

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN  
STORIE CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE

CICLO 35

Settore concorsuale di afferenza: 14/B1 - STORIA DELLE DOTTRINE E  
DELLE ISTITUZIONI POLITICHE

Settore scientifico disciplinare: SPS/02 - STORIA DELLE DOTTRINE  
POLITICHE

**GANDHI NELL'ATLANTICO NERO:  
GEOGRAFIE, MOVIMENTI, CONCETTI**

**Presentata da:** Chiara Corazza

**Coordinatore Dottorato:**

Luca Jourdan

**Supervisore:**

Paola Rudan

Esame finale: 2023



## **Abstract**

This work reconstructs the strategic use of Gandhi as a multi-layered “signifier” in the political thought of the Black Atlantic, intersecting the struggle against white supremacy and the decolonization processes. The discursive practices that have made metaphorical alliances with the Gandhian movement are highlighted here as a means by which the political discourse of the African diaspora crisscrosses and subverts the separation line between metropolises and colonies as a spatial construction of modernity. This analysis spans from the aftermath of the First World War to the second half of the 1950s. That part of the short 20th century was characterized by important turning points, the First and Second World War, the League against Imperialism, the Pan-African Congresses, which consolidated the awareness of a common experience of racial oppression and exploitation shared by colonial peoples and people of the African diaspora. The analysis is focused on editorial and associations circuits, and movements, such as the Pan-African Congresses (1919-1945), the “New Negro” movement, the Garveyite movement, Black trade unionism, and African liberation movements, in particular the Positive Action in Ghana, the Zikist movement in Nigeria, and the Defiance Campaign in South Africa. In this complex framework of hierarchies and idiosyncrasies, differences and similarities in the use of Gandhi as a political trope will be highlighted, and connected with different perspectives, or visions of solidarity.



## INDICE

INTRODUZIONE, p. 9

PRIMA PARTE – CONTESTI

### CAPITOLO I

**Gandhi nelle Culture dell’Atlantico Nero, p. 25**

1.1. *La stampa*, p. 26

1.1.1. La “voce” di Hubert Harrison, p. 28

1.1.2. The Messenger e Black Worker di A. Philip Randolph, p. 30

1.1.3. Una finestra sull’India: The Crisis, p. 34

1.1.4. Gandhi nel Negro World, p. 37

1.1.5. L’India nel dibattito afro-francese, p. 43

1.1.5.1. Kojo Tovalou Houénou, René Maran e *Les Continents*, p. 44

1.1.5.2. *La Race Nègre* di Lamine Senghor, p. 48

1.1.6. La Zik Press e il movimento anticoloniale indiano, p. 52

1.2. *La letteratura*, p. 60

1.2.1. Dark Princess e Black Flame, p. 64

1.2.2. Banjo, p. 68

1.2.3. La poesia di Langston Hughes e Countee Cullen, p. 69

- 1.3. *Immaginari*, p. 73
- 1.3.1. Mistico, martire, messia, p. 73
- 1.3.2. Afro-orientalismo, p. 84
- 1.3.3. Rappresentazioni, p. 91

## CAPITOLO II

### **Gandhi nei Movimenti, p. 95**

- 2.1. *Dal March On Washington Movement al Bus Boycott*, p. 96
- 2.1.1. Il dibattito, p. 97
- 2.1.2. Il March on Washington Movement, p. 105
- 2.1.3. L'attesa di un Gandhi nero, p. 115
  
- 2.2. *Gandhi nei movimenti di liberazione africani*, p. 121
- 2.2.1. Harry Thuku e la East African Association (1921-1922), p. 123
- 2.2.2. Le proteste anticoloniali in Madagascar (1929-1937), p. 126
- 2.2.3. Il movimento zikista (1946-1950), p. 130
- 2.2.4. Positive Action (1949-1951), p. 140
- 2.2.5. Defiance Campaign (1952-1953), p. 145.
- 2.2.6. Nazionalismi, p. 149

## SECONDA PARTE – CONCETTI

## CAPITOLO III

### **Casta, p. 155**

- 3.1. *La casta in America*, p. 156
- 3.2. *Ambiguità e contraddizioni*, p. 173
- 3.3. *Appuntamenti mancati*, p. 180
- 3.4. *Efficacia di un traslato*, p. 187

## **CAPITOLO IV**

### **Sciopero Generale, p. 191**

4.1. *Sciopero e hartal*, p. 196

4.2. *Il lessico del sindacalismo*, p. 206

4.3. *Strategie e traduzioni*, p. 213

## **CAPITOLO V**

### **Solidarietà, p. 221**

5.1. *Lealismi*, p. 225

5.2. *Alleanze e parallelismi*, p. 230

5.3. *Solidarietà e fratture*, p. 237

5.4. *Fratellanze globali*, p. 248

5.5. *Solidarietà trans-coloniale*, p. 258

## **CAPITOLO VI**

### **Geografie, p. 275**

6.1. *Rotte*, p. 277

6.2. *Attraversamenti*, p. 286

6.3. *Diaspore*, p. 289

### **CONCLUSIONI, p. 297**

### **BIBLIOGRAFIA, p. 303**



## INTRODUZIONE

Gandhi solcò raramente le acque dell'Atlantico e non lo attraversò mai.<sup>1</sup> Trasformato in un simbolo e in un concetto polemico, fu il suo nome a percorrere questo spazio geografico, trasportato dalle varie correnti che fluivano nel discorso politico nero. Questa ricerca analizza l'uso strategico del modello gandhiano e di Gandhi inteso come significante nelle lotte contro la supremazia bianca e nei processi di decolonizzazione. In tale prospettiva Gandhi è considerato come una metafora politica<sup>2</sup> che contribuisce a riformulare e a influenzare i significati del discorso politico nero nello spazio Atlantico, di cui dimostra la liquidità dei confini, aperti ad altre correnti oceaniche.

Questo lavoro tiene a riferimento il processo di costruzione di un soggetto politico che, nella tradizione radicale nera, sceglie intenzionalmente la razza come punto di partenza e prende forma attraverso la lotta.<sup>3</sup> Come dimostrano gli studi sul radicalismo nero, la produzione di un soggetto avviene attraverso l'azione e la resistenza.<sup>4</sup> Le “soggettività nere”, quindi, emergono dopo due momenti particolari: la

---

<sup>1</sup> Nalini Natarajan, *Atlantic Gandhi. The Mahatma Overseas* (Thousand Oaks, CA, Sage, 2013).

<sup>2</sup> Qui mi riferisco in particolare alla formula “signifying” applicate allo studio della letteratura afroamericana da Henry Louis Gates Jr. L'autore usa il concetto di “tropo” per definire il movimento “New Negro” una metafora politica. H. L. Gates Jr. scrive: “The New Negro, of course, was only a metaphor”; e anche: “with a concern for a cleared space, the public face of the race, [combining] both an eighteenth-century vision of utopia with a nineteenth-century idea of progress to form a black end-of-the-century dream of an unbroken, unhabituated, neological self, signified by the upper case in ‘Negro’ and the belated adjective ‘New’”. Si veda Henry Louis Gates Jr, “The Trope of a New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black,” *Representations* (Autumn 1988), 24, 132.

<sup>3</sup> Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000).

<sup>4</sup> Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (New York: The Free Press, 1996); Robin Blackburn, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979); Frank Andre Guridy, *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North

politicizzazione della “nerezza” o “blackness” e la lotta (ampiamente definita). Lo specificatore “nero/ black” e il suo sostantivo “nerezza/ blackness” si riferiscono a un soggetto politico che, come afferma Franz Fanon, si materializza “attraverso il processo stesso di liberazione.”<sup>5</sup>

Il concetto di “blackness” non designa un’“ontologia essenzialistica”, ma – per usare le parole di Stuart Hall – esso denota un insieme di posizionamenti.<sup>6</sup> Pertanto, lo scopo di questa analisi è di indagare dove le “soggettività nere” (poliedriche, multiformi, non neutre, né unitarie)<sup>7</sup> si collocano in relazione al movimento anticoloniale indiano, e di valutare se Gandhi trova posto all’interno della linea di lotta di queste soggettività, all’interno di un “noi” collettivo, o al di fuori di esso. La ricerca mette in luce quali risultati si producono se, nelle formule politiche adottate, Gandhi è considerato un esponente delle “razze scure” in modo che non ci sia “linea di colore dentro la linea di colore”,<sup>8</sup> per usare le parole di W.E.B. Du Bois, e dunque il leader indiano è presentato come un “campione” di superiorità morale per contrastare il discorso della supremazia bianca sulla civiltà. Per converso, egli è anche avvicinato all’emisfero bianco<sup>9</sup> (si veda il dibattito sul suo lealismo all’Impero britannico e le

---

Carolina Press, 2010); Jake Christopher Richards, “Political Culture in Jamaica Before Anticolonial Nationalism” *History Compass*, 15, 2, (2017): 1-11.

<sup>5</sup> Franz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 2004), 2. Come scrive Mezzadra “the subject of the politics of liberation changes throughout history to the rhythm of these processes.” Si veda anche Sandro Mezzadra, *In the Marxian workshops: Producing subjects* (London: Rowman and Littlefield, 2018 [Kindle ed.]), Location 2147 e Stefano Visentin, “Un popolo innumerevole.’ Franz Fanon e l’invenzione di una nazione,” *Consecutio Rerum*, 5, 8 (2020): 131-162.

<sup>6</sup> Stuart Hall, *Identità Culturale e Diaspora* [Cultural Identity and Diaspora, 1990] in *Il Soggetto e la Differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino (Roma: Meltemi, 2006), 244.

<sup>7</sup> Come scrive Mezzadra, “assuming the split of the field of subjectivity around these two poles, [...] the ‘two great classes directly facing each other,’ [...], it says nothing on the production of a collective subject that is capable of action as such. [...] These two fields we have ‘logically’ singled out are internally stratified due to a multiplicity of conditions that intervene to mediate and differentiate [...] Factors such as gender and race originally divide the field of class, and they do so by introducing crucial differentials of power and devices of hierarchization,” Mezzadra, *In the Marxian workshops, op. cit.*, Location 1913.

<sup>8</sup> William Edward Burghardt Du Bois, *Dark Princess. A Romance* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

<sup>9</sup> L’espressione di “emisfero bianco” è presa in prestito da Du Bois, il quale scrive: “[The Afro-American] is born into a universe which in addition to all horizontal boundaries is separated by a straight perpendicular fissure into a white and black hemisphere.” William Edward Burghardt Du Bois, “The Afro-American,” [1864-5] *Journal of Transnational American Studies*, 2, 1 (2010): 1-12.

politiche razziste/ separatiste che perseguì in Sudafrica<sup>10</sup>). L'inclusione di Gandhi nella *white supremacy* era dunque un modo per prendere le distanze dal suo approccio troppo moderato, assimilabile alla metafora dello “zio Tom”<sup>11</sup>, e per contraddistinguere una soggettività militante.

