verginale in una maniera così virile che si sarebbero potute scambiare per giovanotti vestite da ragazze»; lungi dal rappresentare le donne della repubblica francese, queste trecento «comari che avevano braccia molto nerborute e che erano – io penso – più abituate a menare il mestolo che a spandere fiori», mosse da un entusiasmo «prossimo all'epilessia», sono l'immagine del disordine proletario, degli effetti dell'errata comprensione, tipicamente europea, dell'eguaglianza tra sessi, il cui esito è la cancellazione della virtù virginale, l'indebolimento della virilità che definisce il cittadino responsabile di sé, di conseguenza, la cancellazione del confine che separa, congiungendole, sfera pubblica e privata<sup>1290</sup>.

I giorni successivi sono caratterizzati dal terrore dei rappresentati dell'Assemblea, dalla chiusura degli *Ateliers Nationaux* – che «continuavano a riempirsi, la loro popolazione superava già i centomila uomini. Si sentiva che non si poteva vivere conservandole, e si temeva di perire nel tentativo di scioglierle» – e dalla riconcorsa alle armi degli operai dei sobborghi parigini<sup>1291</sup>. A chiarirgli l'entità del pericolo è nuovamente una donna, ben più celebre delle massaie parigine e lontana, come si è visto, dalle rivendicazioni socialiste: si tratta di George Sand, che gli viene presentata a fine maggio dal poeta inglese Richard Monckton Milnes. George Sand è tutto fuorché *donna* agli occhi di Tocqueville, che, stupito per la «naturalezza di portamento dei grandi spiriti» che la caratterizza e per la «sincera semplicità di maniere e di linguaggio», non esita a definirla «una specie di uomo politico»<sup>1292</sup>: è, in altre parole, la figura dell'indifferenza sessuale, l'incarnazione del crollo delle antiche leggi della società, e questa descrizione consente a lui e molti altri di depotenziare la rilevanza di alcune prese di posizione femminili di quell'epoca

---

<sup>1290</sup> *Ricordi*, cit., p. 416.

<sup>1291</sup> *Ricordi*, cit., p. 418. Tocqueville non ha stima di Sand anche perché questa aveva detto a un amico comune di non aver letto la *Democrazia*, come si evince in *ibidem*.

<sup>1292</sup> Il giudizio su George Sand è prevenuto per ammissione dello stesso Tocqueville perché, con le parole del deputato, «detesto le donne che scrivono, specialmente quelle che mascherano per sistema le debolezze del loro sesso, invece di interessarci mostrandole sotto il loro vero aspetto», in *Ricordi*, cit., p. 421. È significativo che Tocqueville non faccia alcun riferimento, all'*affaire George Sand* richiamato in precedenza, vale a dire alla candidatura proposta dalla *Voix des femmes* e rifiutata da Sand. Esprimendosi in questi termini Tocqueville richiama i giudizi che altri avevano espresso: sulla maschilità di Sand - e di Madame de De Staël, cfr. il giudizio dato dai fratelli Goncourt in *Journal*, vol. I, Bouquins, Paris, 1989, p. 295: «Il genio è maschio. L'autopsia di Mme de Staël e Mme Sand sarebbe stata curiosa: dovevano avere una costruzione un po' ermafrodita», citato in S. Lorusso, *La misogynie littéraire. Le cas Sand*, in *Revue italienne d'études françaises*, 7/2017, in cui l'autrice conclude con il giudizio di Emile Zola su Sand, che intima di abbandonare la condanna alla maschilizzazione di Sand. La descrizione di George Sand è sufficiente a negare la tesi di chi, come Welch in *Beyond the Bon Ménage*, cit., pp. 33-37, sostiene che Tocqueville fosse disposto a riconoscere l'eccellenza di alcune donne come modelli a cui aspirare, facendo riferimento, oltre che alla moglie, a Madame Swetchine: Sand, che arriva ad associare ai grandi spiriti, non è *donna* come lo è la moglie Mary Mottley, o la signora Beaumont - di cui fornisce una descrizione significativa proprio in questi *Ricordi*, p. 325: «questa donna distinta ed interessante, una delle più sinceramente e costantemente virtuose che abbia incontrato nella mia vita, e quella che più ha saputo rendere la virtù commovente ed amabile» - o ancora di Catherine Sedgwick, anch'essa romanziera e figura chiave della maternità repubblicana americana, di cui lui e Beaumont tesseranno le lodi durante e dopo il loro viaggio americano.

rivoluzionaria. Anche se collocati ai poli opposti dell'arco parlamentare, il dialogo Sand–Tocqueville si rivela fondamentale, con stupore del secondo, per la sincerità con cui quella figura chiave dell'opposizione gli rivela i dettagli del fermento operaio, congedandolo con un monito: «Cercate di ottenere dai vostri amici, [...] di non spingere il popolo nelle vie inquietandolo e irritandolo; così come io vorrei ispirare ai miei la pazienza; perché se si arriva ad ingaggiar battaglia, credetelo, *voi perirete tutti?*»<sup>1293</sup>. Non è solo il contenuto delle affermazioni di George Sand a realizzarsi nei tumulti di giugno: la partecipazione delle donne affianco agli operai è la cifra di quelle giornate, simbolo del tentativo di smantellare tutte le gerarchie sociali.

Alla «formidabile insurrezione» del 23 giugno – per Marx «la prima grande battaglia tra le due classi in cui è divisa la società moderna» – le donne partecipano «come gli uomini: mentre questi combattevano quelle preparavano e portavano le munizioni; e quando alla fine dovettero arrendersi, *furono le ultime a piegarsi*». Una considerazione, quella di Tocqueville, segnata dallo stupore ma accompagnata da un commento che suggerisce la sua difficoltà di lettura di fronte all'azione politica femminile, ridotta ad un entusiasmo senza misura – simile a quello delle trecento giovinette del maggio e delle donne del 1789 – e a una battaglia di convenienza: «si può dire che quelle donne portavano nel combattimento passioni da massaie; contavano sulla vittoria perché i mariti ne traessero vantaggio e per tirar su i figli: era una guerra che stava loro a cuore come sarebbe stata loro a cuore una lotteria»<sup>1294</sup>. I ritratti delle donne popolane e delle loro passioni impolitiche restituiscono l'idea di una società polverizzata dalle sue fondamenta. Prima una venditrice di verdure che Tocqueville trova sulla strada verso la Camera e che, insultata dal deputato, invece di farsi da parte «lasciò il suo carretto e si lanciò d'un colpo su di me con una tale frenesia, che stentai moltissimo a liberarmene. L'espressione schifosa e terribile della sua faccia mi fece orrore, con tanta violenza *vi erano scolpite le passioni demagogiche e la rabbia delle guerre civili*»; sono queste passioni disordinate, asessuate, a dominare i giorni di giugno, in cui ogni fatto, anche lontano dalla politica, è il sintomo «dello stato generale degli animi»<sup>1295</sup>. Poi i domestici, e in particolare le domestiche, il cui comportamento suggerisce che la rivoluzione sta definitamente varcando le porte delle case – restituendo un'immagine che richiama quella proposta dall'autore per l'assegnazione del premio della virtù alla domestica fedele Madeleine Pirodeau: «i luoghi stessi dove noi ci credevamo padroni formicolavano di nemici domestici», come la casa di Adolphe Blanqui, i cui servitori, sprecchiando la tavola, affermano, facendosi

---

<sup>1293</sup> *Ricordi*, cit., p. 421, corsivi miei.

<sup>1294</sup> K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 138. *Ricordi*, cit., pp. 422-423, corsivi miei. A ricordare la presenza delle donne del popolo sulla barricata nei giorni di giugno, dandone un giudizio ben diverso, è Friedrich Engels sulla *Nuova Gazzetta Renana*, 28 giugno 1848. Tocqueville accenna alla partecipazione delle «donne futili» alla Rivoluzione francese in *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., pp. 923 e 959, rimarcando la stessa considerazione della loro incapacità politica.

<sup>1295</sup> *Ricordi*, cit., p. 431.

eco, «Domenica prossima [...] saremo noi a mangiare ali di pollastro»; [...] «E saremo noi che indosseremo i bei vestiti di seta»<sup>1296</sup>. Come nel caso di Madeleine Pirodeau, Tocqueville confronta servitori leali e non: le due figure chiave in questo caso sono il portiere violento e ubriaccone di casa sua, dal *temperamento socialista*, che progetta di ucciderlo, e il suo fedelissimo domestico che si assicura che sia sopravvissuto alla minaccia; quest'ultimo, che chiaramente non è «socialista né per teoria né per temperamento», diventa un modello virtù e moderazione dello spirito<sup>1297</sup>.

Questi brevi ritratti hanno l'obiettivo di ridurre l'azione delle donne e dei domestici all'impolitico: mentre ammette la presenza delle donne alla rivoluzione e la loro pervicacia, Tocqueville tiene a sottolineare l'assenza di una proposta politica autonoma femminile (e il pericolo che rappresenterebbe): le donne del popolo francese aiutano la rivoluzione senza contribuire alla formulazione di proposte per la costruzione della nuova società – e solo sotto questo punto di vista sono simili alle donne americane, che assistono alle assemblee come fossero spettacoli teatrali – come le donne durante le elezioni del 23 aprile, rimaste ai margini del corteo elettorale insieme ai bambini. Quale che sia la rilevanza della presenza femminile sulle barricate di giungo, a prevalere nella descrizione tocquevilliana è la svalutazione dell'azione, relegata all'istinto, all'informalità e destinata a ricondurre comunque tutte le donne al loro destino di spettatrici della vita politica<sup>1298</sup>. Eppure, l'analisi delle prese di posizione delle donne operaie e socialiste nel giugno 1848 restituisce un quadro ben diverso: dal punto di vista della riflessione politica, le socialiste restituiscono lo spirito di quei mesi riconoscendo nei moti operai un'occasione di affermazione dei principi democratici in grado di disarticolare la gerarchia sociale<sup>1299</sup>. Come

---

<sup>1296</sup> *Ricordi*, cit., p. 429.

<sup>1297</sup> Questo il ritratto del servo fedele e virtuoso in *Ricordi*, cit., pp. 442-443: «sempre molto contento di sé stesso e molto soddisfatto degli altri: non desiderava se non quello che era alla sua portata ed otteneva o credeva di ottenere tutto quello che desiderava, seguendo in tal modo a sua insaputa i precetti che i filosofi insegnano e non seguono affatto, e godendo per un dono di natura di un felice equilibrio tra le facoltà ed i desideri che solo sa dare la felicità che la filosofia promette». Altrettanti esempi di virilità e responsabilità vengono dai compaesani di Tocqueville, comparsi all'improvviso gli ultimi due giorni di rivolta per difendere l'assemblea che hanno eletto: «riconobbi fra loro con commozione proprietari, avvocati, medici, coltivatori, miei vicini ed amici: quasi tutta l'antica nobiltà del paese aveva preso le armi in quell'occasione e faceva parte della colonna», a dimostrazione della capacità di resistere «di questi vecchi corpi aristocratici», immagine dell'ordine e della fedeltà contrapposta al disordine e all'assenza di prospettiva operaia, *ibid.*, cit., p. 449.

<sup>1298</sup> Sul corteo elettorale a Valognes cfr. *Ricordi*, cit., pp. 383-384. Questo atteggiamento di Tocqueville si è riverberato per decenni anche nella letteratura storica, cfr. M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 175. A tacciare di impoliticità l'azione delle donne della borghesia intellettuale francese è Daniel Stern in *Historie de la révolution de 1848*, cit., Vol. II, pp. 35-36.

<sup>1299</sup> Accanto ai giornali femminili, come il già citato *La Voix des femmes*, il 1 maggio 1848 viene creata l'*Association fraternelle des Femmes à gage*, con l'obiettivo di fornire alle donne disoccupate lavoro e pane, a giugno nasce l'associazione di sarte guidata dal giornale *La politique des femmes* e a luglio un gruppo di donne fonda la *Société des travailleuses*, per aiutare le lavoratrici di Parigi di fronte «alle miserie di ogni genere che minacciano le donne del popolo»; quest'ultima, sottolinea Abensour in *Le féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, cit., pp. 296-297, «aveva la particolarità di includere donne di tutte le classi sociali», con quelle più ricche che finanziavano l'associazione, e ha l'obiettivo di creare un asilo nido gratuito in ogni atelier e di garantire alle donne una formazione intellettuale. Come fa notare Riot-Sarcey richiamando l'analisi di Maurice Agulhon, «esse hanno condiviso queste

accaduto con la petizione del *Comité*, le rivendicazioni delle donne vengono rigettate, ma la rilevanza di questi processi diventa evidente nel dibattito dell'Assemblea costituente, in cui lo scontro tra socialisti e repubblicani moderati – compresi i rappresentanti del *Parti de l'Ordre*, a cui afferiscono Tocqueville e Beaumont – si gioca sul terreno della proprietà, del lavoro e della famiglia, in un confronto che chiama in causa le nozioni di diritto e dovere e che ha come esito una costituzione il cui obiettivo è, per l'appunto, porre fine alla rivoluzione<sup>1300</sup>.

#### § 4.4. La rivoluzione infinita.

Dopo i moti di giugno, si riaprono due terreni di scontro tra l'assemblea e le donne socialiste: da un lato il diritto al lavoro e, dall'altro, la famiglia, indicata come fondamento della repubblica e *diritto sacro* insieme a libertà, lavoro e proprietà nel preambolo della costituzione<sup>1301</sup>. Contro il primo Tocqueville pronuncerà un celebre discorso il 12 settembre, nel pieno della discussione generale sulla bozza; non ci sono, invece, giudizi espliciti per quanto riguarda il preambolo della costituzione, perché Tocqueville sceglie di non approfondire la fase del dibattito costituzionale tra il luglio 1848 e il giugno 1849, quando inizia il suo incarico come ministro degli affari esteri. Ciononostante, gli stralci del dibattito interno alla commissione, insieme alle note private di Tocqueville e alla sua bozza di preambolo della Costituzione pubblicate da André Jardin nel terzo tomo delle *Oeuvres complètes* dell'autore, insieme alla nuova prefazione alla *Democrazia* scritta nel 1848, consentono di ricostruire parzialmente le posizioni assunte da lui e da Beaumont in quel contesto<sup>1302</sup>. Inoltre, il discorso sul diritto al lavoro di Tocqueville e quello di Beaumont sul diritto all'assistenza pubblica del 1849 forniscono indicazioni preziose per la comprensione di questa fase nella sua interezza. Si aggiungono i giudizi sprezzanti nei confronti dei pochi deputati socialisti che si fanno carico delle istanze operaie e femminili, come Victor Considérant: la

---

aspirazioni popolari come attori consapevoli di appartenere a questa “umanità trionfante” del 1848», in *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 178. Sulla stampa femminista e operaia francese cfr. oltre al testo di Abensour, anche E. Sullerot, *Journaux féminins et lutte ouvrière (1848-1849)*, in *Bibliothèque de la Révolution de 1848*, Vol. 23, 1966, pp. 88-122 e il citato volume di Vinzia Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, cit.

<sup>1300</sup> Su 900 rappresentanti i repubblicani moderati sono 600, i legittimisti 200 e i socialisti solo 80. Sulle trasformazioni e gli spostamenti all'interno degli schieramenti in questa fase cfr. R. Rémond, *Les Droites en France*, Aubier-Montaigne, Paris, 1982; M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848 - 1852*, Seuil, Paris, 2016 e, con un'attenzione specifica a Tocqueville, A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit., pp. 400-401.

<sup>1301</sup> Cfr. L'intervento di Athanase Coquerel, *rapporteur* in questa fase, in *Compte Rendu Des Séances De L'Assemblée Nationale Exposés Des Motifs Et Projets De Lois Présentés Par Le Gouvernement*, Vol. II, Du 17 juin au 7 août 1848, Imprimerie de l'Assemblée nationale, Paris, 1849, p. 653: «Cittadini rappresentanti, nel pensiero della commissione i diritti sacri della famiglia e della proprietà sono compresi nelle parole “ordine pubblico”. Nessuno può pensare l'ordine pubblico senza la famiglia e senza la proprietà». Sul tema cfr. J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 95-96.

<sup>1302</sup> Ancora nel 1856, in un frammento de *L'antico regime e la rivoluzione*, Tocqueville fa della partecipazione delle donne alla Rivoluzione francese il segno dell'ignoranza diffusa in Francia rispetto alla «scienza delle cose umane», in *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., p. 923: «Niente potrebbe far capire meglio fino a che punto in questo paese, in cui tutti e persino le donne passavano il tempo a discutere sul governo, la scienza delle cose umane fosse sconosciuta, e come il governo, immergendo la nazione in questa ignoranza, avesse finito col caderci lui stesso...» e anche *ibi*, p. 907.

dialettica tra «politicizzazione del diritto» e semantica del dovere innescata dalle rivendicazioni operaie del febbraio e del giugno costituisce la trama del dibattito tra gli schieramenti parlamentari e tra l'interno e l'esterno dell'aula<sup>1303</sup>.

La necessità di ristabilire l'ordine passa per la definizione sessuata di quest'ultimo: ordine pubblico significa famiglia e proprietà e, nello specifico, proprietà del padre di famiglia sulla moglie e sui figli oltre che sui beni, con la famiglia intesa come spazio politico di organizzazione della società posta esplicitamente a fondamento della Repubblica. Come già accaduto dopo l'Ottantanove, le donne vengono cancellate dalla scena, per scelta dell'Assemblea costituzionale: durante il dibattito sui principi fondamentali della costituzione, il 25 luglio 1848, indicando in famiglia, proprietà e lavoro *i diritti sacri* e i fondamenti dell'ordine pubblico, l'assemblea stabilisce che la preservazione di quest'ultimo richiede il divieto di qualsiasi attività politica delle donne, esplicitamente associate e paragonate ai minori, destinate ad essere tenute perennemente sotto tutela poiché «i ricordi storici» dimostrano che esse «sono molto più fastidiose quando le si tratta come degli adulti»<sup>1304</sup>. Al netto dell'apertura generata dai moti rivoluzionari del 1848 – è il caso dell'abolizione della schiavitù, sancita da Schoelcher per decreto il 27 aprile 1848 – il dibattito sui principi fondanti della repubblica riprende quasi letteralmente quello preparatorio del Codice civile del 1804, quando si affermava che «l'interesse pubblico è nella buona organizzazione di ogni famiglia, perché ne risulta la buona organizzazione dello Stato»<sup>1305</sup>.

Non stupisce, quindi, che cancellate le *donne*, la donna diventi centrale nella simbologia della repubblica come *Marianna*, i cui busti e ritratti riempiono le sale pubbliche e le piazze: in questo modo, «senza mai riconoscerle come portatrici di parola, essa [la repubblica] le ha erette a statue, ne ha fatto degli emblemi»<sup>1306</sup>. La riduzione delle rivendicazioni delle donne socialiste

---

<sup>1303</sup> G. Procacci, *Gouverner la misère*, cit., p. 279. Sul diritto al lavoro si era espresso già a maggio Beaumont, proponendo una formulazione che sarà adottata nel testo definitivo, in *Oeuvres complètes*, III, 3, pp. 72-75. Su Considérant, a cui peraltro Tocqueville è legato anche in termini personali e “mondani”, cfr. *Ricordi*, cit., pp. 452 e 493-494: «La Montagna non vi aveva che due rappresentanti, il Lamennais ed il Considérant, ed anche questi, non erano che chimerici sognatori; soprattutto il Considérant avrebbe meritato d'essere messo al manicomio se fosse stato sincero, ma temo che non meritasse niente di meglio. [...] Tra coloro, che per mezzo dei giornali o personalmente avevano con maggiore violenza spinto alla guerra civile e ci avevano coperti dei peggiori oltraggi, era il Considérant, allievo e successore del Fourier, autore di tante fantasticherie socialistiche che in altri tempi sarebbero state soltanto ridicole, ma che al tempo nostro erano pericolose». Sulla necessità di ristabilire l'ordine in questa fase cfr. M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République*, cit., capitolo 3.

<sup>1304</sup> Athanase Coquerel in *Compte Rendu Des Séances De L'assemblée Nationale Exposés Des Motifs Et Projets De Lois Présentés Par Le Gouvernement*, Vol. II, p. 654. Flocon aveva chiesto di togliere le donne dalla lista delle categorie da escludere dai diritti politici. Ad Athanase Coquerel, il più vigoroso sostenitore dell'esclusione delle donne dal suffragio e della loro subordinazione domestica come garanzia dell'ordine pubblico, scriverà una lettera Jeanne Deroin nel 1849. Visto che Tocqueville e Beaumont non intervengono, si può desumere l'assenso a questa presa di posizione.

<sup>1305</sup> P-A, Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Paris, 1827 – 1836, T. XII, p. 317. Sul tema cfr. J. Melcare-Zachara. *La puissance paternelle au XIXe siècle (1804-1889)*, cit., pp. 417-419.

<sup>1306</sup> M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, cit., p. 177. Su Marianna come figurazione della Repubblica francese cfr. il classico di M. Agulhon, *Marianne au combat: L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris, 1979.

all'impolitico diventa parte integrante del nuovo processo costituente, che così si configura anche come una reazione al fermento femminile dei mesi precedenti. Eppure, questa cancellazione non avviene senza resistenza e senza lasciare segni nel dibattito costituzionale. Il più evidente compare proprio nel dibattito sul diritto al lavoro e sul diritto all'assistenza in cui Tocqueville e Beaumont intervengono con tanta insistenza. Il diritto al lavoro, come osservato da Joan Scott, è «legato alla relazione tra individuo come astrazione politica e come essere socialmente differenziato» perché obbliga a decidere a quale dei due debbano essere attribuiti e garantiti i diritti, a partire da quello di proprietà che dal primo dipende. Come previsto da Tocqueville, questa interdipendenza, incontestabile e per questo pericolosa, diventa un campo di battaglia tra partiti: così Beaumont, scontrandosi con Considérant nel maggio 1848, declina il lavoro come «libertà del lavoro» che la costituzione dovrà garantire in quanto mezzo per ottenere la proprietà, e risponde così tanto ai socialisti quanto ai repubblicani come Mathieu de la Drome, promotore dell'emendamento per l'introduzione del diritto al lavoro contro cui si scaglierà Tocqueville il 12 settembre 1848<sup>1307</sup>.

A dominare il dibattito costituzionale e a segnarne le contraddizioni è lo scontro tra il registro dei diritti e quello dei doveri: da un lato «l'arte morale», sociale e fraterna, il cui obiettivo è far «prevalere [...] i nostri istinti sociali sui nostri istinti egoisti», dall'altro il discorso «puramente individuale» dei diritti, insufficiente e pericoloso perché schiacciato sulla sfera giuridica<sup>1308</sup>. Il preambolo della Costituzione, significativamente, si apre con l'affermazione dei doveri del cittadino prima che dei suoi diritti, elencati solo in seconda battuta<sup>1309</sup>. La posizione di Tocqueville sull'introduzione dei doveri nella costituzione è ambigua: segno della distanza che separa la Costituzione del 1848 dalle precedenti, essa viola il principio stesso delle Costituzioni, «che non si occupano che di questioni politiche e non regolano i doveri morali e generali»<sup>1310</sup>. In realtà, Tocqueville interviene poco dopo a difesa dei diritti inviolabili del padre di famiglia, una convergenza che suggerisce che l'affermazione dei doveri del cittadino non possa prescindere da quella dei suoi diritti, a partire proprio da quello di «tutti i padri di famiglia che possono far istruire i loro figli come vogliono», esemplificazione della *puissance paternelle* classicamente

---

<sup>1307</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 98.

<sup>1308</sup> G. Procacci, *Gouverner la misère*, cit., pp. 302-303.

<sup>1309</sup> Così le sezioni VII e VIII del preambolo: «I cittadini devono amare la Patria, servire la Repubblica, [...] devono assicurarsi col lavoro dei mezzi di esistenza, e, con la previdenza, delle risorse per l'avvenire; devono concorrere al benessere comune aiutandosi fraternamente gli uni con gli altri, e all'ordine generale osservando le leggi morali e le leggi scritte che reggono la società, la famiglia e l'individuo. VIII – La Repubblica deve proteggere il cittadino nella persona, la famiglia, la religione, la proprietà, il lavoro e mettere alla portata di ognuno l'istruzione indispensabile a tutti gli uomini; deve, con un'assistenza fraterna, assicurare l'esistenza dei cittadini bisognosi sia procurando loro del lavoro nei limiti delle sue possibilità, sia dando, in mancanza della famiglia, dei sussidi a coloro che non sono in condizioni di lavorare». Di diritti si parla solo a partire dal secondo capitolo.

<sup>1310</sup> In *Oeuvres complètes*, III, 3, p. 139, Tocqueville scrive che «la definizione che si dà di questi doveri non è completa» perché «non si parla ad esempio del diritto di amare».

intesa<sup>1311</sup>. Nella sua bozza di preambolo, infatti, è Tocqueville stesso a inserire i doveri, con questa formulazione: «il cittadino ha dei doveri nei confronti della patria, della famiglia, di sé stesso. Deve amare e servire la Repubblica, difenderla anche a costo della vita; contribuire alle spese pubbliche in ragione della sua fortuna, deve creare per sé e per la sua famiglia un mezzo di esistenza attraverso il lavoro e risorse per il futuro attraverso la previdenza; soccorrere i suoi concittadini fraternamente e osservare le regole della morale»<sup>1312</sup>. Sancendo il dovere di ciascuno alla protezione della patria, al lavoro, al risparmio, alla tutela dell'ordine generale come base della Repubblica, la Costituzione stabilisce i termini della vita sociale degli individui, di cui i diritti costituiscono il contraltare: si tratta di subordinare l'esercizio dei diritti all'adempimento di doveri che possono produrre un ordine sociale incardinato sulla disegualianza materiale e la differenza sessuale<sup>1313</sup>.

Paradossalmente, è proprio l'identificazione tra dovere e società ad aprire un terreno fertile per le donne: da sempre tenute all'esterno della vita politica in nome dei doveri famigliari, esse ricorrono all'identificazione con il dovere sociale per dimostrare della parzialità dei diritti. Le argomentazioni e i registri discorsivi introdotti dalle donne sono molteplici ed eterogenei, e in molti casi si basano su una riarticolazione del lessico e dei temi della maternità repubblicana: la petizione del 3 marzo richiama l'argomento per cui «i buoni costumi sono la forza delle repubbliche e sono le donne che fanno i costumi» per rivendicare il diritto al lavoro, all'istruzione e, in generale «un posto nella riorganizzazione che si prepara», e lo stesso fa *La voix des femmes* in apertura del suo primo numero. Jeanne Deroin mette all'opera questa duplicità, indicando nel suffragio maschile il permanere di una contraddizione tra eguaglianza formale e differenza sessuale e declinando quest'ultima come disegualianza sociale. Il fatto che il lavoro delle donne sia stato oggetto di una regolamentazione l'anno precedente, con una legge che applica loro le stesse condizioni stabilite per i bambini nel 1841, le consente di interrogare il nesso tra maternità, lavoro e proprietà e la rivendicazione del diritto al lavoro delle donne per affermare l'individualità

---

<sup>1311</sup> Un tema, quest'ultimo, su cui interviene anche Beaumont, proponendo la formulazione che sarà poi conservata nella bozza presentata all'assemblea per l'esame finale, cfr. *Oeuvres complètes*, III, 3, p. 140.

<sup>1312</sup> *Oeuvres complètes*, III, 3, p. 161. Così Marrast, nominato *rapporteur* della commissione sul diritto al lavoro in cui interviene poi Tocqueville, declinerà la questione facendone la dimostrazione della cristianità della Repubblica: «la legge cristiana diceva da tempo: *gli uomini sono uguali, gli uomini sono fratelli*. Quando la politica, a sua volta, proclamò queste due massime, non fu per ostentare bei sentimenti, ma per creare seri doveri. Questi doveri legano i cittadini alla società, la società ai cittadini; ogni uomo deve se stesso agli altri», A. Marrast in J. Garneir (a cura di), *Le droit au travail à l'Assemblée nationale: Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Guillaumin & c, Paris, 1848, p. 5.

<sup>1313</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 99, ma cfr. anche G. Procacci, *Sociology and Its Poor*, in *Politics & Society*, vol. 17, 2/1989, pp. 163–187, citato dalla stessa Scott, in cui l'autrice si sofferma sulla doppia natura del diritto, universale e particolare, in *ibid*, p. 184: «La rivoluzione aveva introdotto una separazione all'interno del linguaggio dei diritti. Più che una separazione, [...] ha rivelato la natura contraddittoria dei diritti, rompendo irrevocabilmente il tipo di universalità che pretendevano di rappresentare. La rivendicazione di un diritto al lavoro ha giocato un ruolo cruciale nel provocare una specificazione del contenuto dei diritti, che in definitiva avrebbe contraddetto la vocazione unificante dei diritti naturali a nascondere le disegualianze reali davanti ai diritti positivi».

che a queste ultime è negata dal suffragio maschile<sup>1314</sup>. L'obiettivo è dimostrare che, se la purezza dei costumi nazionali dipende dalle donne e il rispetto delle *duties* femminili garantisce alla società di funzionare ordinatamente, le donne non possono essere escluse dalla cittadinanza e devono avere il diritto al voto, al lavoro e alla proprietà. Certo è che la "domesticità", invocata a più riprese in questi mesi sulle pagine dei giornali femminili socialisti e negli appelli delle associazioni non è quella che Tocqueville e Beaumont hanno in mente: indicando non solo la condizione di subalternità che accomuna le donne nella casa, ma anche la svalutazione economica e sociale del lavoro femminile, la domesticità è anche uno spazio di liberazione e riconoscimento tra donne, in cui coltivare una fraternità altra<sup>1315</sup>. Quest'argomentazione consente di intervenire nel dibattito sui doveri morali e sociali che fondano la cittadinanza repubblicana, la quale, preservando la più antica delle ineguaglianze, si rivela dispotica: così le redattrici de *La voix des femmes* possono scrivere che «il male rimane il medesimo. Gli abbiamo solo cambiato nome: il tiranno si chiama democrazia»<sup>1316</sup>.

Come Olympe de Gouges dopo il 1789 e Egérie Casabou dopo il 1830, dopo le giornate di giugno e alla luce della piega presa dal dibattito costituzionale, Jeanne Deroin inizia la sua

---

<sup>1314</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 98 e specificamente sulla legislazione "protettiva", Eadem, *La donna lavoratrice del XIX secolo*, cit., pp. 378-380 e L. Abensour, *Le féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, cit., p. 228: «la legge dei lavoratori del 1847 conteneva una disposizione relativa alle donne, estendendo loro le disposizioni della legge del 1841 nei confronti dei bambini; essa proibiva loro di lavorare nelle fabbriche o nelle officine. In breve, ciò che le donne chiedevano con più insistenza - divorzio, accesso alle carriere liberali, diritti politici - non era stato loro concesso».

<sup>1315</sup> D. Stern, *Histoire de la révolution de 1848*, Charpentier, Paris, 1862, Vol. II, p. 37n; *La voix des femmes*, 20 marzo 1848: «la moralità di una nazione dipende soprattutto dalla moralità delle donne». Cfr. anche il manifesto dell'*Association fraternelle des femmes à gages, fondée sous le patronage de la Société la Voix des femmes*, Imprimerie MME Delacombe, 1848, p. 1: «la domesticità, che fino a questo momento è stata la nostra servitù deve, sotto un governo democratico, trasformarsi in funzione sociale e crescere in moralità» e *l'Appel aux domestiques femmes: à la citoyenne Eugénie Niboyet, rédacteur en chef du journal "La Voix des femmes"*, Lacombe, Paris, 1848, firmato F. Chenard «Cittadina, voi vi occupate di lavoro delle donne; vi invio un progetto che interessa la massimo grado alla società tutta intera, perché si tratta delle domestiche [...] la domesticità è stata, fino a questo momento, una servitù: affinché diventi una funzione, vi domando, cittadina, di coprire con la vostra fraternità l'associazione di cui vi invio il progetto». Sulla trasformazione - e la femminilizzazione - del settore del lavoro domestico cfr. C. Dauphin, *Donne sole*, in *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., pp. 392-397. A ciò si aggiunge il richiamo al Cristianesimo, sintesi della moralità egualitaria e fraterna, che prende la forma dell'invocazione del sacerdozio materno all'interno della famiglia, con il ricorso ad un'aggiornata immagine mariana - in cui la Vergine è modello di libertà per Cristo - come riferimento per tutte le donne che devono poter estendere «la funzione sacerdotale che già svolgono in famiglia» alla società. cfr. V. Fiorino, *Il genere della cittadinanza*, cit., p. 126; sulla revisione dell'immagine mariana, basata sul Vangelo di Luca, cfr. *ibi*, pp. 127-128. Sul cristianesimo come portatore del principio fraterno insiste Marrast in qualità di *rapporteur* della commissione sul diritto al lavoro, in *Le droit au travail à l'Assemblée nationale: Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, cit., p. 5: «La legge cristiana diceva da tempo: *gli uomini sono uguali, gli uomini sono fratelli*. Quando la politica, a sua volta, proclamò queste due massime, non fu per ostentare bei sentimenti, ma per creare seri doveri. Questi doveri legano i cittadini alla società, la società ai cittadini; ogni uomo deve sé stesso agli altri, e i poteri che rappresentano l'insieme sociale lo devono a tutti: tra lo Stato, la famiglia, l'individuo, si stabiliscono i vincoli di una solidarietà religiosa in linea di principio, politica nella sua azione. La fraternità che fa da origine alle istituzioni ispira le leggi della sua anima, anima con il suo spirito l'intero Stato: questa, a nostro avviso, è la novità felice e feconda della nostra Repubblica e della nostra epoca. La fraternità, entrando nelle credenze e nei costumi, suscita la libertà sulla soglia dell'ingiustizia, che è per sua natura monopolizzante, usurpatrice; la fraternità, nei rapporti tra i cittadini tra di loro, assicura ad ogni essere che porta il titolo di uomo il rispetto dei suoi diritti, la sua utilità e la soddisfazione dei suoi primi bisogni».

<sup>1316</sup> *La voix des femmes*, 20 giugno 1848, p. 1, corsivi miei.



battaglia contro il patronimico, simbolo della proprietà del marito sulla moglie e sui figli, espressione del meccanismo di *coverture*, e ricorre alla maternità come uno dei mezzi di affermazione dell'individualità delle donne, definendola *un lavoro* che deve dare diritto alla proprietà. Così facendo, mette in discussione allo stesso tempo l'autorità paterna – e la sua codificazione napoleonica – e la pretesa universalità dei diritti, svelandone il legame<sup>1317</sup>. In altre parole, Deroin non si limita a rivendicare la proprietà della donna sui figli, ma vuole cancellare i presupposti su cui si regge la famiglia e la cittadinanza repubblicana appena stabilita, e annullare il «calcolo a somma zero dell'economia patriarcale», in base al quale «la realizzazione dell'individualità femminile compromette necessariamente quella dell'uomo»<sup>1318</sup>. Si tratta, quindi, di squalificare i presupposti di un lungo elenco di statistiche e studi – compresi quelli di Tocqueville e Beaumont – dedicati agli *enfants trouvés*, alla *puissance paternelle* e alla famiglia operaia, e delle politiche della maternità e della libertà industriale che promuovono. La *maternità*, quindi, nel momento in cui è definita «lavoro sociale» e produttivo, è «un potente contrappunto» a paternità e fraternità, perché se negare il valore sociale del lavoro riproduttivo delle donne per mezzo del patronimico «costituiva un'espropriazione» effettiva e simbolica, riaffermarlo significa intendere la donna come un individuo detentore di diritti. Tra questi, c'è quello a una «dote sociale» per le madri, proposto da Deroin, che, a differenza del sussidio discusso da Tocqueville – il cui obiettivo è disciplinare la donna alla maternità – deve liberarla dalla dipendenza economica dal marito<sup>1319</sup>. L'insistenza dei giornali femminili dell'epoca sul diritto al lavoro e la maternità risponde anche alla necessità di proporre una differente articolazione tra società e dovere, possibile solo a condizione di riconoscere le donne come cittadine e di instaurare, quindi, un ordine simbolico altro rispetto a quello in via di affermazione<sup>1320</sup>. Con un inedito legame tra proprietà e lavoro, Deroin frammenta sia la fraternità socialista, parola d'ordine di febbraio, sia quella sancita dal suffragio universale nel maggio, e denuncia il fallimento della rigenerazione morale della società repubblicana<sup>1321</sup>. A Novembre, gli articoli VII e VIII della Costituzione

<sup>1317</sup> L'obiettivo è portare alla luce i presupposti di chi, come Jules Michelet, scrive che «essere uomo, nel senso vero del termine, è prima di tutto, è soprattutto avere una donna», una condizione che ormai caratterizza anche gli operai, sempre più propensi a sposarsi. Sul tema J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 100-108.

<sup>1318</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 101. Così Jules Michelet, *Le peuple*, cit., p. 53.

<sup>1319</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., pp. 104 e 107 e K. Offen, *The woman question in France*, cit., p. 96. Ma alla storia del legame tra patrimonio, patriarcato ed espropriazione ha dedicato pagine significative anche Simone de Beauvoir in *Il secondo sesso*, cit., pp. 98-137.

<sup>1320</sup> J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, cit., p. 104 e p. 106 sulla maternità come lavoro sociale.

<sup>1321</sup> Lo affermerà chiaramente il 21 agosto del 1848 sulle colonne di *L'opinion des femmes*, richiamando nuovamente l'analogia tra proletario e donna utilizzata in precedenza per indicarvi il punto di partenza della rigenerazione che consentirebbe, a suo parere, di liberare effettivamente la Francia dai proletari - «il proletariato può essere abolito solo con la servitù delle donne; finché le donne sono considerate come cose, il popolo sarà solo strumento, perché lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo è il risultato dello sfruttamento della donna da parte dell'uomo»; lo stesso accade nel gennaio dell'anno successivo, quando annuncia la sua candidatura alle elezioni legislative e fa notare ai socialisti che appoggiare la restrizione dei legami familiari implica la frammentazione della società stessa e il rifiuto della «fraternità verso quelle che Dio vi ha donato per sorelle e compagne», cfr. J. Deroin in *L'opinion des femmes*, 21 agosto 1848 e Eadem in *ibi*, 28 gennaio 1849.

sanciscono definitivamente una fraternità maschile in grado di garantire l'«ordine generale» perché fondata sull'osservazione delle leggi «che reggono la società, la famiglia e l'individuo», la proprietà – su sé stessi, sulla moglie e i figli e sui beni – e il lavoro svolto per ottenerla come fondamento dell'individualità maschile.

#### § 4.4.1. La libertà del lavoro e il diritto all'assistenza.

Nel dibattito sul diritto al lavoro all'interno della Costituente, le donne, il loro lavoro e la loro posizione sociale sono messe ai margini, quasi cancellate, con un'operazione anacronistica rispetto alla realtà del lavoro femminile ma coerente con l'ordine simbolico che ci si propone di stabilire. Armand Marrast, iniziando il suo rapporto, sostiene che la società che volta le spalle ad un cittadino che deve lavorare «per nutrire se stesso, una moglie, dei figli, un vecchio padre, una famiglia [...] oltraggia la giustizia, rivolta l'umanità; agisce contro tutti i principi che la Repubblica proclama». Garantire al cittadino padre di famiglia «il diritto di vivere per mezzo del lavoro» – possibilmente «un lavoro conforme alla sua professione» – per Marrast è un dovere della Repubblica nei confronti delle famiglie, suoi assi portanti<sup>1322</sup>. Escluse dal voto, sussunte all'interno della famiglia e della gerarchia che la definisce, la stessa sorte tocca anche al lavoro delle donne.

La discussione si sviluppa intorno all'articolo 8 della Costituzione, che nella formulazione presentata all'assemblea recita che la Repubblica deve «attraverso un'assistenza fraterna, garantire l'esistenza dei cittadini bisognosi, o procurando loro un lavoro nel limite delle sue risorse o, dove manchi la famiglia, dando aiuto a coloro che sono impossibilitati a lavorare»<sup>1323</sup>. A complicare il dibattito è la proposta di emendamento di Mathieu de la Drome, repubblicano moderato che, facendo leva sull'interdipendenza tra lavoro e proprietà e sulla definizione di quest'ultima come “diritto naturale”, propone di riscrivere l'articolo in questi termini: «la Repubblica deve proteggere il cittadino nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nella sua proprietà. Essa riconosce il diritto di tutti all'istruzione, al lavoro, all'assistenza»<sup>1324</sup>. Contro de la Drome si esprimono tutti i principali rappresentanti del partito dell'Ordine, che affidano a Tocqueville l'affondo decisivo: suo obiettivo è rimettere la democrazia nei suoi binari *americani*, affinché non venga confusa con il socialismo; in altri termini, si tratta di ristabilire le soglie legittime dell'eguaglianza e della libertà, squalificando il socialismo come un attentato a quest'ultima, e di

---

<sup>1322</sup> A. Marrast in J. Garneir (a cura di), *Le droit au travail à l'Assemblée nationale*, cit., pp. 149 e 5, l'idea di lavoro conforme è espressa dal deputato Marcel Barthe, che richiama le rivendicazioni operaie del 1831 e del 1848.

<sup>1323</sup> A questa formulazione si giunge dopo quattro giorni di confronto serrato, a dimostrazione dell'importanza di questo articolo, destinato a restituire il senso della stagione politica che si intendeva portare a conclusione. La formulazione è riportata da A. Jardin in *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 401.

<sup>1324</sup> La formulazione è riportata da U. Coldagelli in in A. de Tocqueville, *Scritti, note, discorsi politici*, cit., p.170n. Ma cfr. anche la ricostruzione di Idem, *Vita di Tocqueville*, cit., pp. 246-249.

rallentare «i movimenti del popolo» ricordandogli che il vero principio della democrazia è «che niente possa farsi malgrado il popolo e al di fuori dal popolo, ma *non che il popolo possa realizzare immediatamente ogni suo desiderio*»<sup>1325</sup>. Una mediazione impossibile se le donne francesi pretendono un'esistenza sociale differente da quella che, coerentemente con la differenza sessuale prescritta dalla natura, ingiunge loro di non rivendicare diritti incompatibili con la loro presunta virtù<sup>1326</sup>. Alla luce di questo confronto, che trova conferma nelle considerazioni sulle *filles mères* e nell'attribuzione del premio per la virtù, la battaglia contro il *diritto* al lavoro assume un significato ulteriore. Le donne che rivendicano la loro similarità con gli uomini sono il simbolo della negazione socialista della libertà: libere solo di scegliere un marito, non possono pretendere di essere coinvolte nella sfera politica, perché ogni diritto rivendicato in questa direzione è un attentato alla virtù – che nel diritto dovrebbe incarnarsi – e alla libertà maschile che essa dovrebbe garantire<sup>1327</sup>.

Anche al netto delle deroghe alla lettera del liberalismo a cui Tocqueville e Beaumont sono costretti, per entrambi ammettere il diritto al lavoro come dovere della Repubblica significherebbe fondare quest'ultima su un concetto di libertà immorale e impolitico, incapace di riprodurre il legame tra cittadino e società tanto necessario alla rigenerazione della nazione francese<sup>1328</sup>. Per questo motivo, alla fraternità del diritto al lavoro pretesa dagli operai, Tocqueville oppone quella della proprietà, che si manifesta durante la campagna elettorale con il volto della «vasta famiglia» di piccoli proprietari terrieri divenuti tali grazie alla Rivoluzione francese<sup>1329</sup>. Pur consapevole che questa fraternità «non era poi così intima come aveva l'aria di

---

<sup>1325</sup> Le citazioni sono tratte dagli appunti di Tocqueville per il suo discorso conclusivo nel dibattito sul diritto al lavoro, che non poté pronunciare perché malato, in *Oeuvres complètes*, III, 3, p. 207. Risuonano qui le parole della prima *Democrazia* sulla funzione ordinativa delle donne come rappresentati dello spirito religioso di fronte all'irrequietezza politica, in DA 295: «la legge permette al popolo americano *di fare tutto*, la religione gli impedisce di concepire e di osare tutto. La religione, [...] deve dunque essere considerata, come la prima delle istituzioni politiche, poiché, se essa non dà agli americani il gusto della libertà, ne facilita grandemente l'uso».

<sup>1326</sup> Il 7 maggio del 1857, dal ritiro a Sorrento, conversando con Nassau Senior chiamerà nuovamente in causa la funzione ordinativa delle mogli e delle famiglie sugli operai, garantita in Inghilterra, dove essi si sposano volentieri, negata in Francia: «gli operai inglesi sono stati gradualmente attratti a Londra da una domanda reale e permanente del loro lavoro. Hanno mogli e figli. Almeno 100.000 uomini si sono aggiunti alla popolazione attiva di Parigi dopo il colpo di stato. Sono giovani uomini nel vigore delle loro forze e passioni, non frenati da mogli o famiglie. [...] I 40.000 uomini raccolti a Parigi dalla costruzione delle fortificazioni si suppone che abbiano contribuito principalmente alla rivoluzione del 1848. Cosa ci si deve aspettare da questa aggiunta di 100.000?», in *Oeuvres complètes* (a cura di A. Jardin), VI, 2. Pp. 472-473.

<sup>1327</sup> DA 630.

<sup>1328</sup> Sull'aumento delle deroghe cfr. M. Tesini, *Introduzione*, in *Pauperismo*, pp. 65-72. Tocqueville deve cedere all'imposta sul reddito, ad esempio, fino ad affermare, in una conversazione con Nassau Senior a Sorrento nel 1851 (riportata da Tocqueville e pubblicata in *Oeuvres complètes* (a cura di A. Jardin), VI, 2. p. 104) la necessità di introdurre la Legge sui poveri: come nota Tesini, sono passati quindici anni dalla scrittura delle *Memorie*, durante i quali tutti i tentativi di alleviare e prevenire le sofferenze industriali senza regolamentare l'industria e la sua scienza si sono rivelate fallimentari.

<sup>1329</sup> *Ricordi*, cit., pp. 375-376: «La proprietà, presso tutti coloro che ne godevano, era divenuta una specie di fraternità. I più ricchi erano i primogeniti, i meno agiati i cadetti; ma tutti si consideravano come fratelli, avendo un comune interesse a difendere il comune retaggio. E poiché la Rivoluzione francese aveva diviso all'infinito la proprietà terriera, la popolazione tutta intera sembrava far parte di quella vasta famiglia». Ma cfr. anche *La Francia prima e dopo*

essere», Tocqueville richiama quell'immagine come contraltare delle pretese socialiste e comuniste di Babeuf e Proudhon, convinti «che la proprietà era l'origine di tutti i mali del mondo, [...] che la proprietà era un furto»<sup>1330</sup>. Per dimostrare l'incompatibilità tra socialismo e democrazia, Tocqueville ricorre quindi alla Rivoluzione francese e ai suoi principi, per poi ricordare l'America, l'unica terra in cui la democrazia è «viva, attiva, trionfante», modello dell'ordine simbolico democratico e repubblicano imperniato sulla proprietà: non è un caso che, nell'unico paese «essenzialmente democratico», nessuno attacchi la proprietà altrui e il socialismo non trovi spazio<sup>1331</sup>. Concedere il diritto al lavoro significherebbe cedere alla «mania antica di voler troppo governare» contro la quale la nazione francese è stata messa in guardia da Robespierre, che in questa sede – non senza sorpresa vista la vicenda della famiglia Tocqueville durante la Rivoluzione – è assunto a modello della teoria del governo, quella che sa distinguere e fissare i limiti: «lasciate agli individui, lasciate alle famiglie il diritto di fare liberamente tutto ciò che non nuoce agli altri; lasciate ai comuni il diritto di regolare da soli i propri affari; in una parola, rendete alla libertà degli individui tutto ciò che è stato loro illegittimamente tolto, ciò che non appartiene necessariamente alla pubblica autorità»<sup>1332</sup>. Le passioni scoppiate a Febbraio intendono imporre un'inaccettabile torsione sociale al moto della democrazia, di cui deve essere riaffermata la *qualità*: al «popolo che viveva, per così dire, al di fuori di ogni movimento ufficiale», bisogna ricordare i principi del programma rivoluzionario, vale a dire la diffusione e la tutela della libertà, l'assenza di classi in nome della mobilità sociale e della divisione della proprietà, l'estensione dell'indipendenza del singolo e, quindi, la realizzazione della libertà nell'eguaglianza<sup>1333</sup>.

Posto che «non vi è nulla che dia ai lavoratori un diritto sullo Stato; non vi è nulla che forzi lo Stato a mettersi al posto della previdenza individuale, al posto dell'economia, dell'onestà individuale; non vi è nulla che autorizzi lo Stato ad intromettersi nell'industria, ad imporre dei regolamenti, a tiranneggiare l'individuo per governarlo meglio o, [...] per salvarlo da sé stesso», lo Stato ha comunque dei «doveri [...] verso i cittadini che soffrono», i poveri. Questi doveri non implicano che la preveggenza e la saggezza dello Stato debbano sostituirsi a quelle individuali,

---

*il 1789*, in *Scritti politici. La rivoluzione democratica in Francia*, cit., p. 211: «Nel mentre che gli antichi proprietari terrieri perdevano così i loro beni, una moltitudine di plebei salivano ad acquistarli. Ma essi vi riuscivano solo con mille sforzi e con l'aiuto di metodi molto imperfetti. Così le grandi fortune terriere diminuivano ogni giorno, senza che si ammassassero grandi ricchezze mobili; e, al posto di vasti domini, se ne creavano molti e piccoli, frutto lento e faticoso del risparmio e del lavoro» e, ovviamente, *L'antico regime e la rivoluzione*, in particolare il capitolo Primo, *Perché i diritti feudali erano divenuti odiosi al popolo in Francia più che altrove* e il capitolo Ottavo, *Perché la Francia fosse il paese dove gli uomini erano divenuti più simili tra loro*.

<sup>1330</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 284.

<sup>1331</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 288. Sulla centralità della proprietà, che dà «diritto ai diritti», nella Rivoluzione francese e nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 cfr. E. Balibar, *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, in *Parolechiave*, 1/ 2017, pp. 35-50, in particolare pp. 39-41.

<sup>1332</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 287.

<sup>1333</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 291.

ma che il suo compito sia soccorrere «tutti quelli che, terminata ogni loro risorsa, sarebbero ridotti alla miseria se lo Stato non tendesse loro la mano». Questo è, per Tocqueville, «*Cristianesimo applicato alla politica*»: riassegnare allo Stato il compito di dare a tutti i cittadini «lumi e libertà», affinché ciascuno sia in grado, il più possibile, di garantire a sé stesso e alla sua famiglia «la fortuna, il benessere, l'agiatazza» per mezzo della «saggezza pratica ed interessata»<sup>1334</sup>. Una conclusione significativa – per quanto scivolosa – perché Tocqueville conferma che lavoro e assistenza non sono *diritti* assoluti dei cittadini, ma *doveri* a cui lo Stato adempie in casi di estrema necessità<sup>1335</sup>: il diritto, invece, riguarda l'eguaglianza delle condizioni che il governo deve garantire perché ciascuno sia in grado di realizzarsi come individuo indipendente, la garanzia della libertà del singolo, della difesa della sua proprietà.

L'invocazione della libertà del singolo contro l'idea di una «società regolamentata, compassata, in cui lo Stato si incarica di tutto, in cui l'individuo non è nulla, in cui la società agglomera in sé stessa, riassume in sé stessa tutta la forza, tutta la vita, in cui il fine assegnato all'uomo è unicamente il benessere» – una libertà *dal* governo –, quindi, è comprensibile solo alla luce della lista dei doveri che lega il cittadino alla Repubblica e la virtù al diritto e che si fonda sul rispetto della proprietà, della famiglia, dell'individuo che il socialismo intende distruggere<sup>1336</sup>. Indicazioni chiare sul potenziale tirannico della democrazia, d'altronde, erano già presenti nella *Democrazia*, la cui dodicesima edizione viene pubblicata proprio nel 1848, con una nuova prefazione in cui Tocqueville esplicita l'urgenza di guardare agli Stati Uniti. Il libro scritto quindici anni prima, dice, ha «un interesse attuale e un'utilità pratica che non aveva quando è apparso per la prima volta», rivelandosi uno strumento ancor più necessario ora che la democrazia, dopo aver tagliato

---

<sup>1334</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., pp. 293-294. Questo è un tema ricorrente nell'ultimo Tocqueville: cfr. *Oeuvres complètes*, III, 3, p. 188, la bozza di questo stesso discorso: «bisogna mettere l'istruzione alla portata di ogni cittadino, aveva detto la Costituzione del 1792»; *ibi*, pp. 161-162, nella bozza di preambolo per la Costituzione del 1848, dove scrive «la Repubblica ha il dovere di [...] diffondere l'istruzione gratuita in modo da dare a ciascuno le conoscenze indispensabili a tutti gli uomini e feconde per tutte le intelligenze»; *Oeuvres complètes* (ed. Beaumont), cit., Vol. IX, p. 131, *Discorso pronunciato alla riunione pubblica annuale (5 aprile 1852) dell'accademia di scienze morali e politiche*: «Il libro che l'Accademia chiede ai concorrenti di scrivere quest'anno è un manuale di morale ed economia politica per le classi lavoratrici. Tutti i tempi hanno visto lavoratori e poveri, ma ciò che sembra peculiare al nostro è l'opinione, così diffusa al giorno d'oggi, che da qualche parte ci sia uno specifico contro questo male ereditario e incurabile della povertà e del lavoro, e che con un po' di buona volontà i governanti riuscirebbero facilmente a coprirlo. riuscirebbe facilmente a rimuoverlo».