Le soglie storiche entro cui l'indagine si svolge coincidono con il primo dopoguerra e la seconda metà degli anni Cinquanta – un arco di tempo interessato da importanti snodi del lungo processo di decolonizzazione. A partire dal 1919 Gandhi e il suo movimento cominciano ad avere una certa risonanza nella stampa internazionale – inclusa quella nera – mentre negli anni '50 assistiamo a movimenti di liberazione africani che, raccogliendo anche l'eredità del dibattito politico afro-diasporico su Gandhi, propongono formule e strategie politiche in un contesto di decolonizzazione diverso da quello indiano. Questa parte di secolo breve è segnata dalla Prima e la Seconda guerra mondiale, la Lega contro l'Imperialismo,<sup>12</sup> i congressi panafricani, eventi che consolidarono la consapevolezza di una comune esperienza di oppressione razziale e di sfruttamento condivisa dai popoli coloniali e dalla diaspora africana. Intellettuali ed esponenti politici neri intesero dialoghi con i popoli oppressi nelle colonie. I discorsi politici di Hubert Harrison modellarono un immaginario transnazionale nero che collegava le lotte razziali nell'America Nera ai movimenti anticoloniali africani e asiatici in una solidarietà “di colore” contro l'oppressione razziale globale.<sup>13</sup> Marcus Garvey, che con il suo movimento di massa ispirò intellettuali afro-diasporici e africani, fu il principale interprete dei concetti di “nazione nera” e “potere imperiale (nero)” costruiti sulla base di una consapevolezza comune e sulla necessità di una completa emancipazione.<sup>14</sup> W.E.B. Du Bois teorizzò importanti concetti come la “linea del colore” per definire la frattura tra il mondo “black” e la

---

<sup>10</sup> Chiara Corazza, “Gandhi and Pan-Africanism (1919-1945)”, in M. Casolari (ed.) *Gandhi After Gandhi. Reflecting on Gandhi's Legacy 150 Years After His Birth* (London Routledge, 2021).

<sup>11</sup> Adena Spingarn, *Uncle Tom. From Martyr to Traitor* (Stanford: Stanford University Press, 2018).

<sup>12</sup> Ligue contre l'impérialisme et l'oppression coloniale.

<sup>13</sup> Jeffrey B. Perry, *Hubert Harrison. The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918* (New York: Columbia University Press, New York 2009).

<sup>14</sup> Si veda la concettualizzazione di “contro-imperialismi” e l'analisi del relativo immaginario politico di Richard Drayton in “Commonwealth History from Below? Caribbean National, Federal and Pan-African Renegotiations of Empire Project, c. 1880-1950”, in Saul Dubow-Richard Drayton (ed.) *Commonwealth History in the Twenty-First Century* (London: Palgrave Macmillan 2020), 41-60; Edmund D. Cronon, *Black Moses: The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association* (Madison: University of Wisconsin, 1974); Obi Nwakanma, “Harlem, the “New Negro”, and the cultural roots of Azikiwe's nationalist politics,” *History Compass*, 15, 8 (August 2017): 8-16.

*white supremacy*.<sup>15</sup> Asa Philip Randolph coniò un sindacalismo transnazionale che implicava una solidarietà tra tutti i popoli oppressi. Intellettuali africani e afro-diasporici, come Kojou Tovalou Houénou, Kwame Nkrumah e Nnamdi Azikiwe, guardarono all'esperienza dell'America Nera per formulare un panafricanismo in cui il continente africano era il baricentro di una rinascita politica e culturale. Importanti personalità africane e afro-diasporiche entrarono in dialogo mediante la stampa e attraversarono l'Oceano Atlantico per unire i loro mondi in formule di solidarietà con declinazioni e orientamenti politici diversi e articolati.

L'analisi non si limita all'interpretazione del pensiero di singoli intellettuali, ma mette in rilievo i circuiti editoriali e associazionistici, i movimenti e le correnti che compongono il “fiume” del panafricanismo,<sup>16</sup> nella fattispecie, i congressi panafricani della prima metà del ventesimo secolo, il movimento “New Negro”, il Garveyismo, il sindacalismo nero e movimenti di liberazione africani, come la Positive Action in Ghana, il movimento zikista in Nigeria e la Defiance Campaign in Sudafrica. L'impianto metodologico assume come punto di partenza il lavoro di Paul Gilroy, che ha ridisegnato lo spazio politico della diaspora africana con la fortunata immagine del “Black Atlantic”<sup>17</sup>, e si riferisce alla storia dei concetti costruita sulla proposizione di “provincializzare l'Europa”.<sup>18</sup> Le fonti analizzate sono editoriali, pamphlet, opuscoli ciclostilati, opere letterarie, poesie e scritti autobiografici – veicoli del discorso politico nero che si collocano al di fuori del consueto canone trattatistico.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> La “color line” o “linea del colore” è una formula adoperata da Du Bois – anche se coniata da Frederick Douglass – per definire il razzismo in America e nel mondo. Vd. Frederick Douglass, “The Color Line,” *The North American Review*, 132, 295 (Jun. 1881): 567-577.

<sup>16</sup> Hakim Adi, che usa la metafora del “fiume” per descrivere il panafricanismo, predilige il termine panafricanismo all'espressione di “internazionalismo nero”. Hakim Adi, *Pan-Africanism. A History* (London: Bloomsbury Academic, 2018), 4.

<sup>17</sup> Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Walter Goebel e Saskia Schabio, *Beyond the Black Atlantic: Relocating Modernization and Technology* (Oxford: Routledge, 2006).

<sup>18</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference* (Oxford: Princeton University Press, 2008).

<sup>19</sup> Sulle fonti del pensiero politico afroamericano si veda l'Introduzione alla raccolta *Libertà ad ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*, a cura di Raffaele Laudani (Torino: La Rosa Editrice, 2007), IX-LVII; Laudani, *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente* (Bologna: Il Mulino, 2017), in particolare i capp. 2 e 3, Laudani e Lorenzo Ravano, “La tradizione radicale nera come teoria critica dei concetti politici moderni. Due esempi” *Filosofia Politica*, 3 (2017): 413-26; Ravano, *Genealogia del radicalismo nero. Il pensiero politico dell'abolizionismo nero*, tesi di dottorato, Università di Bologna (2017). Sulle fonti per una storia globale dei concetti politici “dal basso”, si rinvia alla tesi n. 11 in Laudani-Bogues, *Theses, op. cit.*

Questo lavoro è il risultato di una ricerca condotta presso la Rare Books and Manuscript Library Collections della Columbia University, lo Schomburg Center for Research in Black Culture di New York e gli Archives Nationales d'Outre Mer di Aix-en-Provence. Lo spoglio di periodici afroamericani, afro-francesi e africani, come *The Messenger*, *Les Continents* e il *West African Pilot*, soltanto per citarne alcuni, offre un taglio nuovo che consente di ricostruire un quadro composito e sfaccettato. L'incrocio e l'incontro delle raccolte di A. Philip Randolph, Hubert Harrison e di W.E.B. Du Bois, i documenti della Brotherhood of Sleeping Car Porters e dell'American Committee on Africa, il carteggio con i corrispondenti indiani di Langston Hughes e la monumentale raccolta documentaria di Gandhi rivelano una tessitura originale del discorso politico dell'Atlantico Nero con dibattiti, esperienze e strategie sin ora rimasti in ombra.

La ricerca si situa in linea con altri lavori che si sono impegnati nella ridefinizione dei concetti politici moderni e nella provincializzazione della dimensione eurocentrica della storia del pensiero politico, nonché nella ricostruzione del discorso politico nero e del suo immaginario rivoluzionario.<sup>20</sup> Il taglio transnazionale<sup>21</sup> offre una

---

<sup>20</sup> Si rimanda a Laudani, *Il movimento della politica*, op. cit.; Laudani, *Disobedience in Western Political Thought* (London: Cambridge University Press, 2011). Si veda inoltre Bogues, *Black Heretics and Black Prophets. Radical Political Intellectuals* (New York: Routledge, 2003), Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), Reiland Rabaka, *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du Bois and C. R. L. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral* (Lanham: Lexington Books, 2009), Annalisa Oboe-Shaul Bassi, *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures* (London-New York: Routledge, 2012), Penny Von Eschen, *Race Against Empire. Black Americans and Anti-Colonialism (1937-1957)* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014), Carmine Conelli-Eleonora Meo (ed.) *Genealogie della Modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale* (Milano: Meltemi, 2017).

<sup>21</sup> Con il concetto di “transnazionale” illustriamo processi sociali e politici che esulano i confini dello stato-nazione e che non possono essere circoscritti nei limiti territoriali di una o più nazioni, mettendo in luce scambi e relazioni altrimenti non individuabili da una visione nazionale. La prospettiva transnazionale è riconducibile all'alveo di fenomeni/ rapporti internazionali, sebbene questi ultimi non ne siano un mero sinonimo. Ciò che è transnazionale implica l'apertura a una dimensione supra-statale e la definizione di una cornice geografica che trascende i confini dei singoli stati, senza che questi ultimi ne siano necessariamente gli attori principali. L'espressione di “internazionale” definisce uno spazio-intercapedine in cui si esprimono i rapporti tra le nazioni. Con la matrice rivoluzionaria e di sinistra dell'“internazionalismo”, lo spazio geografico e di indagine acquisisce un respiro politico. Nello spazio coloniale e semi-coloniale, l'internazionalismo ricerca il collegamento tra le diverse linee di lotta verso una liberazione reciproca. L'attraversamento dei confini delle lotte nazionali di liberazione cerca di suscitare altrove il risveglio di un senso di solidarietà. Una letteratura internazionalista immagina perciò alleanze per trascendere i contorni di nazioni e imperi. In tal senso, il transnazionale si rivela non soltanto un mezzo per complicare il nazionale, ma anche un'arma per scardinarlo. Il nazionalismo indiano si scontra con tali diverse forme di espressione dei rapporti tra i vari movimenti e gli intellettuali coinvolti

diversa chiave di lettura che permette di analizzare in modo nuovo un fenomeno per lo più interrogato entro l'insularità dei confini nazionali – in special modo entro i contorni dell'America “black”.<sup>22</sup> Tale prospettiva consente di dare rilievo all'incrocio di idee e alle reciproche influenze di intellettuali africani e della diaspora, nonché permette di esplorare i processi di trasmissione, ricezione e negoziazione di significati.<sup>23</sup> L'analisi di Gandhi come significante politico vuole rompere con la tradizionale versione che lo concepisce come un modello per le lotte degli afroamericani. In tal modo si mette in luce il fatto che l'esempio del leader indiano era discusso in altri contesti storici, caricato di finalità politiche diverse e spesso in polemica tra loro. Tali soluzioni interpretano l'esperienza gandhiana attraverso le diverse lenti politiche con risultati e significati che non possono essere ridotti a una semplice e pura imitazione. Lo spazio di analisi “oceanico” permette di evidenziare le connessioni tra il discorso politico afroamericano, afro-francese e africano.