<sup>1335</sup> Glielo fanno prontamente notare i deputati della sinistra dell'emiciclo, Ledru-Rollin in testa: non è chiaro cosa intenda Tocqueville quando sostiene che lo Stato, soccorrendo solo chi ha effettivamente bisogno, risponde al disegno dell'assistenza cristiana perché, di fronte al dilagare della miseria operaia fattasi rivoluzione, questa soluzione appare quantomeno precaria. Più che la proposta di Tocqueville, i cui scritti contro la carità legale e a favore dello sviluppo di istituzioni di carità e risparmio con cui rieducare l'individuo alla virtù erano abbondantemente noti, ad essere scivoloso è ogni tentativo di governare le rivendicazioni operaie senza derogare al nesso tra libertà e proprietà, ma cercando in tutti i modi di richiamarlo come principio inderogabile di un'economia politica morale della democrazia - ad esempio premiando coloro che, nella classe media e nel popolo, rispettano virtuosamente quel nesso. Cfr. J. Garnier (a cura di), *Le droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil Complet De Tous Les Discours Prononcés Dans Cette Mémorable Discussion*, Guillaumin, Paris, 1848.

<sup>1336</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 287, il riferimento è all'elenco di doveri del cittadino e della repubblica stabilito agli articoli VII e VII della Costituzione.

la testa ai Re, si scaglia contro la borghesia: «de istituzioni dell'America, [...] dovrebbero essere oggetto di studio per la Francia» che, ormai promossa a Repubblica, deve decidere se essere «una repubblica agitata o tranquilla, una repubblica regolare o irregolare, una repubblica pacifica o belligerante, una repubblica liberale o oppressiva». Il criterio di scelta di fronte a questo «problema impressionante» è semplice: agitata, irregolare, belligerante, oppressiva è «una repubblica che minaccia *i sacri diritti di proprietà e di famiglia*», pacifica, tranquilla regolare e liberale quella «che li riconosce e li consacra»<sup>1337</sup>.

L'ambiguità a cui si presta la formulazione del diritto al lavoro e di quello all'assistenza non si evince solo nello scontro tra Tocqueville, i socialisti e i repubblicani moderati *à la* de la Drome: l'anno successivo, infatti, Beaumont interviene nuovamente sull'assistenza pubblica nella *Commission de l'assistance et de la prevoyance publiques*, presieduta da Thiers che redigerà il rapporto finale nel gennaio 1850. Nella sostanza, il discorso di Beaumont del 9 luglio 1849 è coerente con quanto sostenuto dal deputato negli anni precedenti ed è in linea con le osservazioni sul diritto al lavoro presentate da lui e da Tocqueville: le indicazioni principali sono generalizzare delle istituzioni previdenziali e la libertà industriale, fare in modo che l'operaio possa contare su una rete di sostegni dall'infanzia all'anzianità, incentivare l'associazionismo operaio e i lavori pubblici, utili all'industria e alla creazione di posti di lavoro<sup>1338</sup>. Allo stesso tempo, però, la rivoluzione del 1848 ha lasciato un segno indelebile e i confini tra individui, società e Stato che la costituzione ha stabilito si rivelano porosi e sono oggetto di continue pressioni. Beaumont risponde al collega di partito e romanziere Victor Hugo – e a Melun, che ha presentato una proposta appoggiata da Hugo – sul senso da attribuire all'articolo 13 della Costituzione. Il testo di quest'ultimo, in cui risuonano peraltro le considerazioni espresse da Beaumont nel maggio 1848, recita: «La Costituzione garantisce ai cittadini la libertà di lavoro e di industria. La società promuove e incoraggia lo sviluppo del lavoro attraverso l'istruzione primaria gratuita, l'istruzione professionale, l'uguaglianza dei rapporti tra datori di lavoro e lavoratori, gli istituti di previdenza e di credito, le istituzioni agricole, le associazioni di volontariato, e la creazione da parte dello Stato, dei dipartimenti e dei comuni di opere pubbliche capaci di impiegare la manodopera non occupata; fornisce assistenza ai bambini abbandonati, agli infermi e agli anziani che non hanno

---

<sup>1337</sup> A. de Tocqueville, *Foreword to the twelfth edition of Democracy in America* (1848), in O. Zunz (a cura di), *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America*, cit, p. 653.

<sup>1338</sup> L'elenco delle istituzioni è pressoché il medesimo presentato nel 1844 e richiamato anche da Tocqueville: asili nido, monti di pietà (anche se Beaumont insiste sulla necessità di un meccanismo di controllo in grado di prevenire i casi diffusi di «usura di Stato»), lavori di pubblica utilità, medico dei poveri gratuito, *Bureaux des ouvriers* per l'assistenza legale, casse di risparmio e di mutuo soccorso operaio, il versamento della pensione e la riforma del libretto operaio. Su tutte queste istituzioni previdenziali e sulla funzione che ciascuna di esse assume nel tentativo di difendere la società dai pericoli che essa stessa produce cfr. i corsi di Michel Foucault, in particolare *Bisogna difendere la società e Sicurezza, territorio e popolazione* e F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit. Con riferimento alle proposte che vertono specificamente sul legame famiglia-libretto, come quella di Gérando, cfr. J. Donzelot, *La police des familles*, Minuit, Paris, 2005, pp. 67-68.

mezzi di sostentamento e le cui famiglie non sono in grado di provvedervi». A chi, come Melun e Hugo, suggerisce che «è nel potere della società, è nel potere del governo *distuggere la miseria*» e propone di assumere questa convinzione a criterio guida della Commissione, Beaumont suggerisce di fare solo promesse che si possono effettivamente mantenere, onde evitare di soffiare su quanto di «funesto agita le popolazioni operaie» e rischia di scatenare l'ennesima rivoluzione<sup>1339</sup>. Presentare una proposizione che cerca di abbracciare quell'immenso «oceano senza fiumi» che è la miseria, cercando di affrontare tutte le questioni che riguardano il benessere materiale e morale delle classi lavoratrici, significa imbarcarsi in un'impresa impossibile e pericolosa; bisogna, invece, portare a compimento le riforme che possono incentivare la previdenza dell'operaio senza cedere alla tentazione di fare dell'articolo 13 l'atto di nascita di un sistema costituzionalmente stabilito di carità pubblica<sup>1340</sup>.

Richiamando i termini usati da Tocqueville pochi mesi prima relativamente al diritto al lavoro, Beaumont sostiene che quell'articolo abbia lo scopo di garantire, come dovere sociale della Repubblica, la creazione di condizioni che consentano di intervenire sulle miserie estreme, «gli accidenti» che rendono infermi e inabili al lavoro gli uomini o che disturbano temporaneamente l'attività dell'operaio, mentre prevede la sostituzione della previdenza pubblica a quella privata solo in caso di comprovata necessità. L'obiettivo è preservare la libertà del lavoro – l'unica «vera organizzazione del lavoro» per Beaumont – e prendersi cura dell'operaio per preservarne il lavoro e la sopravvivenza che da esso dipende<sup>1341</sup>. A quest'altezza, Beaumont richiama la funzione centrale della famiglia operaia, che esemplifica il bilanciamento tra previdenza privata e pubblica stabilita dalla costituzione. Le sale d'asilo per gli «operai in erba» sono il rimedio principale al loro abbandono nelle strade e la garanzia della sopravvivenza presente e futura della famiglia operaia, perché *sospendono* i legami familiari «non rompendoli mai»: i genitori non possono smettere di lavorare per occuparsi dei figli, pena la morte di fame dell'intera famiglia, perciò l'assistenza pubblica deve intervenire per fare in modo che i figli, un peso nella giovane età, crescano e siano educati in modo tale da svolgere una delle loro principali funzioni, vale a dire essere «un *soccorso*, un'*assistenza* per la famiglia». In questo modo, l'assistenza pubblica riproduce la famiglia operaia come nucleo di auto-assistenza generazionale, interviene in una condizione che produrrebbe una miseria estrema, la prevede e la contiene senza sostituirsi del tutto alla famiglia<sup>1342</sup>. Quest'ultima, infatti, è insostituibile: Beaumont lo afferma con forza in chiusura al suo discorso, quando elenca «i principi dominanti per la riforma di cui è incaricata la

---

<sup>1339</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2306.

<sup>1340</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2306.

<sup>1341</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2306. Le due condizioni per ricevere soccorso sono che la miseria sia certa e immeritata.

<sup>1342</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2306; corsivi miei.

commissione», vale a dire che lo Stato non deve mai intervenire «negli affari industriali. Deve occuparsi molto dell'operaio, mai dell'opera, mai dell'industria», di tutte le miserie che caratterizzano «la vita dell'operaio» ma non può in nessun caso interferire nei contratti che «devono essere una cosa sacra, posta completamente al di fuori delle istituzioni del governo»<sup>1343</sup>. Bisogna, infine, perimetrare l'assistenza pubblica, che non deve mai sostituirsi a quella privata: lo Stato deve «dirigere, indicare, sorvegliare e supplire all'assistenza privata quando essa manca», ma nella consapevolezza che questo intervento deve essere temporaneo e ben motivato; in questo modo, senza mai diventare *sistema* e *diritto* di tutti al soccorso, Beaumont crede che l'assistenza pubblica non porterà l'operaio ad abbandonare la virtuosa abitudine al risparmio. Per questo la famiglia è fondamentale: «non esistono *assistenze* più dolci, migliori, efficaci e feconde di quelle della famiglia», di cui bisogna garantire la sopravvivenza in casi di necessità, ma incentivando parallelamente il risparmio dell'operaio, educandolo sin da bambino ad esso. L'intervento indiretto, quindi, può agire contemporaneamente sui due elementi che garantiscono all'operaio di svolgere il suo lavoro, di mettere a frutto il suo unico capitale, «le braccia e l'intelligenza»: provvedere alla salute della famiglia operaia significa mettere a sua disposizione istituzioni educative, come le scuole pubbliche e quelle professionali, il cui compito è liberare momentaneamente i genitori operai dal peso dei figli, ma anche liberare l'operaio in erba dalla «condizione eternamente inferiore» a cui è destinato se non gli si dà la possibilità di «sviluppare le sue facoltà [...] di elevarsi»; allo stesso tempo, come previsto dalla legge del 1841, bisogna evitare l'abuso della sua forza fisica in giovane età – «le braccia» di cui sopra<sup>1344</sup>.

Obiettivo finale è dare forma ad una fraternità fondata sulla proprietà, sulla famiglia e sul risparmio, fonti dell'indipendenza individuale, capace di farsi sentimento ed «entrare nelle leggi», dettandone il contenuto: il nesso costumi-leggi viene nuovamente chiamato in causa, in questo caso come strumento di stabilizzazione delle tensioni che hanno attraversato la società nella fase post-rivoluzionaria, una stabilizzazione fondata sulla corretta comprensione dei doveri, dei diritti e delle libertà, che conta sulla famiglia operaia come spazio in cui la nuova fraternità si sviluppa. Per Beaumont, la riforma di cui è incaricata la Commissione deve puntare a difendere la famiglia, i suoi legami, le sue gerarchie e *puissances*, per difendere la società: ad essere legittimamente regolabile è tutto ciò che rischia di minare la riproduzione della famiglia operaia come istituzione

---

<sup>1343</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2306. Gli unici contratti su cui si deve intervenire sono quelli di affitto e di apprendistato, «concepiti in termini che consentono ai padroni di abusarne», in *ibidem*.

<sup>1344</sup> G. de Beaumont in *Moniteur Universel*, 9 luglio 1849, p. 2307., corsivi miei. Ma cfr. anche *ibi*, p. 2306, dove Beaumont richiama la legge del 1841 sul lavoro minorile come parte integrante del sistema legittimo di assistenza pubblica intesa come tutela del benessere morale e fisico dell'operaio: essa rappresenta il primo atto di un processo di riforma della vita dell'operaio i cui effetti sugli affari industriali - punto principale della critica di Beaumont nel 1840 - si sono rivelati minimi. In altre parole, la legge del 22 aprile 1841 la dimostrazione di che cosa si intenda con un intervento del governo che si occupa dell'operaio e della sua vita, limitando non gli affari industriali ma gli abusi dei capi d'industria - e dei padri - nei confronti dei figli.



privata di assistenza e di cura, tutto ciò che indebolirebbe ulteriormente il legame morale che unisce il cittadino alla società. La famiglia operaia, quindi, mossa dalla legge del cuore e dall'impero della testa, deve essere messa nella condizione arginare la corruzione morale del sistema di fabbrica – quella richiamata già nell'*Irlande*<sup>1345</sup> – fungendo da spazio di educazione alla cura della società. In questo modo, il dovere di «assicurarsi col lavoro dei mezzi di esistenza, e, con la previdenza, delle risorse per l'avvenire» sancito dall'articolo 7 del preambolo è il presupposto morale che deve dare forma ai costumi del singolo nella famiglia e poi della società, ma è anche la condizione per ogni richiesta di assistenza pubblica<sup>1346</sup>.

A redigere e presentare il Rapporto generale della Commissione è Thiers, il 26 gennaio 1850: anche se il susseguirsi di rimandi impedisce al testo di essere discusso all'assemblea, esso è utile a chiudere il quadro qui presentato. Il Rapporto si apre con l'indicazione dei principi generali che reggono la società e dei loro presupposti, il primo dei quali è la decisione di Dio di dividere «la sua razza in due sessi, uno debole, l'altro forte», e di dotarla delle «qualità morali che la compensano ampiamente delle sue infermità fisiche»; la differenza sessuale intesa come gerarchia è la condizione divina di armonia del creato ed esemplifica lo scarto tra debolezza e forza che la qualità morale della beneficenza è chiamata a compensare. Il principio dei principi sociali, invece, suggerisce che, posta la beneficenza come virtù, «ogni uomo è responsabile di provvedere a sé stesso e alla sua famiglia con le proprie risorse acquisite o ereditate. Senza questo principio ogni attività cesserebbe [...], perché se un uomo potesse contare su un lavoro diverso dal suo per la sua sussistenza, si affiderebbe volentieri agli altri per prendersi cura di sé e delle difficoltà della vita»<sup>1347</sup>. L'indicazione è la medesima: assistere in caso di debolezza conclamata è un dovere morale, ma non un diritto, e seguendo questo principio la Commissione fissa i termini delle proposte di legge per gli ambiti specifici che afferiscono alla questione sociale – istruzione pubblica, soppressione delle ruote, assistenza ai trovatelli, lavoro minorile nelle fabbriche, istituzioni per infermi, e inabili al lavoro. Le scelte della Commissione, suddivisa in tre sottocommissioni dedicate alle tre fasi della vita (infanzia e adolescenza, mezza età, anzianità), sono in linea con gli interventi di Beaumont degli anni precedenti: viene dedicata particolare attenzione alle sale d'asilo, «un'invenzione molto ingegnosa e toccante» che permette di «compensare così la cura della madre, che è costretta ad andare a lavorare lontano dal suo bambino per guadagnare la vita del bambino e la propria», e alle società di maternità, di cui si

---

<sup>1345</sup> IR, II, p. 84-85.

<sup>1346</sup> All'interno di questo quadro, l'articolo 7 del preambolo si concilia con l'articolo 13: solo se gli operai riconoscono lavoro e risparmio come doveri sociali e non come diritti da pretendere, il governo può garantire un'assistenza compatibile con la garanzia della libertà del lavoro e dell'industria invocate all'inizio dell'articolo.

<sup>1347</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, cit., pp. 6-7.

propone la generalizzazione, accompagnata da una revisione della legislazione sul lavoro infantile<sup>1348</sup>.

Mentre nella sezione dedicata ad infanzia e adolescenza si formulano proposte mosse dalla consapevolezza della condizione peculiare delle madri, quella sulla mezza età si apre con una dichiarazione che, più che registrare una realtà, suggerisce un modello ideale, declinato al maschile e basato sul salario familiare: l'autosufficienza deve essere tale «non solo per se stesso, ma anche per sua moglie, i suoi figli, suo padre e sua madre; per sua moglie, in modo che lei a sua volta possa prendersi cura di lui nei momenti di dolore e di malattia; per i suoi figli, in modo che possano prendersi cura di lui più tardi nella sua vecchiaia». Ciò significa che, in «un sistema sensato di assistenza [...] nelle nostre società civilizzate», che insegna il risparmio e la virtù, il salario delle donne operaie non è determinante, ed esse possono tornare a svolgere i compiti domestici e di cura che la natura prescrive loro<sup>1349</sup>. La sorte dell'operaia, quindi, interessa prevalentemente per i comportamenti che assume se madre: la commissione – che non esclude la possibilità di riattivare le ruote degli esposti contro cui Tocqueville ha tanto combattuto – ha come obiettivo principale la moltiplicazione di aiuti alle donne che adempiono al dovere materno, e ai figli di quelle che lo hanno rifiutato, perché mira a regolamentare la procreazione in quanto riproduzione della forza lavoro: «accogliere un bambino abbandonato la cui madre si è sottratta ai suoi doveri, e prendere il posto di una famiglia; *aiutare la madre che non nasconde la sua condizione di madre*, aiutarla durante il parto, aiutarla di nuovo dopo la nascita del figlio, allattarlo per lei quando non può, vegliare su di lui durante il tempo in cui è obbligata a lavorare; impedire l'abuso delle forze incipienti di questo bambino; [...] tali sono le cure che una società caritatevole e previdente deve dare all'infanzia e all'adolescenza»<sup>1350</sup>.

Se si esclude un cenno ai «venti o trenta milioni di uomini e donne che contribuiscono con il loro lavoro a nutrire e vestire tutta la nazione», le donne sono oggetto di attenzione solo in nome della maternità, mentre il riferimento dei provvedimenti sulla «mezza età» è dichiaratamente «l'uomo che, avendo l'uso delle sue forze, non ha bisogno che la società si prenda cura di lui, e

---

<sup>1348</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, p. 21.

<sup>1349</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, p. 31.

<sup>1350</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, p. 23, corsivi miei, ma cfr. anche le conclusioni p. 147: «Per la prima età, è necessario, come abbiamo detto, raccogliere e allattare il bambino che la madre abbandona per vergogna o insensibilità, aiutare la madre che si preoccupa di non abbandonare il suo bambino, sorvegliare il bambino nei nidi o nelle camere d'asilo che è costretta a trascurare per guadagnarsi da vivere, Per prevenire l'abuso della forza di un bambino troppo giovane, per cercare di fare in modo che se cade in errore, la correzione non sia l'occasione per una corruzione più grave, per proteggerlo quando entra nel mondo del lavoro. Riconosciamo la necessità, il dovere, l'urgenza di tutta questa cura».

che deve piuttosto renderle dei servizi che aspettarsi da essa»<sup>1351</sup>. Le obiezioni delle donne socialiste degli anni precedenti – le quali, pur ricorrendo alla maternità come leva su cui agire per rivendicare i diritti politici e sociali, mettono al centro della loro critica la subordinazione e il diritto del più forte – sono messe da parte in nome della diffusione di un sistema di assistenza le cui basi sessuate sono presentate come contemporaneamente naturali e sociali. Non stupisce, quindi, che *materna* sia la società che sa riconoscere, tra i suoi figli, quelli che hanno davvero bisogno di assistenza: la madre continua a fungere, in conclusione, da immagine della corretta comprensione dei legami tra virtù e doveri, tra singolo e società, e deve essere riaffermata a maggior ragione dopo il Quarantotto e prima che la società sia «sollecitata da un'altra rivoluzione»<sup>1352</sup>. La buona società, in altre parole, è madre di quel bambino assunto a metafora dell'impianto proprietario che presiede al movimento sociale democratico, moralmente ordinato proprio perché incardinato al nesso libertà-proprietà, virtù-diritto, di cui le buone madri, nelle singole famiglie, sono il modello e le garanti.

---

<sup>1351</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, pp. 80 e 148-149, corsivi miei.

<sup>1352</sup> *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, p. 147 e p. 144: «Non è possibile provvedere alla vecchiaia di tutti i membri di una società; ma in presenza di un male fatto, qualunque ne sia la causa, la società, come una madre che non litiga con i suoi figli sofferenti, si affretta ad aiutare chi trova mancante o privo delle necessità della vita».

## Conclusioni. Quali cure per la democrazia?

L'analisi dell'infanzia svolta nel quarto capitolo consente di tirare le fila di questa ricerca e di affrontare un'ultima questione, relativa alla costituzione del potere politico democratico e alla funzione svolta in essa dal lessico "edipico"<sup>1353</sup>. Lungi dal comparire solo come tema specifico negli anni Quaranta, infatti, la condizione del figlio illegittimo o orfano è la prima delle metafore della democrazia a cui Tocqueville ricorre introducendo la sua opera americana: il movimento democratico in Francia, infatti, è rimasto orfano delle «cure paterne», abbandonato «ai suoi istinti selvaggi» come i figli delle classi proletarie che «crescono da soli nelle strade delle nostre città non conoscendo della società che i vizi e le miserie»<sup>1354</sup>. Letta con le lenti degli scritti sugli *enfants trouvés*, questa citazione potrebbe riassumere l'intero arco della produzione tocquevilliana dedicata al nesso tra democrazia, virtù e questione sociale: i trovatelli sono l'immagine del fallimento del governo della democrazia, di quella che – richiamando proprio i termini dei quattro *Rapporti* – si potrebbe definire la sua *proletarizzazione*, causata dalla centralizzazione ossessiva e dall'incapacità di innestare il rapporto politico su una trama *familiare* in grado di legare individui e società<sup>1355</sup>. Le considerazioni sul potere politico democratico in Tocqueville, in particolare nella sua opera americana, possono essere filtrate attraverso il lessico edipico, a patto che si tenga a mente la duplicità impostagli dall'alterazione dell'autorità paterna da cui questa ricerca ha preso le mosse, e la rilevanza che essa assume nel quadro complessivo delle relazioni gerarchiche in democrazia, a partire da quella tra servo e padrone. Parallelamente, e seguendo il percorso tracciato fin qui, si pone la questione della funzione sociale e politica della donna all'interno di un contesto che pare escluderla e che invece, lo si è visto, la richiede tanto sul piano simbolico quanto su quello materiale – politico e sociale –, ma solo se essa è identificata dalla relazione patriarcale. Il percorso svolto dimostra che questa subordinazione è la condizione necessaria del governo della democrazia, un governo materno proprio perché patriarcale e teso alla costante *virilizzazione* del processo democratico. Le domande che segnano la traccia di queste conclusioni, quindi, sono quattro: di quale paternità si parla in democrazia? In quale misura si

---

<sup>1353</sup> L'espressione «lessico edipico» non è usata qui con riferimento alla teoria freudiana e alla sua possibile applicazione a Tocqueville - operazione peraltro proposta da Laura Janara nel suo *Democracy growing up* - ma nel rimando alla mutata funzione politica assunta dai ruoli familiari e richiamando l'espressione «costellazione edipica» proposta da Sandro Chignola in *Fragile cristallo*, cit., pp. 410.

<sup>1354</sup> DA 23, ma cfr. anche *ibi*, p. 209, dove Tocqueville riprende lo stesso lessico, cambiandolo di segno: «in America dunque, la democrazia è abbandonata ai suoi istinti. Il suo cammino è naturale e i suoi movimenti liberi. Là bisogna giudicarla. Per chi mai questo studio potrà essere interessante se non per noi, trascinati come siamo da un movimento irresistibile, che marciamo, forse verso il dispotismo forse verso la repubblica, ma certamente verso uno stato sociale democratico?».

<sup>1355</sup> Il riferimento è a ET 1, p. 168, dove Tocqueville definisce il trovatello «un proletario che non possiede neppure una famiglia», che lo renderebbe «un membro utile» della società.

può parlare di “Stato Paterno” con riferimento a Tocqueville e Beaumont? Che ne è della madre? La democrazia ha bisogno di *cure materne*?

### **Padri, padroni, padreterni<sup>1356</sup>.**

Articolare la risposta alla prima domanda equivale a definire il quadro dell’argomentazione tocquevilliana attraverso il filtro edipico, un’operazione che può assumere a punto di partenza uno dei passi conclusivi della seconda *Democrazia*, tra i più noti dell’intera opera perché dedicato al “dispotismo democratico”. Per descrivere quest’ultimo, e nel tentativo di dargli un nome, Tocqueville richiama l’alterazione democratica della funzione paterna e la sua scissione dalla funzione padronale: paternità aristocratica da una parte, quindi, e paternità democratica e fraternità – quel principio dalla cui realizzazione dipende la qualità sociale della democrazia – dall’altra. Il potere «assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite» che si eleva sopra la «folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari», uniti solo dall’assoluta estraneità reciproca, è dispotico proprio perché non è paterno ma padronale: «*rassomiglierebbe all’autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell’infanzia*»<sup>1357</sup>. Virilità e paternità sono le parole chiave della dialettica democratica che non si limita ad unire padri e figli, ma definisce il legame corretto tra il popolo di fratelli virili e il potere politico democratico che risulta dall’accordo delle loro volontà<sup>1358</sup>. A quest’altezza emerge un’ambiguità che è necessario approfondire. Il potere del padre democratico segue una scansione temporale in base alla quale la *dittatura domestica* è legittima perché temporanea e funzionale all’educazione alla virilità: conclusa l’infanzia, il potere paterno cambia volto, per assumere quello del consiglio fraterno; il potere paterno aristocratico, in cui funzione politica e funzione paterna coincidono, invece, è dispotico nella misura in cui funge da anello di una catena verticale che non ammette alterazioni e che si regge sull’immobilità dei soggetti – padri, figli, fratelli – i quali, seguendo la metafora, sono tenuti in un’infanzia perenne da chi sta in cima a quella catena, il padre per eccellenza, a cui la Rivoluzione ha letteralmente tagliato la testa.

Urge segnalare una tensione: in queste ultime pagine della sua opera americana, Tocqueville oscilla costantemente, e abilmente, tra indicazioni di principio – il movimento democratico come

---

<sup>1356</sup> Il riferimento è al volume di Joyce Lussu, *Padre padrone padreterno. Breve storia di schiave e matrone, villane e castellane, streghe e mercantesse, proletarie e padrone*, Gwynplaine, Camerano, 2009.