Un punto da precisare è dove la ricerca si situa in relazione al dibattito sulla nonviolenza. Varie analisi del gandhismo tendono a focalizzarsi in modo particolare su questo aspetto escludendo altri importanti elementi del repertorio politico di

---

nel dibattito politico qui di seguito analizzato e che trovano espressione nello spazio liquido dell'Atlantico. Si veda Jerry H. Bentley, *The Oxford Handbook of World History* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Homi Bhabha (ed.) *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990); Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (New York: Columbia University Press, 2003); Steven Salaita, *Inter/Nationalism: Decolonizing Native America and Palestine* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016); Anna Bernard, “Nation, Transnationalism, and Internationalism,” in Ben Etherington-Jard Zimble (ed.) *The Cambridge Companion to World Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018): 37-51.

<sup>22</sup> Si veda Sudarshan Kapur, *Raising Up a Prophet: The African-American encounter with Gandhi* (Boston: Beacon Press, 1992); Quinton Dixie-Peter Eisentadt, *Visions of a Better World. Howard Thurman's Pilgrimage to India and the Origins of African American Nonviolence* (Boston: Beacon Press, 2011); Marie-France Latronche, *L'influence de Gandhi en France* (Paris: L'Harmattan, 1999); Vijay Prashad, “Black Gandhi,” *Social Scientist*, 1-2 (Jan-Feb. 2009): 3-20; Vinay Lal, “Gandhi's West, the West's Gandhi,” *New Literary History*, 40, 2 (2009): 218-313.

<sup>23</sup> Della storia dei concetti, o *Begriffsgeschichte*, qui ricapitoliamo il punto focale del metodo di lavoro secondo Koselleck: si tratta non soltanto di un'analisi del contesto concettuale, ossia l'articolazione storica di un concetto, ma anche della sua articolazione logica. L'obiettivo, come afferma Carlo Galli, non consiste tanto nel “raffinarne i contorni”, quanto quello di “decostruirli senza accettarli come l'orizzonte insuperabile del pensiero, come il *ne plus ultra* della politica”, cit. Carlo Galli, “La pensabilità della politica. Vent'anni dopo,” *Filosofia Politica*, 21, 1 (2007): 3-10. Si veda anche Reinhart Koselleck, *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici* (Genova: Marietti, 1986), Giuseppe Duso-Sandro Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica* (Milano: Franco Angeli, 2008) e Luca Scuccimarra, “Ideas, Concepts, Words. Studying the History of Thought after Koselleck” *Intersezioni* 3 (Dec. 2021): 311-331.

Gandhi. In alcuni casi il dibattito politico afroamericano che precede Martin Luther King è stato interpretato in funzione delle successive campagne nonviolente del *black freedom movement* con una tendenza quasi teleologica che vede nel leader dei diritti civili l'indiscusso erede nero di Gandhi.<sup>24</sup> Così facendo, tuttavia, si è sottovalutato il significato di Gandhi come “troppo politico” entro una linea dell'orgoglio razziale che collega il discorso garveyista a Nnamdi Azikiwe. Alcuni studi hanno sintetizzato le interpretazioni di Gandhi nel discorso politico afroamericano con la metafora dei “due binari” dell'iper-diversità o dell'iper-somiglianza, entrambi lontani da quella che dovrebbe essere una “corretta” interpretazione della nonviolenza gandhiana.<sup>25</sup> Per quanto la nonviolenza sia un aspetto che ha avuto maggior fortuna nella rappresentazione di Gandhi, un'analisi che guardi a essa quale strumento preferenziale per tracciare un collegamento tra Gandhi e il discorso politico nero – e, in special modo, afroamericano – rischia di oscurare una pratica discorsiva non tanto finalizzata alla replicazione della nonviolenza nell'America “black” o altrove, quanto intesa a disegnare i profili di un “orgoglio razziale” e di una solidarietà che segue la “linea del colore”. Questa tesi non affronta l'esperienza di Howard Thurman, Benjamin Mays e Mordecai Johnson del Morehouse College, a cui è attribuito il merito di avere tradotto in termini teologici la nonviolenza gandhiana, né le Freedom Rides, organizzate dal Congress on Racial Equality e dalla Fellowship of Reconciliation, che la applicarono nelle proteste per i diritti civili.<sup>26</sup> Poiché lo scopo della tesi è di “decentrare” la centralità della nonviolenza nel dibattito afroamericano, si è scelto di riscrivere il significato del

---

<sup>24</sup> Ad esempio, si veda Mary E. King, *Gandhi and Martin Luther King Jr. The Power of Nonviolent Action* (New Delhi: Metha Publishers, 2002).

<sup>25</sup> Kapur, *Rising Up a Prophet*, *op. cit.*, e Sean Chabot, *Transnational Roots of the Civil Rights Movement: African American explorations of the Gandhian repertoire* (Lanham: Lexington Books, 2012).

<sup>26</sup> Come illustra Andrea Carosso, Howard Thurman, Benjamin Mays e Mordecai Johnson contribuirono a tradurre la nonviolenza gandhiana in termini teologici. La cultura della nonviolenza, alimentata dal pacifismo, ispirò Martin Luther King durante la sua formazione al Morehouse college. Andrea Carosso “‘Stride toward Freedom’ Martin Luther King, the Montgomery Bus Boycott and the Gandhian Lesson,” in *Gandhi after Gandhi*, *op. cit.*, 48-9. Sull'introduzione della nonviolenza nel discorso afroamericano, si veda inoltre August Meier-Elliot Rudwick, *CORE: A Study in the Civil Rights Movement, 1942-68* (Urbana: University of Illinois Press, 1975), Aldon Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change* (New York: Free Press, 1984), Lawson Steven, *Running for Freedom: Civil Rights and Black Politics in America since 1941* (New York: McGraw-Hill, 1997); Sean Scalmer, *Gandhi in the West: the Mahatma and the Rise of Radical Protest* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), Kylie Tomlin, *Gandhi and the Fellowship of Reconciliation: Non Violent Tactics in the Early Civil Rights Movement*, California State University, thesis (Spring 2015), Brian Purnell, *Fighting Jim Crow in the County of Kings: the Congress of Racial Equality in Brooklyn* (Lexington, Kentucky: University Press Of Kentucky, 2015).

movimento anticoloniale indiano attraverso il prisma del radicalismo nero. Da questa visuale è possibile leggere la nonviolenza come uno dei vari ingredienti per una contro-cultura della modernità che sfida il discorso politico dell'establishment bianco. L'analisi si apre alla lettura e interpretazione di altre componenti del repertorio di contestazione gandhiano, come l'*bhatal*, che vedremo nel paragrafo dedicato allo "sciopero generale."<sup>27</sup> Il respiro storico della ricerca, che indaga il ruolo di "Gandhi" nella semantica del dibattito politico afroamericano dal movimento New Negro, al March on Washington Movement, sino a lambire il movimento di Martin Luther King, conferma la prospettiva di lungo periodo del *black freedom movement* evidenziata da più recenti studi.<sup>28</sup>

L'analisi evidenzia le diverse sfaccettature del discorso politico nero e i vari modi con cui il significante "Gandhi" componeva narrative contrastanti e problematiche.<sup>29</sup> Il "panafricanismo" non era un'entità monolitica. Fratture e divisioni interne caratterizzarono i panafricanismi di Du Bois e Garvey, mentre un internazionalismo nero si faceva strada dialogando con il Comintern e la Lega contro l'Imperialismo. Differenze e somiglianze nell'uso di Gandhi come tropo politico emergono da un quadro complesso di gerarchie, idiosincrasie, ma anche di solidarietà,

---

<sup>27</sup> Si pensi, ad esempio, al *satyagraha* e allo *swadeshi*. Il primo è un termine coniato durante l'impegno politico di Gandhi Sudafrica, mentre lo *swadeshi* non è propriamente di matrice "gandhiana", già inaugurato da Dadabhai Naoroji, anche se rielaborato da Gandhi a partire dal 1918. Si veda Peter Gonsalves, *Clothing for Liberation. A Communication Analysis of Gandhi's Swadeshi Revolution* (New Delhi: SAGE Publications India Pvt Ltd, 2010).

<sup>28</sup> Sulla tesi del Black Freedom Movement o Long Civil Rights Movement si veda Jacquelyn Dowd Hall, "The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past" *Journal of American History*, 91, 4, March 2005): 1233-1263; Hasan Kwame Jeffries, "Black Freedom Movement," *Keywords for African American Studies*, ed. Erica R. Edwards, Roderick A. Ferguson, Jeffrey O. G. Ogbar (New York: New York University Press, 2018): 22-27; Stefano Luconi, *L'Anima nera degli Stati Uniti. Gli afro-americani dalla schiavitù a Black Lives Matter* (CLEUP: Padova, 2020), 228-229 e l'introduzione di Nadia Venturini a *Con gli occhi fissi alla meta. Il movimento afroamericano per i diritti civili, 1940-1965* (Milano: Franco Angeli, 2010). Sulla traiettoria non lineare della "lezione gandhiana" nel programma di King si veda Carosso "Stride toward Freedom" *op. cit.*: 46-53.

<sup>29</sup> Si veda Hakim Adi, *Pan-Africanism, op. cit.*; Id., *West Africans in Britain: Nationalism, Pan-Africanism and Communism, 1900-1960* (London: Lawrence and Wishart, 1998); Id., *Pan-Africanism and Communism: the Communist International, Africa, and the Diaspora, 1919-1939* (Trenton: Africa World Press, 2013); Fabian Krautwald-Thomas Lindner-Sakiko Nakao, "Fighting Marginality: The Global Moment of 1917-1919 and the Re-Imagination of Belonging," *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 18 (2018); Frederik Petersson, "La Ligue Anti-impérialiste: Un Espace Transnational Restreint, 1927-1937," *Monde(s)*, 2, 10 (2016): 129-150.

e le molteplici semantiche costruiscono diverse prospettive e immaginari politici più o meno conflittuali.

La ricerca parte dal lavoro di Paul Gilroy per ridisegnare lo spazio politico della diaspora africana con l'immagine dell'"Atlantico Nero", ma allo stesso tempo sfida tale paradigma verso "più di una direzione".<sup>30</sup> Come già sottolinea lo stesso autore, l'Atlantico Nero è uno spazio provvisorio. Ne consegue che anche lo spazio di analisi che la tesi ricostruisce è parziale e incompleto. L'importanza dell'America "black" e dell'Africa Occidentale in una riscrittura del significato di Gandhi nel discorso politico nero ha sacrificato altri Atlantici e altri oceani che offrirebbero interessanti orizzonti di studio. Si è scelto di focalizzare l'attenzione sull'Atlantico settentrionale, anglofono e francofono, ma manca il South Atlantic. La necessità di una riscrittura critica del ruolo di Gandhi nel discorso politico afroamericano ha richiesto spazio per grandi intellettuali come W.E.B. Du Bois e personalità carismatiche e controverse come Marcus Garvey. Al contempo, si è scelto di mettere in luce figure di politici e intellettuali il cui pensiero ha, a torto, ricevuto minore attenzione, come Hubert Harrison, Lamine Senghor, Kojo Tovalou Houénou. In questo lavoro si dà rilievo anche all'impegno internazionale di Asa Philip Randolph, un lato poco indagato del suo ruolo di sindacalista e politico. Al di là delle singole personalità di intellettuali, attivisti, pensatori politici, l'analisi spazia dalla stampa alla letteratura, alla poesia, per ricostruire il tessuto in cui Gandhi prende forma come significante politico.

La tesi, suddivisa in due parti, dedica una prima sezione ai contesti in cui assistiamo alla produzione di significati polemici e dibattiti in merito al leader indiano. Il contesto è il sito di una serie di situazioni linguistiche ed extra-linguistiche, che includono lo spazio e il tempo, le circostanze socio-culturali e l'immaginario, ma anche il discorso che precede e segue un atto comunicativo.<sup>31</sup> Poiché "Gandhi" è analizzato come significante, un contesto fondamentale in cui esso trova collocazione è la cultura a stampa dell'Atlantico Nero. Prima che i singoli intellettuali, la stampa ha contribuito come fenomeno di massa a costituire l'oceano "black" di cui parla Gilroy. Brent Hayes Edwards ha già sottolineato diffusamente il ruolo della stampa nella costruzione delle geografie diasporiche dell'Atlantico. Essa è il contesto e la forma in cui si coagula il

---

<sup>30</sup> Goebel-Schabio, *Beyond the Black Atlantic*, op. cit., 6. Si veda anche Von Eschen, *Race Against Empire*, op. cit.; Edwards, *The Practice of Diaspora*, op. cit. Rabaka, *Africana Critical Theory*, op. cit.; Bogues, *Black Heretics and Black Prophets*, op. cit.

<sup>31</sup> Oswald Ducrot, "Situation de discours," in Oswald Ducrot-Jean-Marie Schaffer ed. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris: Editions du Seuil, 1995): 631-640.

discorso politico nero e dove il significante “Gandhi” assume funzioni semantiche ben precise. Un primo capitolo analizza alcuni tra i più significativi periodici “black owned” rivolti a un pubblico transnazionale: dagli afroamericani *The Voice*, *The Messenger*, *The Crisis* e *Negro World*, ai francesi *Les Continent* e *Race Nègre*, sino alla “Zik press” di Nnamdi Azikiwe in Nigeria. In questo quadro, eterogeneo e polemico, l’attenzione per Gandhi e il suo movimento non è episodica e si registra con significati riconducibili al dibattito politico in cui i periodici sono situati, al pubblico a cui sono indirizzati e alle intenzioni degli editori. Il capitolo analizza anche alcune opere letterarie come *Dark Princess* e la trilogia *Black Flame* di Du Bois, *Banjo* di Claude McKay e alcune poesie di Langston Hughes. Il rinascimento culturale supera i contorni di Harlem e si apre al mondo. Una seconda culla del rinascimento atlantico è Parigi, dove molte personalità afroamericane e afrocaribiche alimentarono un vivace mondo intellettuale e artistico. Matthew Towns, il personaggio principale di *Dark Princess*, si reca in Europa dove incontra una principessa indiana; in *Banjo* il protagonista afroamericano Ray si immerge nel mondo afro-diasporico dei porti francesi, mentre in *Black Flame* una figura misteriosa somigliante a Gandhi partecipa a un congresso di esponenti delle “razze più scure” a New York. Langston Hughes fa comparire il leader indiano in alcuni suoi componimenti: nelle poesie “Scottsboro”, “Goodbye Christ” e “Gandhi is Fasting” il poeta gioca con metonimie e parallelismi producendo risultati semantici completamente diversi. Queste opere sono rilevanti perché disegnano nuovi spazi geografici, immaginano incontri tra diverse diaspore e testimoniano dialoghi realmente avvenuti tra diversi mondi in lotta contro la supremazia bianca.

Il secondo capitolo approfondisce il ruolo di Gandhi (come paradigma e come significante) nel discorso politico di alcuni importanti movimenti nell’America Nera e in Africa. Una prima parte analizza il significato dell’esperienza gandhiana nel discorso afroamericano che va dai primi anni ’20, attraverso l’importante esperienza del March On Washington Movement di A. Philip Randolph, sino a Martin Luther King. Il capitolo mette in luce le discontinuità e idiosincrasie del discorso politico afroamericano in merito a Gandhi. Già negli anni ’20 assistiamo a un dibattito sulla nonviolenza gandhiana che coinvolge illustri voci del mondo intellettuale e politico nero, come W.E.B. Du Bois. Quando, nei primi anni ’40, si profilò il progetto politico di Randolph, mentre sullo sfondo globale il movimento di Gandhi infiammava il subcontinente asiatico con la Quit India campaign, la polemica sull’esempio gandhiano si riaccese. L’idea di una marcia su Washington fu spesso appiattita come un esperimento incompiuto che preparò il terreno al movimento di Martin Luther King.

In realtà il disegno di Randolph, che nasceva dall'esperienza di lotte e rivendicazioni dei lavoratori neri e dalla tradizione ribelle afroamericana, si rivela molto più articolato proprio alla luce del significato di Gandhi. In secondo luogo, l'analisi si focalizza sulle prime analogie tra il movimento anticoloniale indiano e il contesto delle colonie africane: tra le prime esperienze politiche africane che menzionano l'esperienza di Gandhi occorre ricordare la East African Association di Harry Thuku in Kenya (1921-1922) e le rivendicazioni di uguaglianza e di abolizione dell'indigenato che hanno interessato il Madagascar negli anni '30, collegate alla piattaforma politica dell'*Aurore Malgache* di Paul Dussac e Jean Ralaimongo. Il capitolo prosegue con il movimento zikista in Nigeria, la Positive Action in Ghana e la Defiance Campaign in Sudafrica e mette in luce le strategie discorsive attuate dai leader dei movimenti per disegnare future nazioni africane libere dall'oppressione coloniale e dal razzismo. In Africa Occidentale la Positive Action di Kwame Nkrumah fu il più noto movimento di liberazione ispirato da Gandhi. Con il Sudafrica l'analisi si conclude, anche se la circolarità di informazioni e di esperienze non si esaurisce. Il Sudafrica è il luogo in cui Gandhi nasce come figura politica e il *satyagraha* germoglia come strumento di lotta. In Sudafrica la diaspora indiana si affaccia sugli estremi meridionali dell'Atlantico Nero. Il Sudafrica, infine, è un luogo liminale in cui due oceani si incontrano. L'Atlantico si dimostra uno spazio non chiuso. I mondi oceanici sono liquidi, difficilmente contenibili entro confini netti. Così anche le culture che si lasciano trasportare dalle loro correnti seguono rotte centrifughe che trasgrediscono contorni di analisi rigidi. Le esperienze presentate sfuggono ai flutti dell'Oceano "black" di Gilroy. Uno sguardo decentrato rispetto all'Atlantico mostra altri luoghi di incontro/ scontro tra le diverse diaspore (in Kenya, in Madagascar e in Sudafrica) o contatti tra mondi intellettuali e politici nuovi. La stampa svela un dibattito internazionale che mise l'Africa in dialogo con la sua diaspora e che considerava l'esperienza dell'India e della sua leadership come modello. Il panafricanismo – e in particolare il congresso di Manchester del 1945 – ebbe un ruolo importante nella trasformazione dell'operato di Gandhi in un paradigma di leadership e di movimento di massa per alcuni militanti e movimenti africani. È importante sottolineare che non si trattò di un processo lineare e omogeneo. Come vedremo, in Kenya, Madagascar, Nigeria, Ghana e Sudafrica i movimenti anticoloniali e gli afflitti nazionalisti produssero interpretazioni diverse e sfaccettate.

La seconda parte della tesi si concentra sugli snodi semantici nei quali il discorso politico "black" si incrocia/ scontra con l'India e con la figura politica di Gandhi. I concetti di "casta", "sciopero generale" e "solidarietà" emergono al crocevia

tra le due diaspore e sullo sfondo politico e culturale del “black Atlantic”. Il terzo capitolo analizza la torsione semantica che porta il sistema di disuguaglianze in India a diventare un concetto polemico per denunciare il razzismo istituzionalizzato della democrazia statunitense. La nozione di “casta” può rivelare le aporie del mondo moderno, ma il suo significato non permette di comprendere a fondo la condizione del subalterno in America e nella molteplicità del mondo (post)coloniale. L’incontro mancato tra il (pensiero di) Du Bois e Bhimrao Ambedkar, l’incapacità dell’America Nera di vedere le idiosincrasie della politica di Gandhi mettono a nudo l’improduttività del concetto di casta in tale direzione. Il capitolo successivo mostra che la concettualizzazione di sciopero generale produce uno scarto per definire il soggetto della lotta. Con l’*hartal*, ossia l’astensione dal lavoro per praticare digiuno e preghiera, Gandhi carica di una semantica semi-religiosa lo strumento di rivendicazione operaia e lo assorbe nella lotta nazionalista. L’Atlantico Nero secolarizza l’*hartal* gandhiano nello sciopero generale. Non è un ritorno alla semantica di partenza, ma una sintesi della critica che riconosce nel razzismo un elemento centrale del sistema capitalistico. Ciò permette di riconfigurare la lotta anticoloniale, portandola al superamento di afflamenti meramente nazionalisti. Il capitolo quinto è dedicato alla “solidarietà”. Connesso a una questione morale o tangente di esperienze comuni di oppressione e resistenza, il concetto, la cui genealogia è fatta risalire alla *fraternité* del repubblicanismo francese, presenta contorni semantici frastagliati. Mentre Gandhi è impegnato in una lotta nella stanza chiusa del nazionalismo indiano, intellettuali e politici africani e della diaspora parlano della lotta indiana in termini aperti e solidali. Forme diverse di solidarietà si giocano nel discorso politico nero lungo la ricerca di linee di conflitto comuni che vorrebbero risolvere il problema del nazionalismo e rendere possibile l’articolazione di connessioni nella diversità dei soggetti impegnati nella lotta. L’ultimo capitolo, intitolato “Geografie”, esplora le nuove cartografie prodotte all’incrocio tra le diaspore africana e indiana e analizza gli “spazi diasporici” che si aprono con l’incontro/ scontro di rotte di personalità reali o inventate di afrodiscendenti, africani e indiani. Queste mappe sovvertono gli spazi costruiti dalla modernità del colonizzatore e suggeriscono geografie alternative. In tali contesti storico-geografici, culturali e narrativi, sfaccettati e polemici, il significante “Gandhi” non è più incastonato in una narrazione agiografica o nel nazionalismo indiano. Le negoziazioni di significati sono più o meno polemiche, più o meno conflittuali. Più che generare linee di continuità, le sue interpretazioni producono disunione. Nella complessa e articolata dimensione politica del radicalismo nero, Gandhi può dunque assumere il significato di un modello esemplare e diventare