<sup>1357</sup> DA 733 e 732, corsivi miei.

<sup>1358</sup> Vale la pena riportare due passaggi della *Democrazia* in cui Tocqueville richiama questo principio, riconoscendovi la soglia ormai irrevocabile della costituzione del politico. Con riferimento al rapporto tra servi e padroni in democrazia, DA 596: «perché, dunque, il primo ha il diritto di comandare e che cosa costringe il secondo ad obbedire? L’accordo momentaneo e libero delle loro volontà. Non sono naturalmente inferiori l’uno all’altro, lo divengono momentaneamente in forza di un contratto. Nei limiti di questo, l’uno è servitore, l’altro padrone; al di fuori sono due cittadini, due uomini»; in termini generali, invece, DA 98: «non si riuscirà mai a trovare fra gli uomini, qualunque cosa si faccia, una vera potenza fuori dal concorso libero delle volontà».

rivoluzione inarrestabile —, processi storici la cui direzione è dettata, tra le altre cose, da differenti *points de départ*, e direzioni future possibili del movimento democratico. La radice del dispotismo democratico come futuro possibile, però, è intrinseca alla forma democratica del politico, basata sull'onnipotenza della maggioranza: ciò significa che, «anche all'ombra della sovranità del popolo», il potere politico tende a farsi «pastore» di una moltitudine di infanti, «una mandria di animali timidi e industriosi», destinati a una «servitù regolata e tranquilla» perché incapaci di riconoscere la specie di libertà che deve conservarsi in seno all'eguaglianza<sup>1359</sup>. Di qui la necessità di riconoscere nella condanna di Tocqueville ai suoi «contemporanei» un monito generale, relativo alla democrazia: ad obbligare i contemporanei a conciliare due passioni contrastanti, «il bisogno di essere guidati e desiderano di restare liberi», infatti, è la democrazia stessa e, nello specifico, la dinamica rappresentativa su cui si fonda<sup>1360</sup>. Paradossalmente, infatti, il meccanismo che presiede al suo funzionamento è l'unico «sollievo» alla contraddizione tra libertà e tutela che la rappresentanza moderna pone: nell'autorizzazione e nella scelta del tutore, la nazione si riconosce come popolo, un'unità e un legame che si concretizza nel momento in cui, uscendo «un momento dalla dipendenza», si elegge *un padrone* di cui si è inevitabilmente servi<sup>1361</sup>. Un padrone che — Tocqueville lo scrive già nella prima *Democrazia* — non bada al corpo dei cittadini ma va dritto all'anima, moltiplicando la dissociazione tra individui eguali al punto da renderli «stranieri» o «coloni» in casa propria: privi dell'educazione politica, considerano il governo «un estraneo potente» e non sono in grado di pensare la società come la loro «grande opera»<sup>1362</sup>. Un padrone, appunto, e non un padre: un'alternativa a cui Tocqueville riconduce la sequela di fallimenti della politica in Francia, dove «nessuno vede più nel sovrano il padre dello stato, ma ognuno vede in lui in padrone»<sup>1363</sup>. Da questo punto di vista, le leggi sulla carità pubblica segnano l'ultima tappa di questi fallimenti, favorendo la degenerazione dei cittadini in sudditi privi del desiderio di affermarsi come individui virili, indipendenti, proprietari, lavoratori.

Analizzare il governo della democrazia all'interno di questa alternativa ha due vantaggi, il primo dei quali è la possibilità di scindere la costellazione popolo-individui-potere democratico dall'identificazione dell'ultimo con l'accentramento amministrativo e con un potere pastorale che «estende il suo braccio sull'intera società»; detto altrimenti, il lessico familiare tocquevilliano identifica differenti configurazioni della libertà in democrazia, compresa quella che conduce alla

<sup>1359</sup> DA 257 e 733. Sull'onnipotenza e la tirannide della maggioranza cfr. *ibi*, 257-267.

<sup>1360</sup> DA 733. Cos' Tocqueville in una nota manoscritta, *Democracy in America*, cit., p. 1255: «I francesi credono che la centralizzazione sia francese. *Si sbagliano; è democratica* e oso prevedere che tutti i popoli il cui stato sociale sarà lo stesso e che seguono solo gli istinti che questo stato sociale suggerisce arriveranno al punto in cui siamo noi», corsivi miei. Sulle aporie della rappresentanza moderna il rimando è a G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli Milano, 2003.

<sup>1361</sup> DA 733-734. Così Tocqueville nelle note manoscritte a questi passaggi, in *Democracy in America*, cit., p. 1259n: «Incapaci di essere liberi, vogliamo almeno essere oppressi in nome del popolo».

<sup>1362</sup> DA 261, 96 e 305.

<sup>1363</sup> DA 312.

fraternità. A temperare la tirannide della maggioranza, infatti, sono le istituzioni che realizzano il rapporto associativo – fraterno – degli individui come cittadini e di questi ultimi con la società, dando al popolo «il gusto della libertà e l'arte di essere libero»; una fraternità repubblicana, in cui la maggioranza regna tranquillamente e la società agisce altrettanto tranquillamente su sé stessa perché composta da cittadini virili, educati a esercitare la libertà non solo nelle sue «forme esteriori»<sup>1364</sup>. In questo modo soltanto, scrive Tocqueville nella sezione della prima *Democrazia* dedicata alle istituzioni repubblicane, la sovranità del popolo non è semplice dogma e «dottrina isolata», ma «l'ultimo anello di una catena di opinioni» fondata sull'autogoverno di ciascun individuo come «grande massima» su cui riposa la «società civile e politica», applicata come tale in tutte le relazioni umane, da quella che unisce padri e figli – la prima ad essere citata – a quella che sancisce il legame peculiare tra Unione e Stati americani<sup>1365</sup>. Nei rapporti familiari e politici maschili degli Stati Uniti, Tocqueville vede realizzata la transizione al patriarcato moderno nella sua versione repubblicana, quello che Carole Pateman ha riassunto nella formula del “patriarcato fraterno”, sottolineando che, a ben vedere, «il contratto originario ha luogo dopo la sconfitta del padre e crea il moderno patriarcato fraterno»; esso richiede la subordinazione delle donne e la loro collocazione all'interno della sfera domestica, necessaria a definire lo spazio politico della fratellanza maschile<sup>1366</sup>.

Seguendo le tracce del lessico edipico della democrazia, però, emerge il secondo vantaggio, che limita il primo: il potere non deve essere padrone, ma nemmeno padre del popolo, perché ciò significherebbe stabilire un rapporto che, per quanto temporaneo, ha l'aspetto della dittatura e non richiede legittimazione. È il popolo, invece, composto da cittadini virili – vale a dire educati alle abitudini della proprietà e all'esercizio dell'autogoverno nelle famiglie, nelle giurie, nelle associazioni e nei comuni – ad essere padre del governo quando quest'ultimo «emana realmente dai governati»: significativamente, questa immagine ricorre in due capitoli della *Democrazia* in cui Tocqueville esamina la storia del governo dei comuni negli Stati Uniti e la «grande fiducia» che ciascuno, anche chi non è parte della maggioranza, ha nella legge, esito di «un contratto al quale avrebbe potuto partecipare». Ad intervenire è la genesi coloniale del principio del governo come autogoverno, quindi, e la positiva torsione che quella genesi imprime alla dinamica rappresentativa. In entrambi i casi, «i governati» o «tutte le classi» provano, rispettivamente, «orgoglio» e «amore paterno» nei confronti del governo e della legge<sup>1367</sup>. Questa inversione della

---

<sup>1364</sup> DA 290 e 733; di regno tranquillo della maggioranza Tocqueville parla in DA 391, come definizione della repubblica.

<sup>1365</sup> DA 393.

<sup>1366</sup> C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., p. 32, ma il tema viene ampiamente trattato nel capitolo 4.

<sup>1367</sup> DA 76 e 247: «Negli Stati Uniti dunque non si scorge una folla numerosa e sempre turbolenta che, considerando la legge come un nemico naturale, getta su di essa solo degli sguardi di timore e di sospetto. È impossibile, invece, non notare che tutte le classi mostrano una grande fiducia nella legislazione che regge il paese e provano per essa una specie di amore paterno»

*filiazione* tra governo e individui consente al popolo americano di rimanere padrone di sé stesso: il governo, in America, non è il centro che fa dell'equidistanza di tutti i cittadini da sé il senso ultimo dell'eguaglianza – tanto che è impossibile identificare «la mano che dirige la macchina sociale» – ma «un male necessario», quel «potere regolatore» a cui ogni cittadino democratico sa che non si può rinunciare se si vuole rendere davvero utile «l'unione con i [...] simili», che risulta non dal sacrificio della volontà e della ragione, ma dall'applicazione di entrambe «per far riuscire un'iniziativa comune»<sup>1368</sup>.

I motivi di questa differenza vanno cercati nella storia americana a cui si è fatto più volte riferimento, considerando tanto la molteplicità di rapporti di governo presenti negli Stati Uniti, quanto la loro stratificazione storica ed istituzionale: per prima cosa, nei comuni, dove il popolo mostra nel modo più chiaro di essere «la fonte dei poteri sociali», «*il sistema rappresentativo non è ammesso*» perché è il popolo a dirigere i magistrati che nomina, servendosi come un *padrone* – questione chiaramente centrale e su cui si tornerà a breve<sup>1369</sup>. In secondo luogo, in nome della dinamica progressiva ed espansiva che ha portato la massima della sovranità popolare dai comuni alle contee, agli Stati e poi all'Unione, negli Stati Uniti la rappresentanza non costituisce un ostacolo al manifestarsi delle passioni popolari «nella direzione quotidiana della società»: l'abitudine ad occuparsi della società, ad esercitare le libertà locali riconoscendovi il punto di congiunzione tra interesse particolare e generale, dà corpo alla persuasione tocquevilliana per cui «la forza collettiva sarà sempre più adatta a produrre il benessere sociale che non l'autorità del governo». In questo quadro, l'eccedenza della forza collettiva, il suo fare del governo una funzione, poiché non è riducibile all'inferenza rousseauiana per cui obbedire alla volontà generale significa obbedire a sé stessi, si pone come possibile soluzione all'annoso enigma della libera obbligazione democratica, dell'obbedienza e del «rifiuto di obbedire alla legge ingiusta»<sup>1370</sup>. Un rifiuto che Beaumont vede esemplificato nella rivolta nera – nella «vendetta implacabile, orribile, ma intelligente» di colui che rompe le catene e si dichiara libero perché rifiuta «la società e le leggi

---

<sup>1368</sup> DA 78, 215, 207 e 73. Per riprendere l'eloquente espressione annotata da Tocqueville nei suoi Cahiers americani, il governo, vale a dire il «potere regolatore della società», negli Stati Uniti è «un interesse secondario», in CV, p. 185 ma anche p. 255.

<sup>1369</sup> DA 71, corsivi miei; ma sul rapporto servile dei funzionari pubblici cfr. Anche DA 259. Sulla genesi alternativa del moderno rappresentata dagli Stati Uniti cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, cit. pp. 165-221.

<sup>1370</sup> DA 185, 94 e 257. Cfr. J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 21: «Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Ecco il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione», ma anche *ibi*, pp. 25-27 e *ibi*, p. 125: «il caso di dissoluzione dello Stato può verificarsi in due modi. In primo luogo quando il principe non lo amministra più secondo le leggi ed usurpa il potere sovrano. Si determina allora un mutamento notevole; non è il governo a restringersi, ma lo Stato; voglio dire che il grande Stato si dissolve e se ne forma un altro dentro di esso, composto solo dei membri del governo, nient'altro ormai che un padrone e un tiranno di fronte al resto del popolo». Ma cfr. anche DA 103, dove Tocqueville segnala quanto sia rilevante il carattere aperto della costituzione americana: «essa forma un'opera a parte che, rappresentando la volontà del popolo, è obbligatoria per i legislatori come per i semplici cittadini, ma che può essere cambiata dalla volontà del popolo»; su questi aspetti del pensiero tocquevilliano sul potere costituente cfr. A. Negri, *Il potere costituente*.



che l'hanno reso schiavo» –, e nel movimento abolizionista, la minoranza che si oppone al Leviatano bianco unificato nel popolo-padre: al tirannico atto di resistenza della maggioranza bianca si oppone la disobbedienza di una minoranza che intende far valere vere *pretese di eguaglianza*<sup>1371</sup>. Il governo, quindi, anche se è l'esito dell'autorizzazione e dell'accordo delle volontà dei cittadini, non può essere padrone e nemmeno padre: pur essendo «l'origine di tutti i poteri», la proiezione sovrana della maggioranza non può avere «il diritto di far tutto», ma deve invece essere costantemente moderata, rallentata e ostacolata dalla *giustizia*, la «legge generale [...] il limite del diritto di ogni popolo» cui ci si deve poter appellare per far sì che l'uomo non obbedisca «a un altro uomo, ma alla giustizia o alla legge»<sup>1372</sup>.

Non stupisce, quindi, che l'esito del tentativo guizotiano di disattivare il dispositivo del potere moderno per rimettere la ragione sul trono erroneamente occupato dalla volontà generale sia esattamente l'istituzione del «pouvoir paternel»: ricordando che nessuno «ha mai negato la legittimità del potere paterno», e quindi la superiorità del padre sui figli, Guizot fa del padre il riferimento della logica del governo e della funzione di autorità che esso svolge in rapporto con la società<sup>1373</sup>. Così, per Guizot, padre e figlio sono i due fuochi dell'ellisse, immagine del rapporto di governo, in cui si «riflette la "raison" sociale complessiva della funzione di autorità [...] a partire da una superiorità insindacabile» che ha il compito di attivare «quella stessa funzione di governo che non è ancora in grado di esplicitarsi pienamente in lui [nella società, qui il figlio] come cura di sé»<sup>1374</sup>. Nessuna figura risponde alla necessità di cancellare la volontà come fonte del potere politico meglio di quella del padre, che non richiede *autorizzazione* per agire legittimamente il suo potere e la sua funzione di governo: Guizot, come de Bonald, si sforza di ricomporre quella separazione tra governo della società e governo domestico, tra società naturale e società civile, sancita da Rousseau, in cui riconosce l'origine del contratto sociale, facendo leva sull'elemento rimasto intatto nella separazione, l'autorità paterna, insindacabile riferimento della famiglia e paradigma dell'autorità naturale<sup>1375</sup>. La presa di distanza di Tocqueville da Guizot è significativa: l'uno è consapevole che non è più possibile prescindere dalla volontà e

---

<sup>1371</sup> M 110, 348, 237-238, ma cfr. anche DA 357.

<sup>1372</sup> DA 257 e 98.

<sup>1373</sup> F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Didier, Paris, 1851, Volume 2, pp. 146. Sul tema è centrale l'analisi proposta da Sandro Chignola in *Il tempo rovesciato*, cit., in particolare pp. 96-98, qui accolta come traccia. Così in *ibi*, pp. 96-97: «Guizot affida al "pouvoir paternel" [...] il compito di mostrare come il rapporto di potere non dipenda dalla volontà e si trovi piuttosto ad essere esercitato come attivazione produttiva della differenza innestata al legame sociale. Il codice del liberalismo governamentale [...] considera la matrice sociale dell'individualità, [...] e assume la soglia capacitaria che quest'ultima deve attraversare come l'iniziazione del soggetto ad una norma di compatibilità che rende responsabile, e dunque «maturo», (respectable) l'uso della libertà. [...] Dell'autorità paterna, nessuno mette in discussione la legittimità. Anche se essa non riposa su di un contratto, sull'espressione di un consenso da parte di chi vi sia sottoposto, sul libero volere di entrambe le parti in causa».

<sup>1374</sup> S. Chignola, *Il tempo rovesciato*, cit., p. 97.

<sup>1375</sup> Sull'eredità rousseauiana e sull'aporia che la abita - vale a dire sul permanere della circolazione tra sfere supposte separate - con riferimento a de Bonald e a Proudhon cfr. G. Fraisse, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, cit., pp. 18-22. Sulla critica di Guizot a Rousseau *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, cit., pp. 135 ess.

dall'eguaglianza e che l'obiettivo della nuova scienza politica è rintracciare nuovi modelli del rapporto tra la prima e la ragione, tra governo e libertà, tra società e individui; l'altro è mosso dal tentativo di riassegnare al potere una funzione paterna nei confronti della società, incompatibile con l'eguaglianza tra individui.

Ad essere paterna, negli Stati Uniti, è la società, nella misura in cui, per mezzo del governo, si occupa di sé stessa; allo stesso tempo, il popolo, unica «fonte dei poteri sociali, [...] è un padrone a cui occorre obbedire fino ai limiti del possibile»<sup>1376</sup>. L'affermazione sulle cure paterne di cui la democrazia ha bisogno deve essere analizzata alla luce di queste considerazioni: non è il governo inteso come istituzione a doversi prendere cura, come un padre, del movimento democratico, ma la rete di istituzioni che hanno storicamente presidiato la sua «infanzia» e definito lo stato sociale democratico americano, vale a dire la giuria, le associazioni, il potere comunale e, infine, la famiglia come istanza d'ordine di quello stato sociale. La nuova scienza politica deve fare leva su queste istituzioni e questi legami per sottrarre «la democrazia a sé stessa», affinché coloro che governano lo stato sociale democratico – quel popolo padre e padrone, fatto di *fratelli capaci di cure paterne* – esercitino quel governo riconoscendo in esso l'espressione più virile della libertà<sup>1377</sup>. La nuova scienza politica, quindi, deve riprodurre il codice pedagogico in grado di fornire ai cittadini democratici alcuni punti fermi in tempi incerti e scanditi da «tentativi, [...] innovazioni, [...] avventure», deve ricordare ai cittadini di conservare l'indipendenza anche nella debolezza che accompagna l'eguaglianza, contenendo la tendenza a fare dello Stato «l'unico necessario sostegno della debolezza individuale» – un padrone che si è disposti a «soffrire pazientemente» come degli infanti<sup>1378</sup>. Un codice pedagogico che, però, comprende il suo segmento femminile, vale a dire l'educazione delle giovani americane, che quindi è parte integrante delle cure paterne. L'immagine della tirannide bianca di Beaumont già richiamata fornisce un contraltare significativo a queste considerazioni: anche in quel caso il popolo è padre, ma è un padre mosso da passioni incompatibili con l'eguaglianza che va affermandosi, di fronte al quale è legittimo appellarsi alla legge del genere umano, la giustizia. La costellazione edipica, quindi, consente di analizzare le tensioni che abitano il movimento democratico e di valutare dove possano portare le strade alternative alla via maestra segnata dalla natura della democrazia, simboleggiata dall'accentramento amministrativo che del tentacolare potere padre e padrone è l'espressione massima: le cure paterne, «l'indipendenza individuale e le libertà locali», che ogni cittadino dedica alla società, alimentandone la forza collettiva, sono «un prodotto dell'arte» che si deve contrapporre strenuamente agli istinti selvaggi della democrazia. Il principale effetto politico del

---

<sup>1376</sup> DA 71.

<sup>1377</sup> S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., p. 405.

<sup>1378</sup> DA 712 e n.

decentramento amministrativo, infatti, è fare di «quell'istinto vago della patria che non abbandona mai l'uomo [...] un sentimento ragionevole e duraturo»: il compito delle leggi, e la loro capacità, è «risvegliare e dirigere» quel patriottismo «fecondo e durevole» che, sviluppandosi per mezzo dell'esercizio dei diritti, «finisce per confondersi con l'interesse personale»<sup>1379</sup>.

### **Un «manicheismo rassicurante»: l'ordine materno della piccola società<sup>1380</sup>.**

Per questa via, la riflessione sulle cure paterne conduce a quella sul ruolo delle donne e sulle cure materne per la democrazia: l'educazione e la subordinazione della donna americana, infatti, perseguono il medesimo obiettivo di sottrazione della democrazia da sé stessa, incidendo una traiettoria interconnessa a quella che segna la cittadinanza democratica maschile. Se quest'ultima si concretizza come esercizio di sintesi costante tra interesse generale e particolare, e quindi richiede il riconoscimento della proprietà come spinta desiderante che consente il raggiungimento dell'indipendenza individuale, compito della donna è moderare questa spinta, limitarla all'interno di confini morali. Il fatto che la donna sia il tramite della religione, ciò che le consente di esercitare un'influenza indiretta e pervasiva sullo stato sociale americano, le dà una funzione specifica nei confronti del popolo. Stabilito, infatti, che non esiste una potenza maggiore di quella che scaturisce dal libero accordo delle volontà, la religione e il patriottismo appena richiamato sono gli elementi in grado di dirigere questo accordo e di dargli una qualità *universale*<sup>1381</sup>. Dopo aver mostrato in che senso la religione è la «prima delle istituzioni politiche», in grado di dare al cittadino il gusto della libertà, e dopo aver approfondito il legame inscindibile che la lega alla donna, Tocqueville scrive che, per rendere un popolo «*padrone di sé stesso*», esso deve essere sottomesso a Dio – il che significa, in questo caso, riconoscere la necessità di un legame morale che compensi l'allentamento di quello politico che segna la genesi della democrazia<sup>1382</sup>. Ciò significa che a rendere il popolo padrone di sé stesso è la donna come tramite della religione, la moglie e madre educata a sacrificare il suo desiderio e a fare di quel sacrificio il modello di moderazione del desiderio smodato di beni materiali, di mediazione tra interesse privato e società. Per suo mezzo, il cittadino trova sempre di fronte a sé il limite morale che rende proficue le attività industriali, mentre il popolo è richiamato all'importanza di un'amministrazione fondata sul dovere e sull'impegno di tutti.

---

<sup>1379</sup> DA 98 e 242.

<sup>1380</sup> Di «manicheismo rassicurante, che contrappone i sostenitori dell'ordine stabilito e della famiglia ai rivoluzionari collettivisti» come traccia del discorso di metà Ottocento in Francia parla J. Donzelot, *La police de la famille*, cit., p. 52.

<sup>1381</sup> Cfr. DA 98: «Non si riuscirà mai a trovare fra gli uomini, qualunque cosa si faccia, una vera potenza fuori dal concorso libero delle volontà. Ora, nel mondo, soltanto il patriottismo o la religione, possono far camminare per molto tempo, verso un'unica meta, l'universalità dei cittadini».

<sup>1382</sup> DA 296.

Seguendo la traccia del primo capitolo, è possibile sviluppare un parallelismo tra religione e associazioni, a partecipazione rigorosamente maschile secondo Tocqueville e Beaumont, garantita dalla chiusura e dedizione delle donne al *foyer*: non solo hanno bisogno della funzione materna e coniugale per esprimersi, ma entrambe insegnano agli uomini a «camminare, d'accordo e metodicamente, verso un unico scopo [...] a sottomettere la loro volontà a quella di tutti gli altri e a subordinare i loro sforzi particolari all'azione comune» – detto altrimenti, a mettere in campo le cure paterne di cui la democrazia ha bisogno<sup>1383</sup>. In altre parole, le cure paterne richiedono quelle materne, il che significa che l'eguaglianza democratica, per convivere con la libertà, esige la subordinazione femminile e il silenziamento di ogni tentativo di emanciparsi da essa. Una questione, questa, per mezzo della quale è possibile approfondire il rapporto analogico tra famiglia e società e, prima ancora, di precisare le spinte rivoluzionarie a cui la democrazia deve fare fronte.

Queste sono principalmente di due tipi: le prime riguardano la centralizzazione come presupposto e tendenza della rivoluzione democratica, di cui si è già detto, mentre le seconde coincidono con la contestazione dei limiti posti all'eguaglianza, o meglio delle traiettorie che presiedono al suo sviluppo<sup>1384</sup>. Come emerso nei capitoli due, tre e quattro, le donne e le famiglie non sono tutte uguali, non svolgono tutte la funzione ordinatrice che gli autori, al netto delle differenze, attribuiscono alla famiglia americana. Perciò il matrimonio, relazione gerarchica in cui differenza naturale e eguaglianza convivono, e che assorbe le tensioni che fanno leva sull'eguaglianza per denunciare le disegualianze che organizzano gerarchicamente i rapporti sociali, non può essere messo in discussione. Qualsiasi processo di politicizzazione dei dissociati soggetti democratici assuma i contorni della contestazione dell'ordine sociale e pretenda

---

<sup>1383</sup> DA 98.

<sup>1384</sup> All'accentramento amministrativo - idea nata insieme a quella di eguaglianza - come concentrazione impropria del «potere di dirigere» gli interessi di alcune parti della nazione e non l'interesse comune (accentramento politico), Tocqueville dedica alcune pagine centrali della prima *Democrazia*, in particolare pp. 91-100, in cui mostra gli effetti nefasti della coincidenza tra accentramento politico e amministrativo - il fatto di abituare «gli uomini a fare astrazione completa e continua dalla loro volontà; a obbedire non una volta sola e su di un punto, ma in tutto e sempre. Allora non solo esso li tiene con la forza, ma li prende con le loro abitudini; li isola e li afferra quindi a uno a uno nella massa comune» (DA 91) -, i pericoli dello stesso accentramento politico anche negli Stati Uniti (DA 93-94) e gli effetti positivi del decentramento amministrativo sull'esercizio della funzione di governo, vale a dire il permanere della libertà del singolo e del suo spazio di esercizio - «Cosa mi importa, dopotutto, che vi sia un'autorità sempre pronta, che veglia a che i miei piaceri siano tranquilli, che vola avanti a me per allontanare i pericoli dal mio cammino, senza che io abbia bisogno di pensare a tutto questo; se questa autorità, nel tempo stesso che allontana le più piccole spine sul mio passaggio, è padrona assoluta della mia libertà e della mia vita; se monopolizza il movimento e l'esistenza al punto che quando essa languisce, languisce tutto intorno a lei, che tutto dorme quando essa dorme, che tutto perisce quando essa muore?» (DA96-97). Ma il tema è al centro de *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., Libro II, pp. 629-676, dove Tocqueville mostra che l'incedere della centralizzazione amministrativa e dell'eguaglianza non è l'esito della Rivoluzione dell'89, ma ha segnato la storia dell'Antico Regime fino a produrre una situazione in cui esiste «un corpo unico, e collocato al centro del regno, che regola l'amministrazione pubblica in tutto il paese; un solo ministro che dirige quasi tutti gli affari interni; in ogni provincia un solo agente che ne cura singoli e particolari dettagli; nessun corpo amministrativo secondario, tale almeno che possa agire senza preventiva autorizzazione; tribunali speciali che giudicano le cause in cui l'amministrazione è interessata, e ne coprono tutti gli agenti», in *ibi*, p. 660. Sul tema cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit., pp. 528-529.

l'eguaglianza delle condizioni materiali – che si tratti della questione razziale o delle classi popolari – si scontra con il simbolico materno democratico, esito e condizione del potere paterno che il popolo esercita prima di tutto sulle donne per tramite dell'educazione e del matrimonio: maternità e ordine democratico coincidono nella misura in cui contribuiscono a riaffermare che cosa debba essere *democrazia* effettivamente, un processo tranquillo e ordinato perché fondato su una differenza naturale incontestabile, socialmente riprodotta come tale.