il destinatario di un'alleanza e una solidarietà tracciate lungo la "linea del colore". Tale processo discorsivo prevede uno stiramento del concetto di "blackness" entro il quale il movimento gandhiano trova collocazione come paradigmatico dell'emergenza di un emisfero nero-di colore che sfida l'emisfero bianco. D'altro canto, assistiamo a una presa di distanza dall'operato di Gandhi, perché esso è considerato troppo blando per via della nonviolenza quale strumento "essenzialmente" legato alle caratteristiche peculiari di un'India "culla delle religioni." Gandhi, inoltre, è assimilato all'emisfero bianco per il lealismo manifestato nei confronti dell'Impero britannico e il razzismo dimostrato contro i nativi sudafricani – due aspetti della politica gandhiana in Sudafrica che rendono difficile immaginare una qualsiasi alleanza con la diaspora africana. Nonostante questi limiti, leggere gli scritti di intellettuali e attivisti neri su Gandhi potrebbe essere un modo per rivalutare criticamente la validità dell'unità geografica e politica dell'Atlantico Nero e rinegoziare e riformulare metodologie e "chiavi di accesso" – nelle parole di Mezzadra, "a 'contro-storie' e 'contro-geografie'."<sup>32</sup> Si vedrà dunque che le pratiche discorsive che stringono metaforiche alleanze con il movimento gandhiano attraversano la linea di separazione tra metropoli e colonie e sovvertono la costruzione spaziale della modernità.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Sandro Mezzadra, "Introduzione", *Sulla Linea Del Colore* (Bologna: Il Mulino, 2014), 97.

<sup>33</sup> Come suggerisce Sandro Mezzadra, il confine può fungere da "angolazione epistemica". Uno "sguardo critico postcoloniale", che diffida da una lettura rigida di centro e periferia, ci consente di individuare quell'attraversamento del confine tra aree metropolitane e colonie che porta le logiche del coloniale nel metropolitano per definire e controllare i confini "interni", Mezzadra, *La Condizione Postcoloniale. Storia e politica nel presente globale* (Verona: Ombre Corte, 2002), Mezzadra e Federico Rahola, *The Postcolonial Condition: A Few Notes on the Quality of Historical Time in the Global Present*, in Pavan Kumar Malreddy-Birte Heidemann-Ole Birk Lausen-Janet Wilson (eds.), *Reworking Postcolonialism. Globalization, Labour and Rights* (London: Palgrave Macmillan, 2015): 36-54.



PRIMA PARTE

CONTESTI



## CAPITOLO I

### Gandhi nelle Culture dell'Atlantico Nero

Questo capitolo ricostruisce il ruolo della stampa nera e della letteratura nella diffusione delle idee riguardo al movimento anticoloniale indiano. Dalla metà degli anni Venti, Gandhi acquisì notorietà grazie a una serie di campagne di protesta che misero in difficoltà l'Impero britannico.<sup>34</sup> Nel vivace mondo culturale dell'Atlantico Nero il movimento anticoloniale indiano ricevette una crescente attenzione. Nella stampa afroamericana, in *The Voice* di Hubert Harrison, nelle riviste di Asa Philip Randolph, nell'organo della NAACP, *The Crisis*, nel *Negro World* di Marcus Garvey, leggiamo commenti e resoconti delle battaglie del leader indiano il cui significato si rivela funzionale al discorso politico che caratterizza ciascuno di questi periodici. Leggiamo versioni più o meno celebrative, più o meno critiche della lotta anticoloniale indiana anche nella stampa afro-francese, come ne *Les Continents* e *La Race Nègre*, e nella Zik press di Nnamdi Azikiwe in Nigeria. Scopriamo Gandhi nel ruolo di comparsa o persino antagonista nella narrativa e nella poesia. In *Dark Princess* e nella trilogia *Black Flame* di W.E.B. Du Bois, in *Banjo* di Claude McKay, nella poesia di Langston Hughes il leader indiano è trasformato in metafora, trasfigurato in martire e messia “nero” o in messaggero della volontà di riscatto del mondo “di colore” in soluzioni narrative che rimandano alla geremiade afroamericana o all'orientalismo. Pertanto, nel tessuto complesso dell'Atlantico Nero, “Gandhi” si dimostra un concetto polemico e i rimandi alla sua lotta possono farsi veicolo di idee contro-egemoniche e costruire immaginari politici alternativi.

---

<sup>34</sup> Michelguglielmo Torri, *Storia dell'India* (Roma-Bari: Laterza, 2000), si veda in particolare cap. 14, 522-532, e Scalmer, *Gandhi in the West*, *op. cit.*, cap. 2, 39-60.

### 1.1. *La Stampa*

Nell'intervallo tra le due guerre mondiali Harlem e Parigi furono due poli di attrazione di intellettuali afro-diasporici impegnati in un dialogo culturale e politico che collegava l'America "black" con l'Europa e l'Africa. La stampa nera, che dedicava pagine bilingui tra le due coste dell'Atlantico, fu uno dei più importanti veicoli di nuove visioni politiche. Mensili e settimanali come *The Voice*, *The Messenger*, *The Negro World*, *The New Negro*, *The Crisis*, *Opportunity*, il *Chicago Defender* e il *Pittsburgh Courier* diffusero le principali idee che costellavano il pensiero politico nero. Periodici bilingui come *La Dépêche Africaine*, *Les Continents*, *La Revue du Monde Noir* e *L'Etudiante Noir*, diffusero il movimento culturale e politico di Harlem in Francia, dove, a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, il vivace dibattito culturale avrebbe coniato il termine "Négritude". Intellettuali africani come Nnamidi Azikiwe e Mbonu Ojike attraversarono l'oceano e furono influenzati dalla dinamicità culturale dell'Atlantico Nero, contribuendo essi stessi al "Rinascimento atlantico".<sup>35</sup> In *Renascent Africa* vediamo prendere forma un discorso politico che si ispirava direttamente al movimento "New Negro" alle sue declinazioni letterarie e artistiche.<sup>36</sup> La stampa dell'Atlantico Nero ebbe un ruolo fondamentale nella costruzione di un humus culturale, letterario e politico transnazionale. In questo contesto Gandhi era rappresentato in modi diversi, scelto o scartato come simbolo nella definizione di una nuova soggettività politica che assumeva contorni internazionali, panafricani o pan-afro-asiatici. Anche per tale ragione non possiamo sottovalutare l'importanza che la stampa aveva allora come strumento politico fondamentale nella diffusione delle idee nel mondo coloniale.<sup>37</sup>

Con *The Voice* e con *The Messenger*, Hubert Harrison, Philip Randolph e Chandler Owen diedero espressione alla loro critica radicale. Per Garvey l'esempio di

---

<sup>35</sup> Gloria Chuku, *Mbonu Ojike: An African Nationalist and Pan-Africanist*, in *The Igbo Intellectual Tradition: Creative Conflict in African and African Diasporic Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

<sup>36</sup> Azikiwe, che studiò alla Howard e alla Lincoln University, si immerse in questo clima culturale: seguì le lezioni di Alain Locke e lesse le poesie di Langston Hughes. Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa* (London: Cass, 1968).

<sup>37</sup> A tal proposito, si rimanda al numero speciale *Colonial Public Spheres and the Worlds of Print* di *Itinerario*, 44, 2 (August 2020) e, in particolare, all'introduzione a cura di Emma Hunter e Leslie James, "Introduction: Colonial Public Spheres and the Worlds of Print," 227-242. Si veda, inoltre, il lavoro di Edwards, *The Practice of Diaspora*, *op. cit.*

J. Robert Love con il *The Advocate* e l'esperienza nel *The African Time* furono imprescindibili per concepire il *Negro World*, voce del suo movimento. La stampa afroamericana, e soprattutto lo stesso *Negro World*, ispirò il giornalismo di Azikiwe. A sua volta, la black press, come il mensile *Opportunity*, pubblicava articoli tratti da "Inside stuff", la famosa colonna di Azikiwe.<sup>38</sup> Tali esperienze di stampa come forma ed espressione del pensiero politico si avvicinavano a quella di Gandhi, il quale aveva fondato il suo primo periodico, *Indian Opinion*, in Sudafrica, e messo a frutto le potenzialità del giornalismo per veicolare le proprie idee.<sup>39</sup> Molte figure politiche della diaspora africana ebbero esperienza diretta come giornalisti e come editori. I periodici erano destinati a un pubblico vasto e multilingue, come il *Negro World*, che ospitava sezioni in lingua spagnola e in francese.<sup>40</sup> Elementi della borghesia, intellettuali, studenti, operai e sindacalisti costruirono insieme una "cultura politica transnazionale nera" mediante la stampa.<sup>41</sup>

Nei periodici afroamericani, afro-francesi e africani gli articoli sull'India e su Gandhi non sono sempre firmati. Spesso si tratta di traduzioni di interventi di militanti indiani. Le rappresentazioni del movimento anticoloniale e le traduzioni del *satyagraha* gandhiano<sup>42</sup> sono molteplici; esse sono scelte per inglobare od opporre il modello di Gandhi alla propria linea politica. Il leader indiano era presentato come un reazionario

---

<sup>38</sup> La rivista della National Urban League *Opportunity* riporta infatti dal "vivace e ben edito quotidiano di Accra" le parole di Azikiwe, con le quali egli "attacca aspramente il trattamento del Negro in letteratura e sullo schermo", vd. "Africa Speaks for Itself" *Opportunity* (July 1935), 199.