Se il matrimonio, in particolare quello interraziale, non fosse destinato al fallimento, rappresenterebbe l'unica soluzione possibile allo scontro tra bianchi e neri perché consentirebbe di sciogliere progressivamente il colore – e la rivolta che intorno ad esso si organizza nei Caraibi e negli Stati Uniti – e di riarticolare i rapporti di liberi ed affrancati all'interno del codice patriarcale e proprietario contrapposto alla schiavitù; parallelamente le classi popolari devono essere educate al risparmio e alla previdenza, sostenute da una rete di istituzioni dispendiose per lo Stato ma tollerabili perché capaci di produrre il medesimo disciplinamento proprietario. Questo disciplinamento interessa prima di tutto le donne, che tali sono solo se aderiscono al destino che la società assegna loro – e di cui vengono, quindi, a tutti gli effetti espropriate –, e in particolare la maternità, che di quel destino è il simbolo perché invocata come sintesi delle virtù femminili da cui dipende la purezza dei costumi sociali. Lo scontro tra razze negli Stati Uniti, proprio alla luce del fallimento dell'ipotesi matrimoniale, è indice del campo di tensione tra differenza e diseguaglianza, la prima compatibile con l'eguaglianza, la seconda sempre pronta ad imporle una torsione rivoluzionaria, mostrandone i presupposti razziali e di classe. Da questo punto di vista, la colonizzazione, e in particolare la vicenda algerina, consente di portare a verifica i principi dell'ordine materno: oltre a mostrare, nell'opinione dei due autori, l'impossibilità di fondare altrimenti una società di eguali e simili – e da questo punto di vista gli insediamenti militari di Bugeaud, i falansteri fourieristi sperimentati in Algeria e la poligamia su cui si reggono le tribù native hanno il medesimo effetto: negare la proprietà e la libertà degli individui – mette in luce l'interconnessione tra quell'ordine e il riconoscimento dei diritti, facendo del primo la condizione dell'universalità dei secondi.

Niente di tutto questo è possibile se le donne contestano la subordinazione a loro imposta: la Francia, che di questa contestazione porta il segno, ha bisogno di cure materne e paterne per purificare gli istinti rivoluzionari che continuano a scuoterla. Il bersaglio diventa il socialismo perché in esso la tendenza all'accentramento – le cui origini risalgono, per l'appunto, a ben prima del 1789, seguendo l'argomentazione de *L'antico regime e la rivoluzione* – va di pari passo con la contestazione delle gerarchie sociali e sessuali, della proprietà e del matrimonio. Quando l'eguaglianza esce dai binari della proprietà e dell'individualizzazione morale e virile – che solo le abitudini legate alla prima garantiscono – l'ordine materno è la migliore risposta perché,

assegnando alla donna (e all'uomo) una funzione specifica, riabilita la differenza come asse portante dell'eguaglianza e liquida ogni pretesa democratica per mezzo della democrazia stessa. Si tratta di due democrazie diverse – quella che, per riprendere i termini usati nel secondo capitolo, sa distinguere similarità e eguaglianza e quella che, invece, le confonde – e la prima è contrapposta alla seconda in nome della libertà e della moralità: se la democrazia è un «maremoto», una rivoluzione storica che minaccia costantemente di farsi sociale, la donna democratica tocquevilliana, ma anche quella di Beaumont, proprio perché descritta controfattualmente come priva di determinazioni sociali, è l'ago della bilancia del governo della democrazia, è ciò che deve essere prodotto per moralizzare gli istinti democratici in patria, oltreoceano e in colonia. Senza le differenti donne democratiche, quindi, non possono esserci cittadini liberi e virili e non può esistere la società dei simili<sup>1385</sup>.

Prima di considerare l'analogia tra famiglia e società, è necessario guardare al contributo di Beaumont, di cui si è inteso mostrare la rilevanza. Come visto in conclusione al secondo capitolo, queste considerazioni sono portate all'estremo in *Marie*, dove la critica al matrimonio americano e all'infelicità della donna privata della femminilità è svolta assumendo la figura eterea di Marie a contraltare dell'America democratica e industriale. Proprio in questo elemento si può rintracciare lo scarto più significativo rispetto la riflessione tocquevilliana: la *sameness*, realizzata anche se costantemente minacciata secondo Tocqueville, per Beaumont è fossilizzata in una maggioranza bianca aristocratica, mossa da interessi puramente materiali. Le si contrappone Marie, simbolo della parzialità della *sameness* e dei meccanismi che si innescheranno nel tentativo di affermarla contro la diseguaglianza. Da questo punto di vista, nonostante il rispetto per il legame coniugale negli Stati Uniti, l'ordine materno di Beaumont non è rappresentato dalle donne americane ma da Marie, che, significativamente, è socialmente qualificata come incompatibile con l'ordine sociale. Modificare quest'ultimo per mezzo del primo, fare dell'ordine materno il nuovo codice morale della nazione americana – purificare la società americana al punto da consentire alle donne di tornare ad essere Marie – significherebbe anche cancellare la schiavitù e far prevalere l'amore sull'interesse industriale: per questo Beaumont ha a cuore, ben più di Tocqueville, l'esperienza abolizionista bianca dell'AASS. E per lo stesso motivo, probabilmente, spende tante energie nell'analisi della questione irlandese, in cui la conquista inglese è un esempio estremo di desiderio di accumulazione immorale, e delle classi lavoratrici in patria. Le donne irlandesi cattoliche somigliano a Marie, perché rappresentano un ordine femminile che resiste faticosamente ma tenacemente a quello imperiale, fondato sull'apostasia e

---

<sup>1385</sup> CV, p. 450. La metafora del maremoto è richiamata, con sconforto, anni dopo: «spesso mi domando se la terra ferma che noi cerchiamo da tanto tempo esiste davvero, o se invece il nostro destino non sia quello di battere eternamente il mare!», in A. de Tocqueville, *Ricordi*, cit., p. 356. Sul potere moderno come sforzo di territorializzazione dell'acquatico cfr. R. Laudani, *Mare e terra*, cit.

sulla violenza, e sono anche un modello di risposta alla miseria che attanaglia i sobborghi parigini. Proprio la condizione operaia mette Beaumont di fronte alla maggiore contraddizione: tanto critico degli effetti dell'industrializzazione sulla famiglia in America, si rivela uno dei più strenui difensori della sua libertà quando si tratta di porle dei limiti.

Il confronto tra gli interventi parlamentari di Beaumont e *Marie*, però, non può limitarsi all'attestazione di una contraddizione: il destino di Marie – ma anche quello della donna nativa Oneda – simbolo della femminilità pura, deve invece essere inteso come monito di fronte all'irresistibilità dei processi che i due autori vedono esplodere sotto i loro occhi. La centralità, ormai incontestabile, dell'industrializzazione per la stabilità degli *imperi*, infatti, negli Stati Uniti richiama l'immagine della *wilderness* inondata progressivamente dal maremoto del desiderio incontrollato di beni materiali: sono due teatri differenti – da un lato la conquista di terre “nuove”, dall'altro il funzionamento di un sistema produttivo basato sulla trasformazione sistematica degli esseri umani in macchine – nei quali, però, va in scena il medesimo spettacolo, quello della democrazia<sup>1386</sup>. Marie, l'archetipo di una femminilità incompatibile con la scienza industriale, è cacciata ai margini della democrazia stessa: se nel suo caso interviene la disegualianza razziale, in grado di resistere ad ogni pretesa di eguaglianza, che le impedisce di essere una donna (e) americana, il piano dei costumi, che la sua vicenda suggerisce essere il migliore ambito di ricomposizione democratica, conserva il suo ruolo anche nel governo della questione sociale. Tocqueville usa l'America per restituire un'immagine della democrazia come rivoluzione storica, sociale e politica che va ben oltre i confini del Nuovo Mondo, la cui funzione paradigmatica, per quanto riguarda proprio il nesso tra ordine domestico e sociale e funzione di governo, viene costantemente richiamata dall'autore soprattutto nei momenti di crisi sociale e politica. Beaumont, invece, con l'obiettivo di completare l'affresco iniziato dal collega, ne mostra le aporie moltiplicando le prospettive che lo compongono e i punti di vista da cui deve essere guardato<sup>1387</sup>. Si potrebbe dire che poco cambia, perché la questione razziale e quella femminile – che per Beaumont coincide con il venire meno della femminilità – sembrano irrisolvibili; eppure, Beaumont le analizza in quello spazio politico promettente proprio per mostrarne l'urgenza globale, facendone un monito che agisce retrospettivamente sulle sfide europee, perché la rivoluzione democratica è sì irreversibile e proiettata verso una direzione segnata dal principio di eguaglianza, ma i modi dell'affermazione di quest'ultimo non sono scontati. La questione razziale suggerisce, anzi, che all'eguaglianza pretesa dall'abolizionismo si contrappone una resistenza che rischia di minare le premesse stesse della democrazia perché si qualifica in termini

---

<sup>1386</sup> Il tema, come già sottolineato, occupa i capitoli finali di *Marie*, quelli che seguono la fuga dal mondo civilizzato di Marie, Nelson e Ludovic.

<sup>1387</sup> Il riferimento è a M5 e 10.

aristocratici; al contrario, nel rapporto tra uomini e donne, la differenza armonica tra cuore e ragione è piegata ad un'uguaglianza deleteria. Con ciò non si intende sostenere che per Tocqueville l'America sia uno spazio liscio da cui mutuare acriticamente soluzioni, e fare quindi di Beaumont il vero critico della democrazia<sup>1388</sup>. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che mentre Tocqueville lavora a rintracciare l'immagine della democrazia, dei suoi limiti e delle istituzioni sociali in grado di governarne *democraticamente* gli istinti, Beaumont si concentra su ciò che quelle stesse istituzioni sociali non sono in grado di purificare: l'impossibilità del matrimonio interraziale, ad esempio, segnala tanto la bianchezza che è destinata a definire l'eguaglianza americana, quanto il rifiuto della femminilità che quell'eguaglianza richiede per funzionare a pieno regime.

*Terminare la rivoluzione* rimane la preoccupazione principale di Beaumont e Tocqueville. Nello specifico, si tratta di riconoscere la "doppia duplicità" della rivoluzione, il suo essere necessariamente politica e sociale, e il suo essere *permanente e irreversibile* in quanto concetto politico «prospettico della filosofia della storia» e «categoria storico-filosofica», e il suo presentarsi ripetutamente nella storia come *effettiva*: se la democrazia è il dispiegarsi inarrestabile del principio dell'eguaglianza - il dischiudersi di un orizzonte di aspettativa fondato sul rifiuto del passato - Tocqueville e Beaumont si lanciano all'inseguimento spasmodico dell'«esperienza di rottura che la modernità introduce nel *continuum* della sensibilità temporale precedente»<sup>1389</sup>. Dal punto di vista dei costumi, la differenza sessuale e la funzione ordinativa della famiglia pare essere l'unico residuo del passato rintracciato in questo inseguimento spasmodico ancora riproducibile come strumento di moralizzazione diffusa delle società, e come criterio di fondazione di nuove società (è il caso dell'Algeria), di resistenza ad una forma del dominio che ostacola cocciutamente la modernità, come accade in Irlanda, dove la famiglia e le donne pure che la organizzano sono l'ultimo presidio di un passato che contiene le premesse del futuro. Una finzione, quella che invoca la subordinazione coniugale come residuo feudale permanente, fondata sul richiamo alla natura ma sconfessata dagli stessi autori, che vi fanno riferimento solo legittimare la sua operatività all'interno della cornice economica e sociale segnata dalla necessità di prendersi cura della forza lavoro<sup>1390</sup>. Per questo, di fronte all'esplosione della questione sociale, risvegliare

---

<sup>1388</sup> Per dimostrare l'impossibilità di questa lettura è sufficiente il riferimento alla dialettica tra maggioranza e minoranza con riguardo all'accentramento politico negli Stati Uniti, DA 93, le pagine sui rapporti tra razze e quelle sull'aristocrazia industriale, oltre che, in generale, l'attenzione posta nella seconda *Democrazia* all'omologazione democratica e alla cancellazione dei grandi spiriti.

<sup>1389</sup> R. Koselleck, *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, in *Futuro Passato*, cit., pp. 37 e 64-65. Ma sul tema cfr. anche A. Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 266-286; S. Chignola, *Fragile Cristallo*, cit., pp. 381-402 e F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, cit., capitolo 1.

<sup>1390</sup> Una finzione sulla quale, però, lo si è visto, le donne delle classi popolari - ma anche Wollstonecraft - fanno leva per mostrare la mancata realizzazione dei principi rivoluzionari. Sul tema cfr. S. Federici, *Calibano e la strega*, cit., pp. 12-13, la quale fa riferimento all'inversione di lettura proposta da Mariarosa Dalla Costa, Selma James e Leopoldina



dall'ozio politico e liberare dalla pigrizia e dall'imprevidenza significa per entrambi riabilitare un ordine materno all'interno della famiglia: per Tocqueville è necessaria una politica di costrizione alla maternità, con l'obiettivo di fare di quell'esperienza il punto di partenza di un'educazione diffusa alla moderazione, al sacrificio e all'obbedienza, per Beaumont serve un intervento di moralizzazione capillare in grado di affiancare i genitori e di prendere il loro posto quando vengono meno ai doveri del potere paterno.

Da questo punto di vista, si spiega anche la legittimazione della disobbedienza alla legge ingiusta in nome dell'ordine superiore della giustizia richiamata all'inizio: a riempire di contenuto questa invocazione ad una generica giustizia è proprio l'ordine morale di cui le donne sono le garanti, un ordine moderato e controllato che si contrappone per definizione ad ogni disordine antisociale, rivoluzionario, che, lungi dal voler riaffermare le leggi della società violate dalla legge ingiusta, intende invece sovvertirle<sup>1391</sup>. Una disobbedienza legittima, quindi, perché non rivoluzionaria, ma dettata dalla necessità di riaffermare un ordine morale violato, che in Beaumont assume le sembianze della lotta abolizionista che rifiuta la «sovranità dell'odio e del disprezzo» del popolo «che odia i negri» ma che, per quanto *giusta*, finisce per ritrarsi di fronte agli «atti di tirannia»<sup>1392</sup>. Il matrimonio interraziale, quindi, rientra a pieno titolo nell'elenco degli atti che potrebbero inverare e ripristinare la giustizia, non solo perché consentirebbe di far valere l'eguaglianza tra bianchi e neri, ma anche rispetto alle modalità di affermazione dell'eguaglianza negata dalla schiavitù e dall'inferiorità a cui sono destinati i neri in America. Il piano dei costumi come ambito di integrazione progressiva e pacifica, per quanto fallimentare, è presentato da Beaumont come l'alternativa positiva e accettabile alla resistenza nera e nativa, quella che non esclude il ricorso alla forza e che, per questo, viene qualificata come puramente distruttiva e in nessun caso costituente<sup>1393</sup>. L'opposizione ferma di Marie, emblema della femminilità, alle passioni rivoluzionarie del fratello Georges esemplifica precisamente questa tensione. Proprio il fallimento del matrimonio interraziale, quindi, è il segno della mancata possibilità di ripristinare l'ordine morale materno negli Stati Uniti, perché incompatibile con la rete degli interessi che

---

Fortunati proprio rispetto al rischio, presente anche nel marxismo, di leggere la subordinazione femminile come residuo feudale.

<sup>1391</sup> DA 257, corsivi miei: «Io considero empia e detestabile questa massima: che in materia di governo la maggioranza di un popolo ha il diritto di far tutto; tuttavia pongo nella volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso? Esiste una legge generale che è stata fatta, o perlomeno adottata, non solo dalla maggioranza di questo o quel popolo, ma dalla maggioranza di tutti gli uomini. *Questa legge è la giustizia. La giustizia è dunque il limite del diritto di ogni popolo. Una maggioranza è come una giuria incaricata di rappresentare tutta la società e applicare la giustizia [...] Quando dunque io rifiuto di obbedire ad una legge ingiusta, non nego affatto alla maggioranza il diritto di comandare: soltanto mi appello non più alla sovranità del popolo ma a quella del genere umano. [...]* Cosa è mai la maggioranza, presa in corpo, se non un individuo che ha opinioni e spesso interessi contrari ad un altro individuo che si chiama minoranza». Sul nesso tra disobbedienza e maggioranza, in particolare nel contesto statunitense con riferimento a Tocqueville e de Thoreau, cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, pp. 107-108.

<sup>1392</sup> M 140 e 239.

<sup>1393</sup> Cfr. *infra*, capitolo 2, § 1.3.2.

detta i tempi della vita domestica e sociale. Di nuovo, l'America è un monito per il governo dei processi sociali ed economici che si stanno innestando in Europa: nonostante l'assenza del pauperismo e l'efficacia della struttura istituzionale, la purezza dei costumi e il rispetto per il legame matrimoniale sono solo apparenti, segno di una tranquillità necessaria a garantire un ordine industriale in cui l'interesse prevale sulla legge del cuore, sull'ordine davvero morale.

Rimane da discutere il rapporto tra famiglia e società e, più nello specifico, la possibilità di stabilire un'analogia tra di esse. La domanda su cosa sia effettivamente una famiglia e se la si possa definire una *società*, infatti, accomuna buona parte degli autori che intervengono nel dibattito politico della Francia del Diciannovesimo secolo. Tocqueville sembra non avere dubbi quando parla, nella *Democrazia*, della «piccola società del marito e della moglie» in cui la prima vive come compagna del secondo, che la dirige, e nella quale vale il medesimo criterio di regolamentazione dei poteri valido per la società politica e per le associazioni<sup>1394</sup>. Beaumont, invece, si limita a riferire il rapporto coniugale all'associazione, per privarlo della dimensione positiva che gli assegnerà Tocqueville. La possibilità e implicazioni di questa analogia tocquevilliana possono essere analizzate nel confronto con Rousseau, che definisce la famiglia la prima e l'unica società naturale, con l'obiettivo di disinnescare l'identificazione con il potere reale e di separare le sfere e i governi, quello domestico da quello politico<sup>1395</sup>. Posta la separazione, rimane il problema del legame tra queste due sfere, che non può mai dirsi reciso. Proprio l'impossibilità della totale recisione tra sfera domestica e sociale costringe a discutere la definizione della famiglia come società, con esiti diversificati: Louis de Bonald, ad esempio, quando nel 1816 sostiene che la libertà che il divorzio concede alla donna è un pericolo per lo Stato, mostra il permanere di una «circolazione ineluttabile» tra le due sfere<sup>1396</sup>. Proudhon – protagonista di numerosi scontri con le femministe dei circoli sansimoniani e fourieristi – è l'autore più significativo in questo senso, perché nega esplicitamente la possibilità di una società tra marito e moglie e anche applicare ai coniugi la definizione di “compagni”, di cui coglie con lucidità le potenzialità destabilizzanti: dopo aver paragonato la differenza naturale tra sessi a quella tra razze animali, si scaglia contro i movimenti per l'emancipazione della donna che cercano di introdurre la democrazia nella casa reiterando «il gesto di rottura tra pubblico e privato»<sup>1397</sup>. Non si tratta, come nel caso di Beaumont, di depotenziare la dinamica di perversione della femminilità indotta dall'economia dell'interesse e del benessere, ma di *recludere* la donna in casa per impedire qualsiasi contaminazione tra le due sfere, che rimangono segnate da due

---

<sup>1394</sup> DA 630.

<sup>1395</sup> G. Fraisse, *Le deux gouvernements*, cit., p. 16.

<sup>1396</sup> G. Fraisse, *Le deux gouvernements*, cit., p. 18.

<sup>1397</sup> G. Fraisse, *Le deux gouvernements*, cit., p. 19. Ma su Proudhon e sul suo scivolare progressivamente «in una misoginia apparentemente senza confini» cfr. anche Eadem, *Dalla destinazione al destino*, in *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, cit., pp. 104-111.

condizioni differenti, l'una tutta sociale, l'altra tutta naturale. Quello di Proudhon è un gesto disperato e paradossale, per mezzo del quale, però, si possono riassumere le implicazioni della democrazia sulla famiglia per come si presentano in Tocqueville e Beaumont. Proudhon esprime il suo punto di vista sulla condizione della donna in *Che cos'è la proprietà privata?*, coevo alla seconda *Democrazia*, poi in *Sistema delle contraddizioni economiche, o Filosofia della miseria* (1846) e nelle lettere ai giornali in cui polemizza con Jeanne Deroin e Jenny d'Hericourt: la sua argomentazione si basa sulla distinzione tra l'ingiustizia sociale causata dalla proprietà privata e la famiglia, assunta a emblema dell'armonia dettata non dall'amore ma dalla giustizia, e in nessun caso assimilabile ad un'associazione. L'assoluta differenza, quindi, come condizione dell'unica *unione* che può custodire la giustizia a fronte di un mondo sociale organizzato sul furto; una differenza che non può, in alcun caso, piegarsi all'eguaglianza e che, per questo, non richiede di essere giustificata per mezzo di abili argomentazioni sul nesso tra natura e società.

Tocqueville, che si scaglia contro Proudhon in più occasioni, muove da tutt'altro presupposto perché comprende il rischio in cui incorrono coloro che sono sempre in ritardo di una rivoluzione, un ritardo che, di fronte alla «terribile e gloriosa origine della nostra *storia moderna*», pone letteralmente fuori dalla Storia<sup>1398</sup>. Se negare l'eguaglianza di uomo e donna è, per Proudhon, il modo per arrestare la rivoluzione alla porta di casa, Tocqueville crede che proprio quella negazione possa essere assunta come punto di partenza legittimo della rivoluzione democratica incontenibile: ammettere l'eguaglianza delle donne e degli uomini, ma declinandola all'interno del codice patriarcale sancito dal matrimonio, è l'unica soluzione democratica alla democrazia. Per questo l'ordine morale della famiglia, garantito dalla donna, non può che essere sociale: recidere il legame tra famiglia e società, negare l'analogia tra la prima e la seconda, significa negare la possibilità di appellarsi alla giustizia di fronte alla legge ingiusta, di ripristinare l'ordine di fronte al disordine, quale che sia la forma in cui si manifesta. Che si tratti della tendenza a cedere all'ozio politico in nome della radicalizzazione dell'individualizzazione dell'interesse proprietario, o della negazione della proprietà privata stessa e, con essa, del matrimonio – intendere la famiglia come una piccola società garantisce un modello di regolarità e di moderazione la cui funzione principale è fornire al futuro cittadino la sua prima educazione politica basata su proprietà ed esercizio delle abitudini virili, e indicare alle giovani donne quale debba essere la loro esistenza sociale. Detto in altri termini, la famiglia è la cellula primaria della società democratica perché è allo stesso tempo naturale e sociale: se non fosse presentata come una società, essa non potrebbe lavorare dall'interno e diffusamente alla garanzia della società politica, e se non fosse strutturata sulla base di una presunta differenza naturale non potrebbe organizzare il *lavoro sociale* innestandolo sulla soglia della libertà proprietaria. Nel momento in cui

---

<sup>1398</sup> *Discorso contro il diritto al lavoro*, cit., p. 285;

le donne negano la naturalità di quella differenza – o ne fanno il fondamento per l’affermazione di un lavoro sociale propriamente femminile – minano l’ordine morale a cui Tocqueville e Beaumont si appellano per regolare la democrazia e contestano l’ordine sociale proprietario che non può funzionare senza la differenziazione delle *duties*. Per conservare l’equilibrio tra gli elementi che garantiscono l’ordine della società, quindi, servono strumenti in grado di riorientare continuamente quegli elementi verso l’equilibrio: a questo serve la determinazione sessuale delle virtù e dei diritti e l’identificazione della piccola società familiare e della gerarchia che la struttura come naturale e sociale<sup>1399</sup>.

Lo scontro sull’analogia tra famiglia e società, quindi, mostra come la contesa sulla democrazia non possa non implicare il concetto di donna, perché la duplicità del concetto di eguaglianza, indicatore e fattore del mutamento storico e sociale, finisce per coincidere con lo scarto incolmabile tra formalità e materialità delle condizioni, uno scarto che, poiché mostra «l’immensa menzogna della società rispetto al principio su cui si basa», si può solo *governare*<sup>1400</sup>. Affinché questo governo sia possibile, la donna deve rivendicare la differenza come condizione dell’eguaglianza e della prosperità sociale, e quindi, in ultima analisi, della proprietà privata che ne è la garanzia; deve farlo tanto nella metropoli, per ricomporre le fratture che si stanno imponendo proprio facendo leva su quello scarto – si tratti dei neri negli Stati Uniti o degli operai nei sobborghi industriali –, quanto in colonia, per fondare una nuova società o riarticolarla secondo i criteri della democrazia e le logiche del mercato mondiale. Detto altrimenti, organizzare il rapporto sociale di capitale, porre le condizioni per l’accumulazione all’interno del differenziato ma interconnesso spazio atlantico e coloniale, significa anche predisporre il governo materno come garanzia della riproduzione e della cura della forza-lavoro, sia essa quella bianca della classe media o delle classi popolari o quella nera affrancata<sup>1401</sup>.

Senza debite cure materne, senza una differenza messa a valore come tale, quindi, non ci sono cure paterne che tengano e non è possibile nessuna fraternità libera ed eguale; e viceversa, non ci sono cure materne al di fuori della democrazia intesa come rispecchiamento sociale dell’ordine naturale, necessariamente morale, resa possibile dai virili cittadini, padri, mariti e fratelli. Per dirsi tali, questi ultimi devono dirigere le loro compagne all’interno delle piccole società familiari, e quindi esercitare la prima delle cure paterne, il potere patriarcale sulle donne. Quest’ultimo non è, quindi, «la malattia senile del liberalismo», ma il suo fulcro, e segna il perimetro di definizione della *cura* richiamata nell’introduzione come prassi politica diffusa, in grado di tessere la trama

---

<sup>1399</sup> Su questo tema cfr. M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, cit., pp. 15-17.

<sup>1400</sup> M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l’épreuve des femmes*, cit. p. 106.