<sup>39</sup> Isabel Hofmeyr, *Gandhi's Printing Press: Experiments in Slow Reading* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013); si veda inoltre Sugata Bose-Kris Manjapra, *Cosmopolitan thought zones: South Asia and the global circulation of ideas* (New York: Palgrave Macmillan, 2010) e Russell West-Pavlov, *The Global South and Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

<sup>40</sup> Edwards, *The Practice of Diaspora*, *op cit.*

<sup>41</sup> Pap Ndiaye, "Présence africaine avant 'Présence Africaine'. La subjectivation politique noire en France dans l'entre-deux-guerres," *Présence Africaine* 10 (2009): 64-79; sulla cultura dell'Atlantico Nero a Parigi, si veda Jennifer Anne Boitin "In Black and White: Gender, Race Relations and the Nardal Sisters in Interwar Paris," *French Colonial History*, 6 (2005): 120-135; Tracy Denean Sharpley-Whiting, *Negritude Women* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); Michel Fabre, *Le rive noire: de Harlem à la Seine* (Paris: Lieu Commun, 1985); Tyler Stovall, *Paris noir: African Americans in the City of Light* (Boston: Houghton Mifflin, 1996).

<sup>42</sup> Il termine "*satyagraha*" era usato per definire la filosofia di lotta nonviolenta per la prima volta adottata dal leader politico indiano in Sudafrica. Nel mondo occidentale, il *satyagraha* è stato alternativamente tradotto con i termini di "disobbedienza passiva," "non-cooperazione," "azione diretta non violenta." Sul *satyagraha* di Gandhi, si veda Gandhi, *Satyagraha in South Africa* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1961).

o un rivoluzionario, a seconda dell'obiettivo politico dello scritto e della linea politica del giornale in cui esso era pubblicato. L'esempio della nonviolenza gandhiana si inseriva nel dibattito afroamericano degli anni '20, una fase in cui la violenza perpetrata contro gli afroamericani raggiunse il suo apice con la Red Summer del 1919 e l'eccidio di Tulsa nel 1921, e che dimostrava quanto la questione dell'autodifesa fosse cruciale. In tale contesto la stampa afroamericana legittimò l'uso della forza per difendere potenziali vittime di massacri istigati dalla supremazia bianca. Mentre la nonviolenza gandhiana trovava un fertile terreno in movimenti che non si costruivano sull'appartenenza razziale, come la War Resisters League, essa suscitava le critiche degli editori delle riviste afroamericane impegnate nella lotta contro i linciaggi e le brutalità commesse dai bianchi nei confronti della comunità nera.<sup>43</sup> Le pratiche di traduzione del "modello"/"anti-modello" di Gandhi, spesso deliberatamente distorte o ritagliate entro un preciso intento politico, rivelano una vivacità culturale e intellettuale che caratterizza l'Atlantico Nero, supera i confini anglofoni e rivendica una visione trans-coloniale.<sup>44</sup>

#### 1.1.1. La "Voce" di Hubert Harrison

Hubert Harrison fu tra i primi ad attribuire al movimento indiano un significato nel dibattito politico afro-diasporico. Nato a St. Croix nel 1883 e trasferitosi ad Harlem nel 1900, costruì l'impianto della sua vasta cultura principalmente da autodidatta. Egli fu un importante esponente del radicalismo nero. Dal 1911 militò tra le fila del Socialist Party of America. Nelle lettere al *New York Times* denunciò l'oppressione razziale, le violenze e i linciaggi, le ingiustizie perpetrate ai danni delle persone di colore. I suoi discorsi politici erano una analisi materialista delle dinamiche razziali e modellarono una visione transnazionale che collegava le lotte nell'America "black" con i movimenti anticoloniali asiatici e africani uniti in una solidarietà "di colore" contro l'oppressione razziale globale.<sup>45</sup> Vicino agli Industrial Workers of the World (IWW), appoggiò i loro metodi di lotta, come il sabotaggio e l'azione diretta.

---

<sup>43</sup> Luconi, *L'anima nera degli Stati Uniti*, *op. cit.*, 177-8. Scott E. Bennett, *Radical Pacifism. The War Resisters League and Gandhian Nonviolence in America, 1915-1963* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003).

<sup>44</sup> Si veda Edwards, *The Practice of Diaspora*, *op. cit.*; si veda inoltre Claude McKay, "The New Negro in Paris" (1937), in Gates-Gene Andrew Jarrett (ed.) *The new Negro: essays on race, representation, and African American culture, 1892-1938* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 141-148.

<sup>45</sup> Perry, *Hubert Harrison*, *op. cit.*; si veda inoltre Perry (ed.) *A Hubert Harrison Reader* (Wesleyan University Press, Middletown 2001).

Nel 1913 anche Harrison parlò al Paterson Silk Strike tra le fila dei wobblies. Quando il Partito Socialista iniziò a limitare le sue attività, Harrison denunciò i pregiudizi razziali del Partito e si dissociò da esso. Nel 1917 fondò la Liberty League e curò il periodico *The Voice: A Newspaper for the New Negro*, che fu voce politica, appunto, del movimento “New Negro”. La League guardava alle masse di lavoratori neri, ne plasmò l’orgoglio di razza e supportò una linea di autodifesa, lavoro organizzato, azione di massa e di lotta contro l’imperialismo. Harrison collaborò con l’American Federation of Labor (AFL) e presiedette al Negro-American Liberty Congress con William Monroe Trotter. Dal 1919 lavorò nella redazione dell’organo mensile dell’Universal Negro Improvement Association, il *Negro World*. Egli suggerì uno sguardo internazionale, indicò ai lettori l’esempio delle lotte per l’autogoverno in Irlanda e le lotte anticoloniali in India. Nel 1920 divenne critico nei confronti della politica di Marcus Garvey e rassegnò le dimissioni dalla redazione. Quattro anni dopo fondò la International Colored Unity League (ICUL), con cui promosse l’orgoglio razziale. Curò l’organo della ICUL, *The Voice of the Negro*, fino alla sua morte, avvenuta nel 1927.

Negli articoli dedicati al movimento anticoloniale indiano, Harrison lodò la leadership di Gandhi: “M.K. Gandhi si distingue oggi tra gli uomini di ogni colore come il leader più grande, disinteressato e potente del mondo moderno.”<sup>46</sup> In quanto portavoce del movimento “New Negro”, egli appoggiò l’azione diretta e l’autodifesa. Nei suoi articoli non menzionò la componente nonviolenta della filosofia politica di Gandhi. Al contrario, guardò con interesse alla sua politica di autosufficienza economica, nota con il termine di “*swadeshi*.” Harrison equiparò il movimento di Gandhi al *Sinn Fein* in Irlanda. Per definire entrambi utilizzò una traduzione letterale del secondo, “Ourselves first,” e coniò il motto “Africa first/ race first”. Ad esempio scrisse: “sforzandosi di essere uomini e non trovando aiuti efficaci nel governo o nella politica, i negri del mondo occidentale devono seguire il percorso del movimento

---

<sup>46</sup> “M.K. Gandhi stands out among men of all colours today as the greatest, most unselfish and powerful leader of the modern world”, Hubert Harrison, “The Brown Man Leads the Way,” *Negro World* (October 29, 1921). Che Harrison fosse attento agli avvenimenti legati all’India lo rivelano i ritagli di giornale raccolti nella sua collezione di documenti sull’India, come i clippings “Book by Miss Mayo Rouses Hindu India” *New York Times* (October 6, 1926) e “Gandhi Gives View of Miss Mayo’s Book” *New York Times* (October, 9, 1927), in Hubert Harrison Papers, Rare Books & Manuscript Library Collections, Columbia University (d’ora in avanti HH Papers), Box 10, Fold. 1, e alcuni suoi scritti, come Hubert Harrison, “Caliban in the Slums,” *New Republic* (July 18, 1923), 214, in HH Papers, Box 4, Folder 23.

Swadesha [sic] dell'India.”<sup>47</sup> Nei suoi scritti Gandhi è un leader politico concreto e non una figura messianica. Egli indirizzava l'attenzione degli afroamericani sul “mondo reale,” affinché concentrassero gli sforzi in un’“azione diretta.” Harrison, che rifiutava la politica del Partito Comunista statunitense e si distanziò dal movimento di Garvey, coltivò una propria visione di “Internazionale di colore” in cui sottolineò la necessità di modelli da seguire per l'America Nera, come il movimento di Gandhi. Le lotte del popolo indiano e degli irlandesi erano, per l'autore, degli esempi pratici per il “New Negro.”<sup>48</sup>

### 1.1.2. *The Messenger* e *Black Worker* di A. Philip Randolph

Un altro fautore del movimento “New Negro” fu Asa Philip Randolph (1889-1979). Socialista, sindacalista e attivista per i diritti civili, egli iniziò il suo percorso politico ad Harlem, New York e si unì, come Harrison, al Partito Socialista. I suoi discorsi collegavano gli interessi imperialisti alla guerra e allo sfruttamento di classe. Egli si rese conto dell'importanza dei giornali nella diffusione delle idee. La prima esperienza come direttore dell'*Hotel Messenger*, incarico da cui poi rassegnò le dimissioni, lo portò a fondare, insieme a Chandler Owen, il mensile *The Messenger*, in cui espresse una visione più radicale.<sup>49</sup>

Acceso sostenitore di una solidarietà di classe internazionale, Randolph inizialmente rifiutò il movimento di Gandhi, che associò al “sionismo nero,” tanto sinonimo del criticato movimento garveyista.<sup>50</sup> Egli scriveva: “Ora, per quanto

---

<sup>47</sup> “Striving to be men, and finding no effective aid in government or politics, the Negro of the western world must follow the path of the Swadesha movement of India” Harrison, “The New Politics,” in Perry, *A Hubert Harrison Reader, op. cit.* Non è infrequente che la trascrizione dei termini indiani e dello stesso nome di Gandhi risulti errata.

<sup>48</sup> Id., “Wanted – A Colored International,” *Negro World* (May 28, 1921), in Perry, *A Hubert Harrison Reader, op. cit.*, 224-225. Si veda anche Hubert Harrison, “The White War and Colored Races,” typed manuscript, undated, HH Papers, Box 6, Fold. 61.

<sup>49</sup> Jervis Anderson, *A. Philip Randolph. A Biographical Portrait* (Berkeley: University of California Press, 1986).

<sup>50</sup> Si veda Su Lin Lewis, “We Are Not Copyists: Socialist Networks and Non-Alignment from Below in A. Philip Randolph’s Asian Journey,” *Journal of Social History*, Vol. 53, No. 2 (winter 2019): 402-28. Come Lewis osserva: “With the decolonizing world deeply distrustful of capitalist exploitation, Randolph’s faith in Socialism put him in a unique position to connect with political and labor movements in Asia and Africa on a personal level.” Lewis, “A Black Socialist in the Decolonising World,” <http://www.bristol.ac.uk/history/public-engagement/blackhistory/snapshots/aphilliprandolph/> (11/01/2022).

riguarda il gandhismo e il suo programma non cooperativo come base per la libertà dell'India, anch'esso è un movimento nazionalista.”<sup>51</sup> Lo scritto dimostra la conoscenza delle strategie di Gandhi due decenni prima della Marcia su Washington e rivela la ricerca di strategie politiche per la lotta contro l'oppressione degli afroamericani.<sup>52</sup> Generalmente, nelle analisi biografiche di Randolph Gandhi è indicato come un modello che egli avrebbe usato per concepire il March On Washington Movement (MOWM) negli anni '40. A sua volta Randolph è visto come “precursore” del movimento di Martin Luther King. In realtà, il sindacalista afroamericano conosceva il movimento di Gandhi ben prima del MOWM, ma il significato che esso assunse nel suo discorso politico era ben diverso, tanto che nell'articolo “Black Zionism” rifiutò l'esempio di Gandhi e lo definì inattuale. Come vedremo, negli anni a seguire Randolph guardò alla lotta e ai metodi nonviolenti di Gandhi in modo eminentemente tattico. Una rilettura delle sue strategie aiuta a decostruire una narrativa teleologica che collega Gandhi a Randolph, e successivamente a Martin Luther King in una sorta di eredità nonviolenta nel discorso politico dell'America Nera. I commenti che compaiono nel *Messenger* offrono una nuova chiave interpretativa per comprendere che la fortuna della “tradizione gandhiana” nel pensiero politico afroamericano non fu affatto un percorso lineare.

Altri articoli sull'India mettono in rilievo il movimento anticoloniale nell'insieme e non la singola personalità di Gandhi. Un editoriale riferisce l'arresto del leader indiano nel 1922 e commenta che l'evento “non è stata una sorpresa per chi ha seguito il travagliato percorso del movimento di liberazione indiano. Questo è un grosso colpo dell'autocrazia britannica.”<sup>53</sup> L'incarcerazione di Gandhi è presentata

---

<sup>51</sup> “Now as to Gandhism and its non-co-operative programme as a basis for the freedom of India. It too, is a nationalist movement.” Cit. Randolph, “Black Zionism,” *The Messenger*, (January 1922), 330.

<sup>52</sup> “For instance, the objective of the Irish, Hindus and Jew is essentially the same, the achievement of independent nationalism; but they differ in methods. [...] It might not be amiss to survey the strivings of each of these groups against oppression, in order to discover, in what essentials, the Negroes' struggles for freedom are similar or dissimilar” cit. Randolph, “Black Zionism,” *op. cit.*, 330. Per rimanere fedeli all'uso lessicale delle fonti riportate, d'ora in avanti la parola “Negro(es)” è qui tradotta in “Negro/i”. L'espressione “Negro”, che abbiamo già incontrato con il movimento “New Negro” appunto, compare nel dibattito afroamericano dell'epoca, spesso con la maiuscola, come riappropriazione politica del termine denigratorio/ discriminatorio “negro” e dell'insulto “nigger”. Lo stesso vale per il francese “Nègre”. Laddove gli autori dei documenti utilizzino la formula “black”/ “noir” si ricorre al termine “nero”.

<sup>53</sup> “No surprise to one who has followed the eventful course of the Indian Liberation Movement. This is a high stroke of British autocracy.” Cit. “Gandhi Arrested” *The Messenger* (March 1922), 268-9.

come espressione del potere imperiale. Con dei rimandi alla controversa opera di Lothrop Stoddard, l'articolo sottolinea che il movimento di Gandhi era prova della "crescente marea del colore in Oriente"<sup>54</sup> e osserva sarcasticamente che "la Gran Bretagna ama gli indù e i maomettani proprio come ama gli irlandesi."<sup>55</sup> *The Messenger* pubblicò articoli più in sintonia con il movimento di "non-cooperazione" di Gandhi, come la descrizione di Blanche Watson che ne elogiò il "lato positivo", ovvero "il risveglio dell'artigianato indiano."<sup>56</sup> Watson, una donna bianca che scrisse anche per *The Crisis*, raffigurò il leader indiano con una nuance "spirituale," in contrasto con toni usati negli editoriali di Randolph. Ella affermò che Gandhi era "un santo," il suo metodo, la "Resistenza non violenta", era connesso al "vangelo universale." Watson spiegò che "Gandhi ha a cuore il progresso spirituale degli oppressori del suo popolo così come degli indiani oppressi" e che "Gandhi è molto più di un leader nazionalista. È senza dubbio un supremo maestro religioso, nonché uno dei nobili esemplari della teoria della non resistenza, che comprende Isaia, san Francesco, Tolstoj e il nostro Thoreau."<sup>57</sup> La giornalista adattava il messaggio di Gandhi ai lettori afroamericani quando spiegava che "Il nucleo del suo messaggio spirituale è l'istituzione della forza della Morale della Verità come base delle relazioni tra i governi; l'eliminazione di ogni pregiudizio razziale all'interno della famiglia umana; e la sostituzione dell'Amore con l'antagonismo e la malvagità." Si trattava evidentemente di una forzatura se si considera che l'esperienza sudafricana di Gandhi, dove egli aveva seguito una politica separatista e razzista, non era così distante dagli anni in cui Watson scriveva.<sup>58</sup> Nonostante le critiche di Randolph agli strumenti di lotta di Gandhi, considerati dall'editore "inattuali," Watson affermò che "l'arcoliaio decide oggi il destino dell'India!"<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Theodore Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color: The Threat Against White World-Supremacy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1920).

<sup>55</sup> "Great Britain loves the Hindus and Mohammedans just as she loves the Irish." "Gandhi Arrested" *The Messenger*, Vol. IV, No. 3 (March 1922), 268-9.

<sup>56</sup> Watson, "Gandhi and Non-Violent Resistance," *The Messenger*, (March 1922), 405.

<sup>57</sup> "Gandhi is far more than a nationalist leader. He is without a doubt, a supreme religious teacher, as well as one of the noble line exemplars of the non-resistant theory, that includes Isaiah, St. Francis, Tolstoj, and our own Thoreau", *ibid.*

<sup>58</sup> Sul razzismo e la politica separatista di Gandhi si veda Ashwin Desai-Goolam Vahed, *The South African Gandhi. Stretcher-Bearer of Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

<sup>59</sup> "The core of his spiritual message is the establishment of Moral of Truth force as the basis of relationship between governments; the elimination of all racial prejudice within the human family; and the substitution of Love for antagonism and ill-will." "Gandhi, like Jesus before him, is a dangerous man." <sup>59</sup> Differently from what Randolph wrote about Gandhi's tools of struggle, Watson asserts that

Ritroviamo analogie e collegamenti tra la lotta di Gandhi e quella degli afroamericani in altri articoli del periodico di Randolph e Owen. Un editoriale sottolinea modelli simili di oppressione/sfruttamento: “In Sudafrica o in India, i neri o gli indù [...] devono scendere da un marciapiede all’avvicinarsi di un bianco [...]”<sup>60</sup> I parallelismi emergono anche quando i redattori elogiarono il governo laburista britannico per “la liberazione del Mahatma Gandhi [*sic*]”, e allo stesso tempo criticarono la politica adottata nei confronti dei “Neri dell’India occidentale” che aveva impedito loro di lasciare le Isole Leeward. L’articolo invoca un “atteggiamento” più saggio verso “i popoli coloniali di colore, in Africa, nelle Indie Occidentali e in India” e osserva che “gli uomini di colore, come gli uomini rossi, marroni, gialli e bianchi, si sono risvegliati per unirsi alla millenaria invocazione di essere uomini liberi o morti.”<sup>61</sup> Blanche Watson osservò che l’imperialismo “ci ha dato un Gandhi” e che “la decisione, nel marzo 1922, di incarcerare il Mahatma [era] nientemeno che un atto di follia.” “L’India” concludeva “è la chiave della volta che sostiene l’imperialismo britannico.”<sup>62</sup>

Nel 1928 Randolph concluse l’avventura editoriale del *Messenger* per avviare il *Black Worker*. Anche il nuovo organo della Brotherhood of Sleeping Car Porters aveva uno sguardo internazionale.<sup>63</sup> Nel giugno 1943 Osban W. Bynum curò una sezione speciale dedicata alla figura di Gandhi.<sup>64</sup> Il leader indiano appariva come “un rivoluzionario unico della nostra epoca che ha scosso le fondamenta di un potente impero.” L’autore spiegava il significato di “ahimsa”, nelle sue parole, “la dottrina del

---

“the spinning-wheel is deciding India’s destiny to-day!,” Watson, “Gandhi and Non-Resistance,” *op. cit.* L’autrice seguiva la versione di John Haynes Holmes, che aveva introdotto il personaggio di Gandhi al pubblico americano come uno dei “più grandi uomini del mondo”. Watson citava Holmes da *Unity*, la rivista della Chiesa Unitariana in cui Holmes predicava: “Gandhi, come Gesù prima di lui, è un uomo pericoloso”.

<sup>60</sup> “In South Africa or in India, the Negro or the Hindu [...] must get off one sidewalk at the approach of a white person [...]” J. A. Rogers, “The Negro’s Reception in Europe,” *The Messenger* (February 1927).

<sup>61</sup> “[...] black men, like red, brown, yellow and white men, have awakened to join the age-old cry to be free men or dead men.” “The British Labor Government and the Black Colonials,” *The Messenger* (June 1924), 178.

<sup>62</sup> [Imperialism] has given us a Gandhi.”; “The decision, in March 1922, to jail Mahatma Gandhi [was] nothing less than the acts of madmen.” “India is the keystone of the arch of British imperialism.” Blanche Watson, “The-Person-Sitting-In-Darkness,” *The Messenger*, Vol. VI, No. 6 (June 1924), p. 178.

<sup>63</sup> A. Sagittarius, “The Brotherhood faces 1940,” *The Black Worker* Vol. VI, No. 1 (January 1940), p. 3; “The Worker in a Changing World Condition,” *The Black Worker*, Vol. VI, No. 3 (March 1940), p. 3.

<sup>64</sup> Bynum era responsabile del ramo della BSCP in Pennsylvania.

non arrecare danno a qualsiasi forma di vita,” con riferimento al giainismo di Gandhi; egli lo descrisse come un uomo di “razza militante e attiva,” di “famiglia benestante,” e di “casta non superiore.” Definì i suoi metodi “diversi e strani,” “che hanno confuso il mondo occidentale e molti della sua stessa gente,” e spiegò che il leader indiano era “un genio spirituale, da non giudicare secondo gli standard ordinari. [...] Perché è coniato da un metallo diverso.” Il profilo redatto da Bynum si dimostra informato sulla politica lealista in Sudafrica. L’autore osservò che questi “era stato un tempo un fedele seguace dell’Impero britannico”, e che si considerava “un cittadino dell’Impero”. Tuttavia, per Bynum era rilevante il fatto che avesse mutato la direzione della sua lotta: “ora – scrive – vediamo Gandhi combattere l’Impero britannico con tutte le sue forze.”<sup>65</sup>

Sfogliando la stampa di Randolph possiamo dunque rintracciare alcuni tra i primi commenti sul movimento di Gandhi. Sia *The Messenger* che il successivo *Black Worker* ospitarono opinioni che rivelano uno sguardo critico nei suoi confronti. In entrambi i periodici si notano sia una tendenza a rappresentare Gandhi in modo stilizzato ed essenzializzante, sia la ricerca di analogie tra il movimento anticoloniale indiano e altre lotte contro la supremazia bianca.