<sup>1401</sup> Sul tema cfr. S. Federici, *Calibano e la strega*, cit.

dei rapporti sociali all'interno dell'ottica proprietaria<sup>1402</sup>. Il popolo-padre è letteralmente e simbolicamente generato dalle madri democratiche, che educano ciascuno all'obbedienza necessaria, al governo di sé e della società come opera collettiva e alla sintesi tra interesse generale e particolare all'interno del codice proprietario della libertà sociale e individuale. A loro volta, le donne sono educate dall'opinione pubblica, dalla religione e dalle leggi che definiscono le obbligazioni dei contratti matrimoniali – ma anche quelle economiche che svalutano i loro salari – ad agire come madri democratiche. Per fare dell'orfano democratico un cittadino virile, quindi, servono uomini, fratelli-padri e donne rese madri virili, che riferiscano la loro esistenza politica e sociale all'attuazione quotidiana di un ordine morale in grado di squalificare gli «istinti selvaggi» della democrazia e di far valere socialmente le leggi naturali che la sorreggono.

---

<sup>1402</sup> L'espressione è usata da Jean-Marie Donegani in *Le paternalisme, maladie sénile du libéralisme?*, in *Raisons politiques*, Vol. 44, 2011, p. 5-14, con riferimento al paternalismo dei padri nei confronti dei figli, di cui dà una definizione ampia ma che include parte dei caratteri del potere patriarcale, in *ibi*, p. 5: «Il paternalismo è un atteggiamento di potere, al tempo stesso benevolo e autoritario, che consiste nell'imporre il dominio sotto la maschera della protezione disinteressata. Si tratta di fare del bene agli altri, possibilmente contro la loro volontà, negando loro le capacità cognitive o morali necessarie per perseguire e ottenere quel bene. Si tratta quindi prima di tutto di una relazione asimmetrica in cui alla sorveglianza dell'uno, che ha la saggezza e il potere, corrisponde la dipendenza dell'altro, che presumibilmente non ha la capacità di essere un soggetto libero e cosciente».

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti primarie:

**G. De Beaumont, A. De Tocqueville**, *Du système pénitentiaire* (1833), Librairie Gosselin, Parigi, 1844.

- *On the Penitentiary System in the United States*, (a cura di F. Lieber), Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia, 1833
- *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, in *Oeuvres complètes* (a cura di J-P. Mayer), Vol. VIII, Tomo I, Gallimard, Paris, 1967.
- *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America: their friendship and their travels*, (a cura di O. Zunz), University of Virginia Press, 2010.

**G. De Beaumont**, *Marie ou l'esclavage aux Etats Unis* (1835), Forges Vulcain, Bussy-Saint-Martin, 2014.

- *Marie Or, Slavery in the United States*, (a cura di A. Tinnin), The John Hopkins University Press, Baltimore/London, 1999.
- *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (1839, 1863), 2 Voll., Michel Lévy Frères, Paris, 1863.
- *Moniteur Universel*, 22/12/1840; 23/12/1840; 10/07/1849.
- *Rapport fait au nom de la seconde Sous-Commission par Gustave de Beaumont le 20 juin 1842*, Imprimerie Royale, Paris 1843
- *État de la question d'Afrique, réponse à la brochure de M. le général Bugeaud intitulée: "L'Algérie"*, Librairie de Paulin, 1843.
- *Lettres sur la session*, in *Le Siècle*, 14 dicembre 1843- 12 gennaio 1844.
- *De l'intervention du pouvoir dans les élections*, Paulin, Paris, 1843.

**A. de Tocqueville**, *La democrazia in America* (1835-1840), a cura di G. Candeloro, Rizzoli-Mondadori, Milano, 2018. Ed. con note manoscritte: *Democracy in America. Historical-critical edition of De la démocratie en Amérique*, a cura di E. Nolla, Liberty Fund, Indianapolis, 2010.

- *Sur l'Algerie* (1837-1847), Flammarion, Paris, 2003.
- *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions, introduits et commentés 1838-1839?*, a cura di J.L. Benoît, Les Éditions Bayard, Paris, 2007
- *Rapport fait à la chambre des députés, au nom de la commission chargée d'examiner la proposition de M. De Tracy, relative aux esclaves des colonies* (1839), in *Oeuvres complètes. Études économiques, politiques et littéraires*, Michel Lévy, Paris, 1866, pp. 228-264.
- *Lettres sur la situation intérieure de la France*, in *Le Siècle*, 1 gennaio 1843 - 14 gennaio 1843.
- *De l'émancipation des esclaves*, in *Oeuvres complètes*, Vol. IX Michel Lévy, Paris, 1866, pp. 265-298.
- *L'antico regime e la rivoluzione* (1856), in Idem, *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N. Matteucci, UTET, Roma, 2018.
- *Il pauperismo* (a cura di M. Tesini), Edizioni Lavoro, Roma, 1998.
- *Oeuvres Complètes*, a cura di Mme de Tocqueville e G. de Beaumont, Voll. VI, VII, IX, Michel Lévy frères, Paris, 1866.
- *Oeuvres*, a cura di A. Jardin e F. Mélonio, vol. I e Vol. III, T.3, Gallimard, Paris, 1991.
- *Scritti, note, discorsi politici*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

- *Textes Économiques. Anthologie critique*, a cura di J.L. Benoît, E. Keslassy, Les classiques des sciences sociales, 2009, reperibile online <http://classiques.uqac.ca/>

- *Tocqueville on America after 1840. Letters and other writings*, a cura di A. Craiutu, J. Jennings, Cambridge University Press, 2012.

A. de Tocqueville, J. A. de Gobineau, *Del razzismo*, Donzelli, Roma, 2008.

## Fonti secondarie:

### Fonti istituzionali, Annali e Resoconti:

- P-A, Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Paris, 1827-1836.

- *Report from the select committee on secondary punishments*, Cornhill, London, 1833.

- J.B. Duvergier (a cura di), *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements et avis du conseil-d'état*, Imprimerie de Pommeret e Guénot, 1839.

- Commission chargée d'examiner la proposition relative aux esclaves des colonies, Chambre des Députés. 2e Session, Henry, Paris, 1839.

- Commission Instituée pour l'examen ses questions relatives à l'esclavage et à la constitution politique des colonies, *Procès-verbaux*, Imprimerie Royale, Paris, 1840-43

- *Rapport fait au Ministre Secrétaire d'État de la Marine et des Colonies*, Imprimerie Royale, Paris, 1843.

- *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*, Imprimerie Royale, Paris, 1844.

- Conseil général de l'administration des hospices de Paris, *Rapports au Conseil général des hospices de Paris sur le service des enfants trouvés du département de la Seine*, 1845.

- *Annales de la charité*, 1845.

- Académie des sciences morales et politiques, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morale et politiques, : compte rendu*, Vol. 8, 1845.

- Académie des sciences morales et politiques, *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques: compte rendu*, Seconda serie, Tomo II, Paris, 1847

- J. Garnier (a cura di), *Le droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil Complet De Tous Les Discours Prononcés Dans Cette Mémorable Discussion*, Guillaumin, Paris, 1848.

- Bulletin officiel du Ministère de l'intérieur, Imprimerie Royale, Paris, 1848.

- Bulletin de la République, N° 4, Déclaration du Gouvernement provisoire du 19 mars 1848.

- Bulletin de la République, n. 12, 6 aprile 1848.

- *Rapport général présenté par M. Thiers au nom de la Commission de l'assistance et de la prévoyance publiques dans la séance du 26 janvier 1850*, Paulin, Paris, 1850

- *Compte Rendu Des Séances De L'assemblée Nationale Exposés Des Motifs Et Projets De Lois Présentés Par Le Gouvernement*, Vol. II, Du 17 juin au 7 août 1848, Imprimerie de l'assemblée nationale, Paris, 1849.

- *Prix et salaires en France à diverses époques*, in *Journal de la société statistique de Paris*, tome 5, 1864, p. 201-206.

- E. Chadwick, N. W. Senior (a cura di), *Poor Law Commissioners' Report of 1834*, Darling and Son, London, 1905.

- *Proceedings of the Meeting of the Loyal Women of the Republic, Held in New York, May 14, 1863*, Phair & Co., New York, 1863.

### Giornali:

- *Apostolat des femmes*, 8 ottobre 1832.

- *La femme libre*, 15/08/1832, 25/08/1832.
- *The liberator*, 7/01/1832; 19/07/1834; 1/11/1851.
- *Gazette des femmes*, Imprimerie de Ducessois, 1836.
- *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, 1/01/1837, Quatrième Série, Vol. 10, No. 3.
- *Miss Martineau in America*, in *The American Quarterly Review*, Settembre-Dicembre 1837, vol. XXII, Adam Waldie, Philadelphia.
- *La Phalange*, 23/12/1840, in *La phalange* (a cura di C. Fourier), Vol. III, Paris, 1840.
- *Moniteur Universel*, 16/06/1839; 22-23/12/1840; 12/01/1841; 27/05/1848.
- *Lettres à MM. Les Membres de l'Académie des sciences morales et politiques*, in *Revue du progrès politique, social et littéraire*, Deuxième série, Vol. 7, 1840.
- *Journal des débats*, 5-6/03/1840.
- *L'écho de la fabrique*, 15/02/1844.
- *Tribunaux – La fille du pauvre et le fils du riche*, in *La Démocratie pacifique*, 27/05/1844.
- *La Démocratie pacifique* 10/01/1847.
- *L'abolitionniste français*, 3/1847.
- *La voix des femmes*, 20/03/1848; 20/06/1848.
- *La réforme*, 9/04/1848.
- *La politique des femmes*, 1/08/1848.
- *L'opinion des femmes*, 21/08/1848; 28/01/1849.
- *The National Era*, 31/08/1854.

### **Raccolte, appelli e petizioni**

- Anti-Slavery Convention of American Women, *An appeal to the women of the nominally free states*, Isaac Knapp, Boston, 1838
- The Lowell Offering, *Mind Among the Spindles*, Charles Knight & Co., London, 1844.
- G. de Beaumont, F. de Montrol, Dufau, et al., *Pétition de membres de la Société Française pour l'Abolition de l'Esclavage à la Chambre de Pairs et à la Chambre des Députés*, 8 Giugno 1839, in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, cit., pp. 855-861.
- *Pétitions des ouvriers de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage* (1844), in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, cit., pp. 861-862.
- *Pétition des dames de Paris en faveur de l'abolition de l'esclavage* (gennaio 1847), in N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies*, cit., pp. 873-875.
- *Femmes électeurs et éligibles*, Imprimerie de J. Dupont, Paris, 1848
- *Adresse aux citoyens représentants*, signée: Jeanne Deroin, Anne Knight, Désirée Gay, de Longue-ville, A. François, J. Deland, pour le comité des droits de la femme, Bourgeois Allix présidente, in M. Riot-Sarcey, *L'utopie de Jeanne Deroin*, in 1848. *Révolutions et mutations au XIXe siècle*, 9/1993, pp. 29-36.
- *Association fraternelle des femmes à gages, fondée sous le patronage de la Société la Voix des femmes*, Imprimerie MME Delacombe, 1848
- *Appel aux domestiques femmes: à la citoyenne Eugénie Niboyet, rédacteur en chef du journal "La Voix des femmes"*, Lacombe, Paris, 1848.



***Autrici e Autori:***

- E. Abdy, *Journal of a Residence and Tour in the United States of North America*, Vol III, John Murray, London, 1835.
- L. Aimé-Martin, *Éducation des mères de famille ou de la civilisation du genre humain par les femmes*, Gosselin, Paris, 1838.
- A. Smith Adams, J. Adams, *The letters of John and Abigail Adams* (a cura di F. Shuffelton), Penguin Books, London, 2004.
- M. Astell, *Some reflections upon marriage*, terza edizione (1706), R. Wilkin, Londra.
- H. Auclert, *Les femmes arabes*, Societé d'éditions Littéraires, Paris, 1900.
- C. Beecher, *An essay on slavery and abolitionism, with reference to the duty of american females*, 1837.
- *A treatise on domestic economy*, Thomas Webb, Boston, 1843.
  - *Woman's Profession as Mother and Educator, with Views in Opposition to Woman Suffrage*, Maclean, New York, 1872.
- E. P. de Blosseville, *Histoire des Colonies pénales de l'Angleterre dans l'Australie*, Delaunay, Paris, 1831.
- *Histoire de la colonisation pénale et des établissements de l'Angleterre en Australie*, Imprimerie De Auguste Hérissey, Évreux, 1859.
- T. R. Bugeaud, *De la colonisation de l'Algérie*, Guyot - Imprimeur du Roi, Paris, 1847.
- E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *Select works of Edmund Burke*, vol. 2, Liberty Fund, Indianapolis, 1999.
- *Letters on a regicide peace*, in *Select works of Edmund Burke*, vol. 3, Liberty Fund, Indianapolis, 1999.
  - *Select Works of Edmund Burke*, vol. 4, *Miscellaneous Writings*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999.
  - *Scritti sull'Impero*, a cura di G. Abbattista, D Francesconi, UTET, Torino, 2008.
- F. Burnier Mongellaz, *De l'influence des femmes sur les moeurs et les destinées des nations, sur leurs familles et la société* (1828), Imprimerie de Selligie, 1831.
- H. Cabrol, *De l'Algérie sous le rapport de l'hygiène et de la colonisation*, Gauthier, Nice, 1865.
- E. Cady Stanton, *The Woman's Bible* (1895-98), European Publishing Company, New York, 1898.
- T. Carlyle, *Occasional Discourse of the Negro Question*, in *Fraser's Magazine*, dicembre 1849.
- C. di Cavour, *Considérations sur l'état actuel de l'Irlande et sur son avenir*, in *Bibliothèque universelle de Genève*, gennaio-febbraio 1844.
- *Diario*, Rizzoli, Milano-Roma, 1941.
- E. Chadwick, N. W. Senior (a cura di), *Poor Law Commissioners' Report of 1834*, Part I, Section 7, *Bastardy*, Liberty Fund, 1834.

C. Chaïlly-Honoré, *Influence de l'opium et de la saignée sur les contractions utérines, usage de ces agents pour prévenir ou arrêter les fausses couches et pour modifier ou ramener à un type normal les contractions irrégulières et pathologiques pendant le travail de l'accouchement*, Baillière, Paris, 1838.

O. J. Chardon, *Traité des trois puissances, maritale, paternelle et tutélaire*, 3 Voll., Cotillon, Paris, 1841-1843.

F.A. Chateaubriand *Atala, ou les Amours de deux sauvages dans le desert*, Migneret, Parigi, 1801.

M. Chevalier, *Lettres de l'Amérique du Nord*, vol. 2., Gosselin, Paris, 1836.

- *Accord de l'économie politique et de la morale. Discours d'ouverture du cours d'économie politique au Collège de France*, Paris, 1850.

É. Chevallier, *Les salaires au XIXe siècle*, Arthur Rousseau, Paris, 1887.

L. M. Child, *An Appeal in Favor of That Class of Americans Called Africans*, Allen & Ticknor, Boston, 1833

- *History of the condition of women*, Simpkin Marshall, Londra, 1835.

- *Coincidences*, in *National Antislavery Standard*, 6 ottobre 1842, pp. 2-3.

- *Slavery's pleasant homes* (1843), in *American Antislavery Writings: Colonial Beginnings to Emancipation*, The Library of America, 2012, pp. 316–21.

- (a cura di), *The patriarchal institution*, American Antislavery Society, New York, 1860.

- *A romance of the Republic*, Ticknor and Fields, Boston, 1867.

Madame Coquillard, *Mémoire sur les hémorragies utérines*, Galban, Belleville, 1844.

S. Cornish, *Hints about prejudice*, in *Colored American*, 9 giugno 1838, ora in C.P. Ripley (a cura di), *The black abolitionist papers*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, Vol. 3, pp. 265-266.

R. Cubain, *Traité des droits des femmes en matière civile et commerciale* (1841), Joubert, Paris, 1842.

M. Delany, *Il destino politico della razza di colore nel continente americano* (1854), in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 195-233.

C. Démar, *Ma loi d'avenir* (1833), a cura di S. M. Voilquin, Bureau De La Tribune Des Femmes, Paris, 1834.

- *Appel d'une femme au peuple pour l'affranchissement de la femme*, a cura di S. M. Voilquin, Bureau De La Tribune Des Femmes, Paris, 1834.

J. Deroïn, *Profession de foi*, in M. Riot-Sarcey, *L'utopie de Jeanne Deroïn, in 1848. Révolutions et mutations au XIXe siècle*, 9/1993, pp. 29-36.

- *Lettre a Proudhon*, in *L'opinion des femmes*, 1/1849

F. Douglass, *Il significato del quattro di luglio per il popolo nero* (1852) in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, pp. 131- 165.

- *My bondage and my freedom* (1855), Yale University press, New Haven & London, 2014.

- *The Color Line*, in *The North American Review*, Vol. 132, N. 295, 1881, pp. 567-577.

G. Du Puynode, *Des lois du travail et des classes ouvrières*, Joubert, Paris, 1845.

C. Dunoyer, *Des objections qu'on a soulevées ces derniers temps contre le régime de la concurrence*, Parigi, 1841.

C. de Duras, *Ourika*, Ladvocat, Paris, 1823.

B.P. Enfantin, *Colonisation de l'Algérie*, Imprimerie Henry, Paris, 1843.

F. de Fénelon, *Traité de l'Éducation des filles de Fénelon* (1687), Delagrave, Paris, 1883.

G. Fitzhugh, *Sociology for the South, or the failure of free society*, Morris Publisher, Richmond, 1854.

A. H. Gaillard, *Recherches administratives, statistiques et morales sur les enfants trouvés*, Leclerc, Paris, 1837.

W. L. Garrison, *The Letters of William Lloyd Garrison, Volume III: No Union with the Slaveholders: 1841-1849*, Harvard University Press, Harvard, 1974.

A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des race*, 1853.

O. de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme*, Paris, 1788.

- *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), in Eadem, *Femme, réveille-toi!*, Gallimard, Paris, 2014.

J.B. Gordon, *History of Ireland*, 2 Voll., Longman, Hurst, Rees, and Orme, London, 1806.

H. Grégoire, *De la noblesse de la peau, ou du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*, Baudouin frères, Parigi, 1826.

A. Grimké, *An Appeal to the Christian Women of the South*, Boston, 1836.

- *Appeal to the women of the nominally free states*, Isaac Knapp, Boston, 1837.

- *Letters to Catherine Beecher*, Boston, 1838.

S. Grimké, *Letters on the equality of sexes and the condition of woman*, Boston, 1838, trad.it parziale, *Poco meno degli angeli*, Castelveccchi, Roma, 2016.

- *Marriage*, in G. Lerner (a cura di), *The feminist thought of Sarah Grimké*, Oxford University Press, 1998.

F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Didier, Paris, 1851.

B. Hall, *Travels in North America, in the years 1827 and 1828*, Robert Cadell, Edinburgh/ Simpkin And Marshall, London, 1830.

C-N. Halmagrand, *Considérations médico-légales sur l'avortement : suivies de quelques réflexions sur la liberté de l'enseignement médical, à propos d'un procès en cour d'assises*, Baillière, Paris, 1844.

T. Hamilton, *Men and Manners in America*, Philadelphia, 1833.

F. E. W. Harper, *Iola Leroy*, Garrigues Brothers, Philadelphia, 1893.

J.S. Hart, *The Female Prose Writers of America: with portraits, biographical notices, and specimens of their writings*, E. H. Butler & Company, 1852.

J.P. d'Héricourt, *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes*, 1860.

R. Hildreth, *Archy Moore, the white slave; or, Memoirs of a fugitive* (1836), Tappan and Whittemore, Boston, 1852.  
- *Despotism in America*, Whipple and Damrell, Boston, 1840.

T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2019.  
- *Leviatano* (1651), a cura di C. Galli, Rizzoli, Milano, 2020.

D. Hume, *Les caractères nationaux* (1748), in *Essais moraux, politiques et littéraires*, Puf, Paris, 2011.

H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava, raccontata da lei medesima* (1861), Donizzelli, Roma, 2004.

J. Kent, *Commentaries on American Law* (1826-1830), vol. II.

J. Lancaster, *Improvements in education as it respects the industrious classes of the community* (1803).  
- *The british system of education* (1816).

T. Leland, *History of Ireland from the Invasion of Henry II*, 3 Voll., J. Nourse, T. Longman and G. Robinson, and J. Johnson, London, 1773.

F. Lieber, *On civil liberty and self-government*, Philadelphia, 1859.

J. Locke, *Due trattati sul governo* (1689), a cura di B. Casalini, Edizioni PLUS, Pisa, 2007.

S. Long, *Narrative of an expedition to the source of St. Peter's river, lake Winnepeek, lake of the woods*, Carey, Philadelphia, 1824.

P.V. Malouet, *Mémoire sur l'affranchissement des nègres*, Neuchâtel, Paris, 1788.

R. Malthus, *Essays on the Subject of the Poor Laws* (1796), in Idem, *Writings on the Poor Laws*, a cura di M. Quinn, Oxford, Clarendon Press, 2001, vol. I, pp. 8-64.

- *Pauper Systems Compared, or a Comparative View of the Several Systems Establishable as well as Established in Relation to the Poor* (1797), in *ibid*, pp. 141-216.

A. Marrast in J. Garneir (a cura di), *Le droit au travail à l'Assemblée nationale: Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Guillaumin & c, Paris, 1848.

H. Martineau, *Illustrations of political economy* (1832-1834), 9 Voll, Warnes & Routledge, London, 1859.

- *Society in America*, A. and W. Galignani and Co, Paris, 1837, trad. it. a cura di G. Conti Odorisio, *La società in America*, Aracne editrice, Aprilia, 2019

- *How to observe morals and manners*, Harper and Brothers, New York, 1838.

- *The Martyr Age of the United States of America*, Finlay and Charlton, Newcastle upon Tyne, 1841.

- *History of England during the thirty years' peace: 1816-1846*, 2 Voll., Charles Knight, London, 1849-1850.

K. Marx, *La questione ebraica* (1844), Editori Riuniti, Roma, 1969.

- *Le lotte di classe in Francia* (1850), Editori Riuniti, Roma, 1973.

- *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-58), Vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

- *Il capitale* (1867), Utet, Milano, 2017.

K. Marx, F. Engels, *Sull'Irlanda*, Pgreco, Milano, 2020.

V. Mataja, *Les origines de la protection ouvrière en France*, in *Revue d'économie politique*, Vol. 9, 6/1895, pp. 529-547.

J. Michelet, *Le peuple*, Calman Lévy, Paris, 1877.

J.G. Milbert, *Itinéraire pittoresque du Fleuve Hudson et des parties latérales de L'Amérique du Nord*, Tomo secondo, Paris, 1829.

J.S. Mill, *State of society in America* (1836), in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII*, Routledge, London, 1977.

- *La libertà* (1854), in Idem, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano, 2018.

S. Miller, *A Brief Retrospect of the Eighteenth Century*, T. and J. Swords, New York, 1803.

Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano, 1997.

E-F-T. Morin, *Essai sur l'organisation du travail et l'avenir des classes laborieuses*, Aurel, Paris, 1845.

A. Murat, *Esquisse morale et politique des Etats-Unis de l'Amérique du Nord*, Crochard, Paris, 1832.

J. O'Sullivan, *Annexion*, in *The United States Magazine and Democratic Review*, Vol. 17, 1845.

A.-J.-B. Parent-Duchâtelet, *De la Prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Baillière, Paris, 1836.

T. Paine, *Il senso comune* (1776), in *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 2016.

Le Pelletier du Clary, *Rapport fait au nom de la commission chargée de répondre à celui de M. de Tocqueville, touchant la proposition de M. de Tracy, relative aux esclaves des colonies*, Saint Pierre, Imprimerie de B. Thounens, 1839.

F. P. Plowden, *The History of Ireland* (1803), 3 Voll., John Boyce, Dublin, 1811.

B. B. Remacle, *Des Hospices d'enfants trouvés, en Europe, et principalement en France, depuis leur origine jusqu'à nos jours. Documents statistiques officiels*, Treuttel et Wurz, Paris, 1838.

- *Rapport à M. le Ministre Secrétaire d'État de l'Intérieur concernant les infanticides et les mort-nés*, Imprimerie Royale, Paris, 1845.

C. de Rémusat, *Du pauperisme*, Renouard, Paris, 1840.

J.J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972.

- *Emilio* (1762), Mondadori, Milano, 2017.

- *Il contratto sociale* (1762), Laterza, Bari, 2010.

D. Ruggles, *The 'Extinguisher' Extinguished!*, New York, 1834.

B. de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1788), A. Lemerre, Paris, 1868.

V. Schoelcher, *De l'esclavage et de la législation des colonies*, Paulin, Paris, 1833.

- *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Pagnerre, Paris, 1842.

W. N. Senior, *L'Italia dopo il 1848. Colloqui con uomini politici e personaggi eminenti italiani*, a c. di A. Omodeo, Laterza, Bari, 1937.

A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), Mondadori, Milano, 1973.

A-L-G. de Staël, *Histoire de Pauline* (1795), in *Recueil de morceaux détachés*, Fuchs, Paris, 1795.

- *Mirza ou lettre d'un voyageur* (1786), in *Recueil de morceaux détachés*, Fuchs, Paris, 1795.

D. Stern, *Histoire de la révolution de 1848*, 2 Voll., Charpentier, Paris, 1862.

M. W. Stewart, *Discorso di addio al popolo di colore della città di Boston* (1833), in R. Laudani, *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 109-118.

H.B. Stowe, *La capanna dello Zio Tom* (1852), Rizzoli, Milano, 2018.

L. Tappan, *The life of Arthur Tappan*, Riverside Press, Cambridge, 1870.

J. F. Terme, J. B. Monfalcon, *Histoire statistique et morale des enfants trouvés*, Bailliér, Paris, 1837.

F. Tristan, *Union ouvrière*, Paris et Lyon, 1844 (ed. III), trad. It. parziale, *Scusate lo stile scucito. Lettere, scritti e diari (1835-1844)*, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2004.

- *Le tour de France etat actuel de la classe ouvriere sous l'aspect moral, intellectuel*, materic (1844), Edition Tete de feuilles, Paris, 1973

- *The letter in Flora Tristan's politics 1835-1844*, a cura di M. Cross, Palgrave, New York, 2004.

S. Truth, *Adress to the Annual Meeting of the American Equal Rights Association*, 1867, disponibile su: <https://www.lehigh.edu/~dek7/SSAWW/writTruthAddress.htm>

- *Narrative of Sojourner Truth*, Battle Creek, New York, 1878.

L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 2 Voll., J. Rénouard, Paris, 1840.

D. Walker, *Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to Those of the United States of America* (1830), trad. It. in R. Laudani, *La Libertà ad ogni costo*, cit., pp. 17-97.

- *The Oasis*, Tuttle And Weeks, Boston, 1834.

E. Wakefield, *An Account of Ireland, Statistical and Political*, Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown London, 1812.

- *A letter from Sydney, the principal town of Australasia. Together with the outline of a system of colonization*, Joseph Cross, Londra, 1829.

- *England and America. A Comparison of the Social and Political State of Both Nations*, 2 Voll., R. Bentley, London, 1833.

T. Walker, *An introduction to American law*, Bradley, Cincinnati, 1846.

E. Willard, *Plan for improving Female education*, 1819.

M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Yale University Press, New Haven & London, 2014

F. Wright, *Views on Society and Manners in America*, New York, 1821.

- *Course of Popular Lectures*, Office of the Free Enquirer, New York, 1829.

## Letteratura critica

*La justice en Algérie: repères historiques*, in *Histoire de la justice*, Vol. 16, 1/2005, pp. 297-310.

L. Abensour, *Le féminisme sous le règne de Louis-Philippe et en 1848*, Plon, Paris, 1913.

- E. Abbott, *Harriet Martineau and the Employment of Women in 1836*, in *Journal of Political Economy*, Vol. 14. 10/1906, pp. 614- 626.
- T. Adeleke, *Afro-Americans and Moral Suasion. The Debate in the 1830's*, in *The Journal of Negro History*, Vol. 83, 2/1998, pp. 127-142.
- L. Adler, *A l'Aube du féminisme: les premières journalistes*, Payot, Paris, 1979.
- M. Agulhon, *Marianne au combat: L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris, 1979.  
- *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848 - 1852*, Seuil, Paris, 2016.
- B. Allen, *Tocqueville, Covenant, and the Democratic Revolution*, Lexington Books, 2005.
- C. Altini, *Virtù aristocratica e virtù borghese in Hobbes*, in *Aperture*, 22/2007, pp. 95-108.
- A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, 2003.
- H. Aptheker, *American negro slave revolts*, Columbia University Press 1974.  
- *Abolitionism: a revolutionary movement*, Twayne, Boston, 1989.
- N. Arens, *La démocratie toquevillienne. Un parcours dialectique*, in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 74, 1/2015, pp. 181-202.
- M.M. Arkin, *The federalist trope: power and passion in abolitionist rhetoric*, in *The Journal of American History*, Vol. 88, 1/2001, pp. 75-98.
- D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.  
- *John Locke, Carolina, and the two treatises of government*, in *Political Theory*, Vo. 32, 5/2004, pp. 602-627.
- C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Bari-Roma, 2019.
- K. Aslakson, *The "Quadroon-Plaçage" Myth of Antebellum New Orleans: Anglo-American (Mis)interpretations of a French-Caribbean Phenomenon*, in *Journal of Social History*, 3/2012, Vol. 45, pp. 709-734.
- E. Atanassow, R. Boyd (a cura di), *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- R. Avramenko, R. Gingerich, *Democratic Dystopia: Tocqueville and the American Penitentiary System*, in *Polity*, Vol. 46, 1/2014.
- B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, Cambridge/London, 1992, pp. 232-246.



P. Baker, *The domestication of politics: women and american political society, 1780-1920*, in *The American Historical Review*, Vol 89, 3/1984, pp. 620-647.

E. Balibar, *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, in *Parolechiave*, 1/ 2017, pp. 35-50.

J. Ball, *J. S. Mill on Wages and Women: A Feminist Critique*, in *Review of Social Economy*, Vol. 59, no. 4, 2001, pp. 509–527.

M. Barberis, *I limiti del potere: il contrinuto francese*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, Carocci, Roma 1999, pp. 213-243.

S. Barca, *Forces of reproduction*, Cambridge University press, Cambridge, 2020.

R. Baritono, *Il sentimento della libertà. La dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, La Rosa, Torino, 2001.

- *Infrangere le barriere: donne, sfera pubblica e sfera politica negli Stati Uniti nell'Ottocento e nel Novecento*, in Raffaella Gherardi (a cura di) *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Carocci, Roma, 2002.

- *Uno stato a "bassa intensità"? L'esperienza storica statunitense*, in *Lo stato globale* (a cura di R. Gherardi, M. Ricciardi), CLUEB, Bologna 2009.

D.A. Bateman, *Transatlantic Anxieties: Democracy and Diversity in Nineteenth-Century Discourse*, in *Studies in American Political Development*, Vol. 33, 2/2019, pp.139-177.

A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Centro editoriale toscano, Firenze, 1989.

M. Battistini, «... lo si costringerà a essere libero». *Appunti marxiani sulla Rivoluzione francese*, in *Scienza&Politica*, 30/2004, pp. 3-27.

- *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

- *Tra schiavitù e free labor. Marx, la guerra civile americana e l'emancipazione come questione globale*, in M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi, *Global Marx*, Meltemi, Milano, 2020, pp. 297-317.

J. J. Baughman, *The French Banquet Campaign of 1847-48*, in *The Journal of Modern History*, vol. 31, 1/1959, pp. 1–15.

F. Beauvois, *Indemniser les planteurs pour abolir l'esclavage? Entre économie, éthique et politique, une étude des débats parlementaires britanniques et français (1788-1848) dans une perspective comparée*, Dalloz, Paris, 2013.

S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2016.

bell hooks, *Ain't I a woman* (1981), Routledge, London-New York, 2014.

- *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984), Routledge, New-York, 2015.

- M. Naidotti, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, Tamu edizioni, Napoli, 2020

- D. Béliveau, *Les grains de la colère. Géographie de l'émotion populaire en France au sujet de la cherté des céréales (1816-1817)*, in *Criminologie*, Vol. 27, 1/1994, pp. 99–115.
- L. Benton, *A search for sovereignty. Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge University Press, 2010.
- S. Bergès, A Coffee (a cura di), *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, 2016.
- E. Berthiaud, *La santé maternelle et infantile (Europe, XVIe-XIXe siècles): état des lieux historiographique et bibliographique*, in *Annales de démographie historique*, Vol. 127, 1/2014/1, pp. 181-208.
- T. Bhattacharya (a cura di), *Social reproduction theory. Remapping class, recentring oppression*, Pluto Press, London, 2017.
- E. Biagini, *Rappresentanza virtuale e democrazia di massa: i paradossi della Gran Bretagna vittoriana*, in *Quaderni storici*, Vol. 23, N. 69, 3/1988, pp. 809-838.
- G. Binion, *On Women, Marriage, Family, and the Traditions of Political Thought*, in *Law & Society Review*, Vol. 25, 2/1991, pp.445–461.
- O. Blanc, *Marie-Olympe de Gouges, une humaniste à la fin du 18e siècle*, Editions Viénet, Luzech, 2003.
- A. Bloom, *Rousseau on the Equality of the Sexes*, in *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, 1986.
- S.M. Blumin, *The Hypothesis of Middle-Class Formation in Nineteenth-Century America: A Critique and Some Proposals*, in *The American Historical Review*, Vol. 90, No. 2, 1985, pp. 299-338.
- K. Blunden, *Le travail et la vertu. Femmes au foyer: une mystification à la Révolution industrielle*, Payot, Paris, 1982.
- R. Boesche, *The Prison: Tocqueville's Model for Despotism*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 33, 4/1980, pp. 550-563.  
 - *Fearing Monarchs and Merchants: Montesquien's Two Theories of Despotism*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 43, 4/1990, pp. 741–761.  
 - *Tocqueville and Marx: Not opposites*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. 35, 2/2014, pp. 167-196.
- A. Bogues, R. Laudani (con I. Consolati), *Theses For A Global History Of Political Concepts*, <https://aghct.org/political-concepts-thesis>.
- T. Bonazzi, *la rivoluzione americana*, Il mulino, Bologna, 2018.

- A. Booth, *The Lessons of the Medusa: Anna Jameson and Collective Biographies of Women*, in *Victorian Studies*, Vol. 42, 2/1999-2000, pp. 257-288.
- E.H. Botting, C. Carey, *Wollstonecraft's philosophical impact in Nineteenth-century american women rights advocates*, in *American journal of political science*, vol. 48, 4/2004, pp. 707-722.
- E.H. Botting, J. Locke (a cura di), *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*, The Pennsylvania State University, PA, 2009.
- P. Bordieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 2021.
- S.L. Boulbina, *Tocqueville et les colonies: Amérique, Antilles, Algérie*, in *Le Sens Public*, 3/2006.
- G. Bravo, *Marx ed Engels. Riflessioni sull'Irlanda e su Beaumont*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., pp. 298-315.
- N. Brémand, *Les premiers socialistes et les femmes abandonneuses (1830-1850)*, in *Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière»*, Vol. 19, 2017, pp. 47-66.
- H. Brewer, *Slavery, sovereignty, and «inheritable blood»: reconsidering John Locke and the origins of american slavery*, in *The American Historical Review*, Vol. 122, 4/2017, pp. 1038-1078.
- H. Brogan, *Alexis de Tocqueville: Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, London, Profile Books, 2006.
- I.V. Brown, "Am I not a woman and a sister?" *The Anti-Slavery convention of american women, 1837-1839*, in *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 50, 1/1983, pp. 1-19.  
 - *Racism and sexism: the case of Pennsylvania Hall*, in *Phylon*, 1976, Vol. 37, 2/1976, pp. 126-136; s
- W. Brown, *States of injury, Power and freedom in late modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- O. Brunner, *La casa come complesso e l'antica economica europea*, in Idem, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milano, 2000.
- D. Buonfiglio, *La questione indiana nel pensiero politico di Edmund Burke*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- E.G. Burrows - M. Wallace, *Gotham. A History of New York City to 1898*, Oxford University press, Oxford, 1999, pp. 555-560.
- J. Butler, *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari, 2018.
- A. Calhoun, *A Social History of the American Family*, Barnes & Noble, New York 1945, Vol. II.

- N. Canaday, *The antislavery novel prior to 1852 and Hildreth's "The slave" (1836)*, in *CLA Journal*, Vol. 17, 2/1973, pp. 175-191.
- N. Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, PUF, Paris, 2007.  
 - *Tocqueville et Marx: Démocratie, capitalisme, révolution*, PUF, Paris, 2012.
- E. Cappuccilli, *La critica impreveduta: politica, teologia e patriarcato in Mary Astell*, EUM, Macerata, 2020.
- H.V. Carby, *Reconstructing Womanhood. The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Oxford press, Oxford, 1989.  
 - *Reconstructing womanhood: the emergence of the Afro-American woman novelist*, Oxford University Press, New York -Oxford, 1989.
- D. Carbone, F. Farina, *La partecipazione politica femminile tra rappresentanza formale e sostanziale*, Francoangeli, Milano, 2019.
- B. Casalini, *Recensione a Raffaella Baritono (a cura di), Il sentimento della libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, disponibile su <https://bfp.sp.unipi.it/rec/baritono.htm> .  
 - *Nei limiti del compasso*, Mimesis, Milano, 2002.  
 - *Tocqueville: la famiglia nella costruzione dell'ordine politico liberale*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica*, Donzelli, Roma, 2003.  
 - *I rischi del 'materno'*, Edizioni Plus, Pisa, 2004.  
 - *Introduzione ai Two Treatises of Government*, in J. Locke, *I due trattati sul governo*, Pisana Libreria Universitatis Studiorum, Pisa, 2007.  
 - *Only the philosophical eye. La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft*, in *Filosofia politica* 2/2008.
- R. Castel, *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Elio Sellino, Avellino 2007.
- L. Cavallero, V. Gago, *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, Ombre Corte, Verona, 2020.
- M. Cazzola, *I missionari dell'ordine. Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Il Mulino, Bologna, 2021.
- M. Ceretta, *Il momento irlandese*, Fondazione Luigi Firpo, Roma, 2013.
- M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2011.
- G. Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (1999), trad. it. P. Calefato (a cura di), Meltemi, Milano, 2004.
- J-M. Chanut, J. Heffer, J. Mairesse, G. Postel-Vinay, *Les disparités de salaires en France au XIXe siècle*, in *Histoire & Mesure*, Vol. 10, 1995, pp. 381-409.

- Y. Charbit, Economic, *Social and Demographic Thought in the XIXth Century: The Population Debate from Malthus to Marx*, Springer, 2009.
- L. Chevalier, *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Plon, Paris, 1958.
- S. Chignola, *Introduzione a Toussaint Louverture, La libertà del popolo nero*, La Rosa, Torino, 1997
- «Noi, ultimi viaggiatori». Tocqueville e l'instabilità democratica, in *Contemporanea*, Vol. 2, 1/1999, pp. 111-118.
  - *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale scientifica, Napoli, 2004.
  - *Il potere tra società e Stato*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*.
  - *Il fait étranger dell'aristocrazia della pelle*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, cit.
  - *Il tempo rovesciato*, Il Mulino, Bologna, 2011.
  - *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, in *Rivoluzioni Molecolari*, 2/2017, pp. 57-84.
  - *La transizione sociologica: pensare dopo la Rivoluzione*, in *Filosofia politica*, 2/2018, pp. 303-314.
  - *La storia dei concetti alla prova del mondo globale. Punto di vista, temporalità, spazializzazione*, in *Filosofia politica*, 3/2020, pp. 517-534.
  - *Homo homini tigris: Thomas Hobbes and the global images of sovereignty*, in *Philosophy and Social Criticism*, 2021.
- S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008.
- E. Clark, *The strange history of the American Quadroon*, The University of Carolina Press, Chapel Hill, 2013.
- C. Clinton, *The Plantation Mistress: Woman's World in the Old South*, Pantheon Books, New York, 1983.
- C. Clinton, C. Lunardini, *American Women in the Nineteenth Century*, Columbia university press, New York, 2000.
- L. Cobbe, *La leva coloniale e il movimento sociale generale. Marx e l'Irlanda*, in *Global Marx*, cit.
- L. Colantonio, *French Interpretations of Daniel O'Connell, from the last year of the Restoration to the Second Republic*, in E. Maher, G. Neville (a cura di), *France-Ireland: Anatomy of a Relationship*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 259-273.
- U. Coldagelli, *Vita di Tocqueville*, Donzelli, Roma, 2005
- M.J. Coleman, L. H. Ganong (a cura di), *The Social History of the American Family: An Encyclopedia*, Vol. I, Sage publications, Los Angeles/London/Singapore/New Delhi, 2014.
- J. Conniff, *Burke, Bristol, and the Concept of Representation*, in *The Western Political Quarterly*, Vol. 30, 3/1977, pp. 329-341.

W. Connolly, *Pluralism, Multiculturalism, and the Nation-State: Retinking the Connections*, in *Journal of Political Ideologies*, 1/1996, pp. 53–73.

G. Conti Odorisio, *Harriet Martineau e Tocqueville. Due diverse letture della democrazia americana*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2003.

C. Cossutta, *Ripensare la cittadinanza: Mary Wollstonecraft tra femminismo e repubblicanesimo*, in *Cosmopolis*, XIII, 1/2016.  
- *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Edizioni ETS, Pisa, 2020.

D. Costantini, *Lo statut de droit musulman nell'Algeria coloniale: tra riconoscimento e razzismo*, in *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 45-66.

N. Cott, *The Bonds of Womanhood. Woman's Sphere in New England, 1780-1835*, Yale University Press, New Haven/London, 1997.

- *Public vows. A history of marriage and the nation*, Harvard University press, Cambridge, 2000.

M. Cottias, *Un genre colonial? Mariage et citoyenneté dans les Antilles françaises (XVIIe-XXe siècles)*, in M. Cottias, L. Downs, C. Klapisch-Zuber (a cura di), *Le corps, la famille et l'État: Hommage à André Burguière*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2019.

M. Cottias, A. Fitte-Duval, *Femme, Famille et Politique Dans Les Antilles Françaises de 1828 a nos Jours*, in *Caribbean Studies*, Vol. 28, 1/1995, pp. 76-100.

M. Cross, *The feminism of Flora Tristan*, Berg, Oxford, 1992.

N. Cuppini, *Sulle sponde della democrazia*, in *Scienza & Politica*, Vol. 27, 52/2015, pp. 135-164.

D. d'Andrea, *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, in *Scienza e politica*, vol. 31, n. 60, 2019, pp. 41-46.

M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Venezia, 1972.

- *Famiglia, welfare e Stato tra Progressismo e New Deal*, Franco Angeli, Milano, 1997.

M. Dalla Costa, A. Curcio (a cura di), *Donne e sovversione sociale. Un metodo per il futuro*, Ombre Corte, Verona 2021.

D. Daniele, *Romanzo popolare e ideologia domestica*, in A. Portelli (a cura di), *La formazione di una nazione*, Carocci, Roma, 1999, pp. 237-254.

B. Danoff, *Educating Democracy. Alexis de Tocqueville and Leadership in America*, University of New York, Albany, 2010.

P. Dartiguenave, *Les enfants trouvés. Une histoire immorale? L'exemple du Calvados*, in *Cahier des Annales de Normandie*, Vol. 13, 1981, pp. 117-141.

- F.M.D. Daquin, *Slavery and feminism in the writings of Madame de Staël*, PhD Thesis, James Cook University, 2020.
- C. Dauphin, A. Farge (a cura di), *Séduction et Sociétés. Approches historiques*, Seuil, Paris, 2001.
- F. De Sanctis, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993.  
 - *Modernità e fratellanza. Codici familiari e immagini dello stato*, in *Parolechiave*, 5/1994.
- D. Deiderre, *Intellectual women and victorian patriarchy*, Macmillan Press, Houndmills, 1987.
- S. Dijkstra, *Flora Tristan*, Verso, London, 2019.
- S. Dion, *Tocqueville, le Canada français et la question nationale*, in *Revue française de science politique*, 4/1990. pp. 501-520.
- J-M. Donegani in *Le paternalisme, maladie sénile du libéralisme?*, in *Raisons politiques*, Vol. 44, 2011, p. 5-14.
- J. Donzelot, *La police des familles*, Minuit, Paris, 2005.
- E. Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, La Découverte, Paris, 2009.
- S. Drescher, *Tocqueville and Beaumont: a Rationale for Collective Study*, in Id., *Tocqueville and Beaumont on Social Reform*, Harper & Row, New York, 1968, pp. 201-217.  
 - *Dilemmas of Democracy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1968.  
 - *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Basingstoke, Macmillan, 1999, pp. 399-443.
- M. Drolet, *Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T.R. Malthus*, in *History of European Ideas* 29/2003, pp. 159-181.  
 - *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Palgrave, London, 2003.
- E.C. Du Bois, *Woman Suffrage and Women's Rights*, New York University Press, New York - London, 1998.
- W. E. B. Du Bois, *The Souls of black folk*, 1903.  
 - *Intermarriage*, in *The Crisis*, Vol. 5, 4/1913;  
 - *The social equality of whites and blacks*, in *The Crisis*, Vol. 21, 1/1920, pp. 16-18,  
 - *Social equality and racial intermarriage* (1922), in P. Zuckerman, *The Social Theory of W.E.B. Du Bois*, SAGE Publications, London, 2004,  
 - *La questione negra negli Stati Uniti*, in *Sulla linea del colore* (a cura di S. Mezzadra), Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 179-227.
- J.M. Dugger, *Black Ireland's Race: Thomas Carlyle and the Young Ireland Movement*, in *Victorian Studies*, Vol. 48, 3/2006, pp. 461-485.

- G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli Milano, 2003.  
 - (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofica politica moderna*, Carocci, Roma, 2009.
- A.W. Dzur, *Democracy's "Free School": Tocqueville and Lieber on the Value of the Jury*, in *Political Theory*, Vol. 38, 5/2010, pp. 603-630.
- M.A. Elliott, *Telling the Difference: Nineteenth-Century Legal Narratives of Racial Taxonomy*, in *Law & Social Inquiry*, Vol. 24, 3/1999, pp. 611-636.
- J. Ellis, *Habits of Mind and an American Enlightenment*, in *American Quarterly*, Vol. 28, 2/1976.
- M. Emerit, *Les Saint-Simoniens en Algérie*, Les Belles Lettres, Paris, 1941.
- G. Englert, *"The Idea of Rights": Tocqueville on The Social Question*, in *The Review of Politics*, vol. 79, 4/2017, pp. 649-674.
- F. Fanon, *Pelle nere maschere bianche* (1952), ETS, Pisa, 2015.  
 - *Les damnés de la terre* (1961), La Découverte, Paris, 2002.
- J. Farr, *So vile and miserable an estate. The problem of slavery in Locke's political thought*, in *Political theory*, Vol. 14, 2/1986, pp. 263-289.
- S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004), Mimesis, Milano, 2020.
- J. Fetterley, *"My Sister! My Sister!": The Rhetoric of Catharine Sedgwick's Hope Leslie*, in *American Literature*, Vol. 70, 3/1998, pp. 491-516.
- V. Fiorino, *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica. Il saggio di Joan Scott 25 anni dopo*, in *Italia Contemporanea*, Vol. 281, 2016, pp. 154-166.  
 - *Il genere della cittadinanza. Diritti civili e politici delle donne in Francia (1789-1915)*, Viella, Roma, 2021.
- C.S. Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004.
- E. Foner, *The Meaning of Freedom in the Age of Emancipation*, in *The Journal of American History*, Vol. 81, 2/1994.  
 - *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma, 2009.
- M. Foucault, *Bisogna difendere la società* (1976), Feltrinelli, Milano, 2009.  
 - *Sicurezza, territorio, popolazione* (1978), Feltrinelli, Milano, 2010.  
 - *Nascita della biopolitica* (1979), Feltrinelli, Milano, 2015.  
 - *La società punitiva* (1972), Feltrinelli, Milano, 2016.



- N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- G. Fraisse, *Les deux gouvernements: la famille et la cité*, Gallimard, Paris, 2000.  
 -, *Dalla destinazione al destino*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L'ottocento*, cit., pp. 109-111.
- J.H. Franklin, L. Schweninger (a cura di), *Runaway slaves. Rebels on the plantation.*, Oxford University Press, 2000.
- N. Fraser, *Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract*, in *Social Text*, Vol. 37, 1993, pp. 173–81.  
 - *Becoming Human: The Origins and Development of Women's Human Rights*, in *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, 4/1999, pp. 853–906.
- M. Frawley, *Behind the Scenes of History: Harriet Martineau and "The Lowell Offering"*, in *Victorian Periodicals Review*, Vol. 38, 2/2005, pp. 141-157.
- G.M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Wesleyan University Press, 1987.
- F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 1988.
- F. Gallino, *All but the form is serious. Slavery, racism and democracy in Gustave de Beaumont's Marie*, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, Vol. 53, giugno 2019.  
 - *Tocqueville, il carcere e la democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2020.
- T. Garvin, *Da O'connell agli accordi del "Good Friday Agreement": Beaumont, la leadership carismatica e l'emergere di un ordine costituzionale in Irlanda (1800-2000)*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit., pp. 133-141,
- M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma, 1996.  
 - in *Tocqueville, America, and Us. On the genesis of democratic societies*, in *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, Vol. 37, N. 2, 2016, pp. 163-231.
- A. Gautier, *Les soeurs de Solitude. Femmes et esclavage aux Antilles du XVII au XIX siècle*, Presse universitaire des Rennes, Rennes, 2010.
- E. D. Genovese, *From rebellion to revolution. Afro-american slave revolts in the making of the modern world*, Louisiana State University Press, 1979.
- R.N. Ghosh, *Malthus on Emigration and Colonization: Letters to Wilmot-Horton*, in *Economica*, Vol. 30, 117/ 1963, pp. 45-62.
- P. Gilroy, *The black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma, 2003.

- I. Giraud, *Féminisme, participation politique des femmes et «publics contestataires»: dépasser la dichotomie privé-public et penser les liens du local au global*, in *Participations*, Vol. 9, 2/2014, p. 263-276.
- L. Goldstein, *Europe Looks at American Women, 1820-1840*, in *Social Research*, 3/1987, n. 54.
- M.M. González, *Mary Wollstonecraft and the “Vindication of the rights of Woman”: postmodern feminism vs. masculine enlightenment*, in *Atlantis*, Vol. 19, 2/1997, pp. 177–183.
- L. Gordon, *Vindication. A life of Mary Wollstonecraft*, Harper Collins, New York, 2005.
- R. Gossez, *Carte des troubles en 1846-1847 (cherté des grains)*, in *Aspects de la dépression de l'économie française au milieu du XIXe siècle, 1846-1851*, La Roche-sur-Yon, 1956.
- F. Gracchus, *Les lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines. Pour une généalogie du concept de matrifocalité*, Thèse de doctorat, Université de Paris VII, 1978.
- H.J. Graff, “*Pauperism, Misery, and Vice*”; *Illiteracy and Criminality in the Nineteenth Century*, in *Journal of Social History*, Vol. 11, 2/1977, pp. 245–268.
- C. de Groot *Recovering Nineteenth-Century Women Interpreters of the Bible*, Society of Biblical Literature, 2007.
- L. Guellec, *Marie, romanzo? Le lezioni letterarie di Gustave De Beaumont*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont, La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*.
- D. Guignard, *Propriété et société en Algérie contemporaine. Quelles approches?*, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, Aix-en-Provence, 2017, disponible online <http://books.openedition.org/iremam/3614>.
- V. Guillemot-Treffainguay in *La protection de l'enfant contre ses parents: (1804-1958)*, Bordeaux, École doctorale de droit, 2017.
- K. Gyssels, *Filles de solitude. Essai sur l'identité antillaise dans l'œuvre de Simon et d'André Schwarz-Bart*, Thèse de doctorat en Lettres modernes, Université de Cergy-Pontoise, 2013.
- K.S. Hanger, *Coping in a complex world*, in C. Clinton, M. Gillespie (a cura di), *The Devil's lane*, Oxford University Press, New York-London, 1997, pp. 218-231.
- L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626-1863*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- S. Hartman, *Perdi la madre. Un viaggio lungo la rotta atlantica degli schiavi*, Tamu Edizioni, Napoli, 2021.
- H. Hartog - *Someday All This Will Be Yours. A History of Inheritance and Old Age*, Harvard University Press, 2012.

- A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation 1492-1838*, La Découverte, Paris, 2016.
- J. R. Henry, *La norme et l'imaginaire, construction de l'altérité juridique en droit colonial algérien*, in *Le procès*, Vol. 18, 1987, p. 13-27.
- B.G. Hersh, *The Slavery of Sex: Feminist-Abolitionists in America*, Urbana, 1978.
- A. Hess, *Tocqueville and Beaumont*, Palgrave, London, 2018.
- A. Hobart, *Harriet Martineau's Political Economy of Everyday Life*, in *Victorian Studies*, Vol. 37, 2/1994, pp. 223-251.
- S. Hoecker-Drysdale, *Harriet Martineau. First Woman Sociologist*, Berg, Oxford & New York, 1992.
- D. Hogan, *The Market Revolution and Disciplinary Power: Joseph Lancaster and the Psychology of the Early Classroom System*, in *History of Education Quarterly*, Vol. 29, 3/1989, pp. 381-417.
- K. Hoganson, *Garrisonian abolitionists and the rhetoric of gender (1850-1860)*, in *American quarterly*, Vol. 45, 4/1993, pp. 558-595.
- L. Hunt, *Eroticism and the Body Politic*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.  
- *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1992.
- J. Hurtado, *L'inégalité au temps de l'égalité: démocratie, industrialisation et paupérisme chez Alexis de Tocqueville*, in *Cahiers d'économie Politique*, 2010/2, (n° 59), pp. 98-99.
- O. U. Ince, *Colonial capitalism and the dilemmas of liberalism*, Oxford University Press, 2018.
- R. Isay, *Les oracles d'Alexis de Tocqueville*, in *Revue Des Deux Mondes*, 1959, pp. 48-65.
- I. Jablonka, *Les droits de l'enfant abandonné (1811-2003)*, in *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, 5/2006, pp. 23-30.
- C. Jackson, *Barriers Between Us. Interracial Sex In Nineteenth-century American Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- C.L.R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco (1938)*, a cura di S. Chignola, DeriveApprodi, Roma, 2015.
- L. Janara, *Democracy growing up*, State University of New York Press, Albany, 2002.

- A. Jardin e F. Mélonio (a cura di), *Voyage en Amérique*, in *Oeuvres*, vol. I, Gallimard, Paris, 1991.
- L. Jaume, *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1969.  
 - *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.  
 - *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008.
- M. Jones, *The mobilisation of public opinion against the slave trade and slavery: Popular abolitionism in national and regional politics. 1787-1838*, University of York, 1998.
- D.Y. Kadish, *Patriarchy and Abolition: Germaine de Staël*, in Eadem, *Fathers, Daughters, and Slaves: Women Writers and French Colonial Slavery*, Liverpool University Press, 2012, pp. 31-55.
- C. Karcher, *Rape, murder and revenge in 'Slavery's pleasant homes': Lydia Maria Child's antislavery fiction and the limits of genre*, in *Women's Studies International Forum*, Vol. 9, 4/1986, pp. 323-332.
- C. Keating, *Framing the Postcolonial Sexual Contract: Democracy, Fraternalism, and State Authority in India*, in *Hypatia*, Vol. 22, 4/2007, pp. 130-145.
- M. Kelley, *Vindicating the quality of female intellect*, in *Prospects*, 17/1992 pp 6-13.
- K. Kenny (a cura di), *Ireland and the British Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- L. K. Kerber, *Abolitionists and amalgamators: the New York city race riots of 1834*, in *New York History*, Vol. 48, 1/1967, pp. 28-39.  
 - *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History*, in *The Journal of American History*, Vol. 75, 1/1988, pp. 9-39, p. 10.  
 - *I Have Don . . . much to Carry on the Warr!': Women and the Shaping of Republican Ideology After the American Revolution*, in *Journal of Women's History*, Volume 1, 3/1990, pp. 231-243.
- E. Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, Paris, l'Harmattan, 2000.
- C. Klaver, *Imperial Economics: Harriet Martineau's 'Illustrations of Political Economy' and the Narration of Empire*, in *Victorian Literature and Culture*, vol. 35, 1/2007, pp. 21-40.
- R. Koselleck, *Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe (1972)*, in *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 6, 1/2011, pp. 1-37.  
 - *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di S. Chignola, Clueb, Bologna, 2007.
- S.R. Krause, *Liberalism with Honor*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

R. Laudani, *Mitopoiesi della Rivoluzione francese. La guerra civile americana e le origini della Francia contemporanea*, in T. Bonazzi, C. Galli (a cura di), *La guerra civile americana vista dall'Europa*, il Mulino, Bologna, 2004.

- *La libertà a ogni costo*, La Rosa, Torino, 2007.

- *Disobbedienza*, Il Mulino, Bologna, 2011.

- *Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, in *Filosofia politica*, 3/2015, pp. 513 - 531.

- *Il movimento della politica*, Il Mulino, Bologna, 2016.

R. Laudani, L. Ravano, *La tradizione radicale nera come teoria critica dei concetti politici moderni. Due esempi*, in *Filosofia politica*, 3/2017, pp. 413-426.

C. Lawrence Jennings, *French Anti-Slavery: The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

J-Y Le Naour, C. Valenti, *Histoire de l'avortement, XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris, 2003.

J.M. Leclercq, *Alexis de Tocqueville au Canada (du 24 août au 2 septembre 1831)*, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 22, 3/1968, pp. 353-364.

G. Lerner, *The Grimké Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, Schocken Books, New York, 1967, 2004.

D. Letterio, *Une Révolution inévitable. Tocqueville e l'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi*, in *Il pensiero politico*, vol. 39, 3/2006, p. 401-437.

- *Tocqueville ad Algeri. Il filosofo e l'ordine coloniale*, Il Mulino, Bologna, 2011.

P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London, 2012; trad. it. a cura di B. Amato, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano, 2018.

A. Lorde, *D'amore e di lotta. Poesie scelte*, Le Lettere, Firenze, 2018.

S. Lorusso, *La misogynie littéraire. Le cas Sand*, in *Revue italienne d'études françaises*, 7/2017.

D. Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma, 2015.

J. Lussu, *Padre padrone padreterno. Breve storia di schiave e matrone, villane e castellane, streghe e mercantesse, proletarie e padrone*, Gwynplaine, Camerano, 2009.

C.A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Harvard, 1991.

C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University press, Oxford 1990.

- P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Gallimard, Paris, 1982.
- N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, il Mulino, Bologna, 1990.  
 - *Introduzione*, in A. de Tocqueville, *La rivoluzione democratica in Francia*, UTET, Roma, 2018.
- H. Mayer, *Sur la démocratie en Amérique (Fragments inédits)*, in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 13, No. 49, 3/1959, pp. 300-312.  
 - *All on fire: William Lloyd Garrison and the abolition of slavery*, St. Martins press, New York, 1998.
- F. Mayeur, *L'educazione delle ragazze: il modello laico*, in G. Fraisse, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Laterza, Bari, 1991, pp. 227-237.
- J.M. Martin, *Plaçage and the Louisiana Gensde Couleur Libre. How Race and Sex Defined the Lifestyles of Free Women of Color*, in S. Kein, *Creole. The History and Legacy of Louisiana's Free People of Color*, Louisiana State University Press, 2000.
- A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, La découverte, Paris, 2013.
- W. C. Mc Williams, *The idea of fraternity in America*, University of California press, Berkeley/Los Angeles, 1974.
- C. McDannell, *The Christian Home in Victorian America, 1840-1900*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- A. Mc Laren, *Sexuality and social order. The Debate over the Fertility of Women and Workers in France, 1770-1920*, Holmes & Meier, New York, 1983.
- L. McMahon, *Mere Equals: The Paradox of Educated Women in the Early American Republic*, Cornell University Press, Ithaca, 2012.
- J. F McMillan, *France and Women 1789-1914. Gender, society and politics*, Routledge, London/New York, 2001.
- P.B. Mehta, *Liberalism, Nation, and Empire: The Case of J. S. Mill*, in S. Muthu (a cura di), *Empire and Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2012, pp. 232-260.
- J. Melcare-Zachara. *La puissance paternelle au XIXe siècle (1804-1889): Étude du titre IX et X du Code civil (1804-1889)*, Université de Nantes, 2019.
- M. Merlo, *La legge e la coscienza: il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Milano, 2006.
- S. Mezzadra, *Back to Marx*, in C. Conelli, E. Meo (a cura di), *Genealogie della modernità*, Meltemi, Milano, 2017, pp. 31-57.
- S. Michaud *Flora Tristan: trente-cinq lettres*, in *International Review of Social History*, Vol. 24, 1/1979, pp. 80-125.

- W. Mignolo, *The darker side of western modernity*, Duke University press, Durham, 2011.
- C.L. Miller, *Madame de Staël, Mirza, and Pauline: Atlantic Memories*, in Idem, *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Duke University Press, 2008.
- R. K. Miller, S.J. McNamee (a cura di), *Inheritance and wealth in America*, Springer Science, New York, 1998.
- E. S. Mills, *Marie Thérèse Coincoin (1742–1816): Slave, Slave Owner, and Paradox*, in J. Allred-J. Gentry, *Louisiana Women: Their Lives and Times*, University of Georgia Press, Athens, 2009, pp. 10-29.
- A. Molinier in *Enfants trouvés, enfants abandonnés et enfants illégitimes en Languedoc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in *Annales de démographie historique*, 1973.
- S. Moller Okin, *Review of Feminism, the Individual, and Contract Theory, by Carole Pateman*, in *Ethics*, Vol. 100, 3/1990, pp. 658–69.  
 - *Women in Western political thought* (1979), Princeton University Press, Princeton, 2013.
- C. G. Moses, *French Feminism in the Nineteenth Century*, University of New York, Albany, 1984.
- P. Motylewski, *La société française pour l'abolition de l'esclavage 1834-1850*, L'Harmattan, Parigi, 1997.
- A. Moulton, *Closing the "floodgate of impurity": moral reform, antislavery, and interracial marriage in antebellum Massachusetts*, in *Journal of the Civil War Era*, Vol. 3, 1/2013, pp. 2-34.
- M.A. Nash (a cura di), *Women's Higher Education in the United States*, Palgrave, New York, 2018.
- A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese, 1992.
- A.H. Nimitz, *Marx, Tocqueville, and race in America: the "absolute democracy" or "defined republic"*, Lexington, Oxford, 2003.
- J-F. Niort (a cura di), *Du Code noir au Code civil. Jalons pour l'histoire du droit à la Guadeloupe. Perspectives comparées avec La Martinique, La Guyane et la République d'Haïti*, L'Harmattan, 2007.
- A. Noto in *La prigione possibile. Tocqueville, Beaumont e la stesura del Système pénitentiaire aux États-Unis*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Beaumont*, cit.
- T. Nutt, *Illegitimacy, paternal financial responsibility, and the 1834 Poor Law Commission Report: the myth of the old poor law and the making of the new*, in *The Economic History Review*, Vol. 63, 2/2010, pp. 335-361
- K. Offen, *How (and Why) the Analogy of Marriage with Slavery Provided the Springboard for Women's Rights Demands in France, 1640–1848*, in K. K. Sklar, J. Brewer Stewart *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 57-81.

- *The Woman Question in France, 1400–1870*, Cambridge University Press, 2017.

N.I. Painter, *Representing Truth: Sojourner Truth's Knowing and Becoming Known*, in *The Journal of American History*, Vol. 81, 2/1994, pp. 461-492.

- "Who We Are": Lawrence Levine as William Jamesian Pragmatist and as Gustave de Beaumont, in *The Journal of American History*, Vol. 93, 3/2006.

C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), Moretti & Vitali, Bergamo, 2015.

O. Patterson, *The Unholy Trinity: Freedom, Slavery, and the American Constitution*, in *Social Research*, Vol. 54, 3/1987, pp. 543-577.

G. Pecchi, *Redemption. Slave Code, Black Code e Jim Crow Law: il diritto dei neri d'America*, Aracne, Roma, 2009.

M. Perrot, *Enquêtes sur la condition ouvrière en France au XIXe siècle*, Hachette, Paris 1972.

- Alexis de Tocqueville e le prigionieri, ovvero: il cattivo odore del liberalismo, in *Aut-Aut*, Vol. 193, 1983, pp. 119-132.

M. Perrot, Jean-Claude Vimont, *George Sand et la République (entretien avec Michelle Perrot)*, in *Criminocorpus* [Online], 2012.

M.D. Peterson, *Democracy, Liberty, and Property: the state constitutional conventions of the 1820's*, Indianapolis, 1966.

E. Pierre, *Père affaibli, société en danger: la diffusion d'un discours sous les monarchies*, in *Le Mouvement Social*, n° 224, 3/2008, pp. 9-20.

M.T. Picchetto, *John Stuart Mill: studioso dell'Irlanda e interlocutore di Beaumont e Tocqueville*, in M. Ceretta, M. Tesini (a cura di), *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*.

M. Piccinini, *The forms of businnes. Immaginario costituzionale e governo delle dipendenze*, in *Quaderni fiorentini*, XXXIII-XXXIV, 2004/2005, pp. 73- 115.

È. Pierre, *Père affaibli, société en danger: la diffusion d'un discours sous les monarchies*, in *Le mouvement social*, Vol. 224, 3/2008, pp. 9-20.

G.W. Pierson, *Tocqueville in America*, The Johns Hopkins University press, Batimora, 1996.

J. Pitts, J. Pitts, *Introduction*, in A. de Tocqueville, *Writings on Empire and Slavery*, John Hopkins University Press, Baltimora, 2001.

- *A turn to Empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

C. Plumauzille, *Élaborer un savoir sur la sexualité: le Dictionnaire des sciences médicales (1812-1822)*, in *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, Vol. 31, 2010, pp. 111-133.



- M. Portal, *Flora Tristan, a forerunner woman*, Trafford Publishing, Bloomington, 2012.
- N. S. Pranchère, *L'école des sages-femmes. Les enjeux sociaux de la formation obstétricale en France, 1786-1916*, Thèse Doctorale, Université Paris - Panthéon Sorbonne, 2011.  
 - *L'appel à la sage-femme. La construction d'un agent de santé publique*, in *Annales de démographie historique*, Vol. 127, 1/2014, pp. 181-208
- G. Procacci, *Sociology and Its Poor*, in *Politics & Society*, vol. 17, 2/1989, pp. 163-187.  
 - *Gouverner la misère*, Seuil, Paris, 1993.
- M-L. Puech, *Une supercherie littéraire: le véritable rédacteur de la Gazette des Femmes - 1836-1838*, in *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle*, 153/1935, pp. 303-312.
- E.A. Raimon, *The "tragic Mulatta" Revisited: Race and Nationalism in Nineteenth-century Antislavery Fiction*, Rutgers University Press, 2004.
- D. Rasmussen, *American Uprising: The Untold Story of America's Largest Slave Revolt*, Harper, New York, 2011.
- L. Ravano (a cura di), *La rivoluzione baitiana*, Ombrecorte, Verona, 2020.
- L. Re, *Il liberalismo coloniale di Alexis de Tocqueville*, Giappichelli, Torino, 2012.
- B. Reeves-Ellington, K.K. Sklar, C.A. Shemo (a cura di), *Competing Kingdoms. Women, Mission, Nation, and the American Protestant Empire, 1812-1960*, Duke University Press, Durham/London, 2010.
- R. Rémond, *Les Droites en France*, Aubier-Montaigne, Paris, 1982.
- M. Ricciardi, *Ordine e rivoluzione*, in *Scienza e politica*, vol. 13, 24/2001.  
 - *Rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2001.  
 - *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Eum, Macerata, 2010.
- F. Richard, P. Richard, *Introduzione*, in J.J. Rousseau, *Emilio*, Mondadori, Milano, 2017.
- D. Richardson, *Rethinking Sexual Citizenship*, in *Sociology*, Vol. 51, 2/ 2017, pp. 208-224.
- B.M. Richmond, *Some aspects of the history of transportation and immigration in Van Diemen's Land, 1824-1855*, Thesis for the Master of Arts in the University of Tasmania, 1956.
- M. Richter, *Tocqueville on Algeria*, in *Review of politics*, n. 25, 3/1996, pp. 362-398.
- M. Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes*, Albin Michel, Parigi, 1994.

- *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris, 2015.

S. Robbins, "The Future Good and Great of Our Land": Republican Mothers, Female Authors, and Domesticated Literacy in Antebellum New England, in *The New England Quarterly*, Vol. 75, 4/2002, pp. 562-591.

E.M. Roberts, *Architecture of the Millennium: Catharine Beecher, Domestic Economy, and Social Reform*, in *Constructing the Past*, Vol. 7/2007.

C. Robert-Guiard, *Des Européennes en situation coloniale: Algérie 1830-1939*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2017.

M. Romeo, *Ologrammi e stereotipi coloniali nell'opera di Harriet Martineau*, Tracce, Pescara, 2006.

F. Ronsin, *La Grève des ventres. Propagande néomalthusienne et baisse de la natalité en France 19e-20e siècles*, Aubier, Paris, 1980

P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*, Editions du Seuil, Paris, 1989.

- *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992.

- *Le peuple introuvable*, Gallimard, Paris, 1998.

- *La società dell'egualianza*, Castelvecchi, Roma, 2013.

G. Rubin, *The traffic in women: notes on the Political economy of sex* (1975), in *Deviations: a Gayle Rubin reader*, Duke University Press, Durham, 2012.

P. Rudan, *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in *Filosofia Politica*, 2011, n. 3, pp. 365-383.

- *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna, 2020.

- *Riproduzione sociale e tecnologie del dominio: capitale, dominio maschile, mobilità*, in *Into the Black Box* (a cura di), *Capitalismo 4.0*, Meltemi, Milano, 2021, pp. 75-91.

- *Sarah Grimké nell'interregno della democrazia americana*, in *Storia Del Pensiero Politico*, 2/2021, pp. 197 - 222.

L. Rustighi, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano, 2017.

M. Sabine, *Qu'est-ce que la liberté générale en 1793?*, in *Annales historiques de la Révolution française*, n. 293-294 *Révolutions aux colonies*, 1993. pp. 363-372.

S. Sassen, *Notes on the Incorporation of Third World Women into Wage-Labour through Immigration and Off-shore Production*, in *International Migration Review*, Vol. 18, 4/1984, pp. 1144-1167.

- *The Mobility of Labor and Capital*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

S. Savona, *John Locke e la schiavitù, tra anti-assolutismo e colonizzazione*, in *Filosofia politica*, 1/2021, pp. 119-132.

F. Sbarberi, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, in *Teoria politica*, 1/2002, pp. 57-71.

- D. Schaub, *Perspectives on slavery: Beaumont's Marie and Tocqueville's Democracy in America*, in *Legal studies*, 22/1998, p. 612.
- J.T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.
- N. Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs de colonies*, Karthala, Paris, 2000.  
 - *Histoire du métissage*, La Martinière, Parigi, 2003.
- K.K. Sklar, *Catharine Beecher. A study in American Domesticity*, W.W. Norton & Company, New York-London 1976.  
 - *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement, 1830-1870*, Plagrave, Boston, 2000.
- K. K. Sklar, J. Brewer Stewart (a cura di), *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, Yale University Press, New Haven & London, 2007.
- J.S. Scott, *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*, Verso Books, London & New York, 2018.
- J. W. Scott, *La citoyenne paradoxale*, Albin Michel, Paris, 1998.  
 - *L'ouvrière, mot impie, sordide. Le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840-1860)*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 83, 1990, pp. 2-15  
 - *La donna lavoratrice del XIX secolo*, in G. Fraisse, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., pp. 356-385.  
 - *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in J.W. Scott, I. Fazio (a cura di), *Genere, politica, storia*, Viella, Roma, 2013.
- C. Sellers, *The market revolution*, Oxford University press, Oxford, 1991.
- W. H. Sewell, *Etat, corps and ordre: some notes on the social vocabulary of the french old regime*, in *Sozialgeschichte Heute*, Festschrift für Hans Rosenberg zum 70, ed. Hans-Ulrich Wehler, Gottingen, 1974.
- N. Sigot, C. Beaurain, *John Stuart Mill and the Employment of Married Women: Reconciling Utility and Justice*, in *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 31, 3/2009, pp. 281-304.
- W. Sollors, *Neither Black Nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*, Oxford University Press, New York, 1998.
- B. Sparrow, *The Other Point of Departure: Tocqueville, the South, Equality, and the Lessons of Democracy*, in *Studies in American Political Development*, Vol. 33, 2/2019, pp. 178- 208.
- P. M. Stokes, *Bentham, Dickens, and the Uses of the Workhouse*, in *Studies in English Literature*, Vol. 41, 4/2001, pp. 711-727.

J. Spurlock, *Free love: marriage and middle-class radicalism in America, 1825–1860*, New York University Press, New York, 1988.

- *The Free Love Network in America, 1850 to 1860*, in *Journal of Social History*, Vol. 21, 4/1988, pp. 765-779.

A.D. Stanley, *From Bondage to Contract: Wage, Labor, Marriage, and the Market in the Age of Slave Emancipation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

D.J. Stauffer, *Tocqueville on the Modern Moral Situation: Democracy and the Decline of Devotion*, in *The American Political Science Review*, 4/2014, Vol. 108, pp. 772-782.

J. B. Stewart, *Holy warriors: the abolitionists and american slavery*, Hill and Wang, New York, 1976.

A. Stone Blackwell, *Lucy Stone: Pioneer of Women's Rights*, Little Brown, Boston 1930.

M. Sturma, *Eye of the Beholder: The Stereotype of Women Convicts, 1788-1852*, in *Labour History*, Vol. 34, 1978, pp. 3-10.

E. Sullerot, *Histoire de la presse féminine en France, des origines à 1848*, Colin Paris, 1966.

- *Journaux: féminins et lutte ouvrière (1848-1849)*, in *Bibliothèque de la Révolution de 1848*, Vol. 23, 1966, pp. 88-122.

J. Surkis, *Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873*, in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, Vol. 41, 2/2010, pp. 27-48.

The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Alegre, Roma, 2021.

M. Talbot, *An Emancipated Voice: Flora Tristan and Utopian Allegory*, in *Feminist Studies*, Vol. 17, 2/1991, pp. 219-239.

C. Taraud, *La prostitution coloniale: Algérie, Tunisie, Maroc*, Payot, Paris, 2003.

- *Prendre femme dans les colonies* in *L'Histoire*, Vol. 34, 2009.

M. Tesini, *Onore e pubblica opinione. Il discorso sul duello di Tocqueville*, in F. Mioni (a cura di) *Il teatro della politica. Tocqueville tra democrazia e rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 159-182.

A. Thrasher (a cura di), *On to New Orleans! Louisiana's Heroic 1811 Slave Revolt*, Cypress Press, New Orleans, 1996.

A. Tillery, *Tocqueville as Critical Race Theorist: The Perverse Effects of Whiteness as Property in Jacksonian America*, in *Political Research Quarterly*, 4/2009, Vol. 62.

- *Reading Tocqueville behind the Veil: African American Receptions of Democracy in America, 1835–1900*, in *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, vol. 7/ 2018, pp. 1-25.

A. Tilly, *La révolte frumentaire, forme de conflit politique en France*, in *Annales*, Vol. 27, 3/1972, pp. 731-757.

- A. Tinnin, *Introduction*, in G. de Beaumont, *Marie Or, Slavery in the United States*, The John Hopkins University Press, Baltimor/London, 1999.
- *Marie Or, Slavery in the United States*, in *Marie*, The John Hopkins University Press, Baltimora, 1999.
- C. Thomas, *La reine scélérate: Marie-Antoinette dans les pamphlets* Le Seuil, Paris, 1989.
- F. Tomasello, *L'inizio del lavoro*, Carocci, Roma, 2018.
- J. F. Traer, *Marriage and family in Eighteenth-century France*, Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- C. Tronto, *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York & London, 2013.
- M. R. Trouillot, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.
- G. Tulloch, *Mill and Sexual Equality*, Lynne Rienner, Boulder, 1989.
- D. Upton, *Lancasterian Schools, Republican Citizenship, and the Spatial Imagination in Early Nineteenth-Century America*, in *The Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 55, 3/1996, pp. 238-253.
- N. Urbinati, *The Many Heads of the Hydra: J. S. Mill on Despotism*. In N. Urbinati - A. Zakaras (a cura di), *J.S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, Cambridge University Press, 2007, pp. 66-97.
- C. Vann Woodward, *George Fitzhugh Sui Generis*, in G. Fitzhugh, *Cannibals All!*, Harvard University press, Cambridge, 1966.
- F.A. Vianello, *Genere e migrazioni. Prospettive di studio e di ricerca*, Guerini e Associati, Milano, 2014.
- G. Verger, *Tocqueville et la colonisation de l'Algérie*.
- J.W.P. Veugelers, *Tocqueville on the conquest and colonization of Algeria*, in *Journal of classical sociology*, 4/2010, pp. 339-355.
- N. Vivier, *Pour un réexamen des crises économiques du XIXe siècle en France*, in *Histoire & mesure*, Vol. XXVI, 1/2011, pp. 135-156.
- E. Wayland-Smith, *Oneida: from free love utopia to the well-set table*, Picador-Macmillan, London, 2016.
- R.G. Walters, *The Erotic South: Civilization and Sexuality in American Abolitionism*, in *American Quarterly*, Vol. 25, 2/1973, pp. 177-201.
- K. K. Weaver, "She crushed the child's fragile skull": disease, infanticide, and enslaved women in eighteenth-century Saint-Domingue, in *French Colonial History*, Vol. 5, 2004, pp. 93-109.

- P. Weil, *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, in *Histoire de la justice*, Vol. 16, 1/2005, p. 93-109.
- C. B. Welch, *De Tocqueville*, Oxford University Press, 2001.
- *Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion: Tocqueville on Algérie*, in *Political Theory*, Vol. 31, 2/2003.
  - *Beyond the Bon Ménagement*, in E.H. Botting, J. Locke (a cura di), *Feminist interpretations of Alexis de Tocqueville*, The Pennsylvania State University, PA, 2009.
- B. Welter, *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*, in *American Quarterly*, Vol. 18, 2/1966, Part 1, pp. 151-174.
- S. Wilentz, *The rise of American democracy: Jefferson to Lincoln*, Norton & Company, New York, 2006.
- J. Witte, A. Pin, *Il rifiuto della poligamia in Occidente: gli argomenti*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 1/2020, pp. 57-82;
- J. Witte, *The Western Case for Monogamy Over Polygamy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- S. S. Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: the Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Berkeley, 2009.
- J. F. Yellin, *The intricate Knot. Black Figures in American literature, 1776-1863*, New York University press, New York, 1972.
- *Women and Sister. The antislavery feminists in American culture*, Yale University Press, New Haven/London, 1989.
- R. Zagari, *The Rights of Man and Woman in Post-Revolutionary America*, in *The William and Mary Quarterly*, Vol. 55, 2/1998, pp. 203-230.
- M. Zancarini-Fournel, *Les luttes et les rêves: une histoire populaire de la France de 1685 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2016.
- S. L. Zeigler, *Wifely Duties: Marriage, Labor, and the Common Law in Nineteenth-Century America*, in *Social Science History*, Vol. 20, 1/1996, pp. 63-96.
- C. Zimra, *La Vision du Nouveau Monde de Chateaubriand à Beaumont: pour une étude de forme de l'exotisme*, in *The french review*, vol. 49, 6/1976, pp. 1001-1024.
- A. Zouache, *Economistes et colonies au XIX siècle: les socialistes et l'Algérie*, in *L'économie politique*, Vol. 64, 4/2014, pp. 82-93.