### 1.1.3. Una finestra sull’India: *The Crisis*.

Un’altra importante voce dell’America Nera sul movimento indiano fu W.E.B. Du Bois (1868-1963). Sociologo, intellettuale afroamericano, intraprese gli studi all’Università di Fisk, Nashville (Tennessee), per proseguire la ricerca in campo sociologico presso l’Università di Harvard, dove conseguì il dottorato. Durante gli studi universitari, si recò a Berlino, dove approfondì le scienze sociali con Gustav Schmoller. Dopo il dottorato, condusse un’analisi sociologica nel quartiere afroamericano di Philadelphia e descrisse i suoi risultati nell’importante volume *The Philadelphia Negro* (1899). Con *The Souls of Black Folk* (1903), un’opera dal taglio del tutto inedito, si allontanò dal linguaggio delle scienze sociali ed elaborò una critica del

---

<sup>65</sup> “[Gandhi is] a unique revolutionary of our age, who has almost shaken a mighty empire [...] He is a spiritual genius, not to be judged by ordinary standards. [...] For he is coined from a different metal.” “He has been at one time a faithful follower of the British Empire,” who considered himself “a citizen of the British Empire [...] we find him fighting the British Empire with all of his power [...] ahimsa [is] the doctrine of non-injury to any form of life. [Gandhi was a man of] an ardent and active race, from a well-to-do family, and of not superior caste.” Osban W. Bynum, “The Biography of Mohandas Gandhi”, *The Black Worker* (June 1943).

razzismo e una analisi della condizione degli afroamericani che intrecciava l'autobiografico. Nelle opere successive Du Bois ricorse anche alla sintassi narrativa, biografica e saggistica per analizzare la società ineguale degli Stati Uniti. Nel 1910 e fino al 1934 ricoprì il ruolo di editore di *The Crisis*, il mensile della National Association for the Advancement of Colored People. In questo periodo l'organo della NAACP ospitò diverse prospettive sul movimento anticoloniale di Gandhi, tanto da rivelarsi una voce polifonica sugli avvenimenti del sub-continente asiatico. A Du Bois giunsero notizie di Gandhi per la prima volta da John Haynes Holmes, pastore unitariano e membro della NAACP,<sup>66</sup> che aveva esaltato le doti morali del leader indiano in un sermone alla Community Church di New York.<sup>67</sup> La giornalista bianca Blanche Watson, che abbiamo già incontrato nel *Messenger*, collaborò per *The Crisis* e *The Brownies' Book* in varie occasioni, scrisse numerosi articoli, alcuni libri su Gandhi e fece parte del comitato organizzativo che a New York avrebbe dovuto ospitare Sarojini Naidu, la "poetessa del Mahatma."<sup>68</sup> Per Du Bois Watson fu un altro punto di riferimento da cui trarre informazioni su Gandhi. Queste figure gli aprirono una finestra sull'India e, conseguentemente, ai lettori di *The Crisis*. Da indiani emigrati negli Stati Uniti, come i nazionalisti Keshava Deva Shastri e Lal Lajpat Rai, Du Bois raccolse le voci diverse sull'India e il movimento gandhiano. Attraverso la lente soggettiva di

---

<sup>66</sup> Du Bois, "Gandhi and American Negroes," *Gandhi Marg*, 1, 3 (July 1957).

<sup>67</sup> John Haynes Holmes, "Mahatma Gandhi: Who Is the Greatest Man in the World Today?" *The Community Pulpit*, April 10, 1921, in Haridas Muzumdar, ed. *The Enduring Greatness of Gandhi. An American Estimate. Being the Sermons of Dr John Haynes Holmes and Dr Donald S. Harrington* (Amhedabad: Navajivan Publishing House, 1982). Du Bois riporterà le parole di Holmes nel numero di luglio di *Crisis*, "The greatest man in India today,' says John Haynes Holmes, 'is Gandhi.' It is he who has initiated the non-cooperation movement in India which means the total boycott of all British functions on the territory of the Hindus," Du Bois, "The Looking Glass. India's Saint," *The Crisis*, 23 (Jul. 1921), 124.

<sup>68</sup> Si veda Blanche Watson "Letter from Blanche Watson to W. E. B. Du Bois, March 29, 1923," Ead., "Letter from Blanche Watson to W. E. B. Du Bois, April 8, 1924," Du Bois, "Letter from W. E. B. Du Bois to Blanche Watson, October 7, 1924," Blanche Watson "Letter from Blanche Watson to W. E. B. Du Bois, 1926," Du Bois, "Letter from W. E. B. Du Bois to Blanche Gilman Watson, December 27, 1927." e in particolare, Du Bois, "Letter from W. E. B. Du Bois to Blanch Watson, June 26, 1924," in cui Du Bois chiede a Blanche Watson maggiori informazioni su Gandhi e la lettera di Blanche Watson a Du Bois, per conto del Naidu Banquet Committee, "Letter from The Naidu Banquet Committee to W. E. B. Du Bois, October 30, 1928," e la relativa risposta di Du Bois, Letter from W. E. B. Du Bois to the Naidu Banquet Committee, October 31, 1928, " in W.E.B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries [d'ora in avanti Du Bois Papers (MS 312)]. Si veda, inoltre, la raccolta di articoli pubblicati negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, sempre a cura di Blanche Watson, su Gandhi: Blanche Watson (ed.) *Gandhi and Non-Violent Resistance. The Non Co-Operation Movement in India* (Ganesh & Co.: Madras, 1922).

Shastri, Rai, Holmes, Watson e molti altri, *The Crisis* offrì una visione plurale sui fatti indiani. Nel 1921 comparvero sul mensile i primi articoli dedicati all'argomento. J.T. Sunderland, collaboratore di Rai, scrisse sulla "rivoluzione incruenta" di Gandhi. Du Bois riportò un passaggio dello studioso indiano Basanta Koomar Roy, che si focalizzava sull'esperienza in Sudafrica di Gandhi e osservò che li "aveva già raggiunto risultati considerevoli [...] grazie a suoi metodi nonviolenti."<sup>69</sup> Nell'agosto *The Crisis* pubblicò la "Open Letter" che Gandhi aveva rivolto agli inglesi in India e che aveva trovato risonanza nella stampa globale.<sup>70</sup> In essa il leader indiano spiegava le ragioni della sua lotta, la politica lealista nei confronti dell'Impero britannico durante la rivolta dei nativi in Natal, il massacro di Amritsar, che lo avrebbe condotto a denunciare il sistema oppressivo l'Impero britannico. Negli anni seguenti *The Crisis* tenne sotto osservazione gli avvenimenti che coinvolsero l'Impero britannico e mise a confronto il movimento indiano con quello irlandese, simili nelle rivendicazioni, ma agli antipodi nelle modalità. Nel marzo del 1922 il periodico della NAACP dedicò a Gandhi un lungo profilo biografico e nei numeri successivi non mancarono rimandi al movimento anticoloniale indiano e alle istanze di liberazione dell'India.<sup>71</sup> Blanche Watson presentò il movimento anticoloniale indiano come la "Voce della Nuova Rivoluzione."<sup>72</sup> Nel 1924 Valentine Nieting riportò gli eventi della "rivoluzione silenziosa" del "Profeta dell'India."<sup>73</sup> Du Bois commentò le politiche del Raj e le lotte anticoloniali e collegò le rivendicazioni dell'India a quelle di tutte le "razze più scure" che il colonialismo teneva

---

<sup>69</sup> "Gandhi, however, has already won remarkable results in South Africa by his methods of non-violence." Du Bois, "India's Saint," *The Crisis*, 23 (Jul. 1921), 124.

<sup>70</sup> "The Looking Glass. An Open Letter from Gandhi," *The Crisis* (August, 1921), 170; Gandhi, "To Every Englishman in India," *Young India* (October 1920- July 1921), in *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi* (Madras: G. A. Natesan, 1943), 545-52.

<sup>71</sup> Du Bois, "Gandhi and India," *The Crisis* (March 1922); Syud Hossain, "The Affairs of India," *The Crisis* (June 1922), 82-83.

<sup>72</sup> "The Looking Glass," *The Crisis* (May 1923), 36. Blanche Watson, *Gandhi. Voice of the New Revolution. A Study of Non-Violent Resistance in India* (Calcutta: Saraswaty Library, 1922). Nella prefazione al volume, John Haynes Holmes scrive: "Of Americans who know something about Mahatma Gandhi and his movement, the author of this pamphlet, Miss Watson, stands among the first. From native Indiana in this country, from Indian newspapers, magazines, and books, by careful study and persistent inquiry, she has accumulated a wealth of first-hand information of unusual accuracy and value. Her essay can be trusted and should be widely read," John Haynes Holmes, "Foreword," in Watson, *Gandhi, op.cit.*, 10-11.

<sup>73</sup> Valentine Nieting, "Black and White," *The Crisis* (May 1924), 16-18.

soggiogate.<sup>74</sup> *The Crisis* dedicò reportage e aggiornamenti sui viaggi negli Stati Uniti di figure direttamente impegnate nelle proteste nonviolente di Gandhi, come Sarojini Naidu nel 1925 e Charles Freer Andrews nel 1929. Questa finestra sul mondo indiano pubblicò una lettera che Gandhi rivolse direttamente agli “American Negroes,” l’unico messaggio che egli destinò a una rivista diretta da un afroamericano.<sup>75</sup> Nella geografia di Du Bois il filo rosso sui fatti indiani e le varie rappresentazioni di Gandhi allargavano lo sguardo dalla “Negro question”, interna agli Stati Uniti, al problema razziale della supremazia bianca nel mondo.

#### 1.1.4. Gandhi nel *Negro World*.

Giornalista e sindacalista giamaicano, Marcus Garvey (1887-1940) ebbe un vasto seguito nel panorama politico dell’Atlantico Nero con la Universal Negro Improvement Association (UNIA).<sup>76</sup> Anch’egli scrisse su Gandhi e la sua rivoluzione nonviolenta. La sua carriera iniziò in Giamaica, dove nacque nel 1887. Tra il 1912-1913 lavorò per la rivista *African Times and Orient Review*, avviata dal panafricanista Dusé Mohammed Ali. Finanziato da Joseph Ephraim Casely Hayford (il fondatore del panafricanismo nell’allora Costa d’Oro), l’*African Times* era un periodico diffuso dalle Indie Occidentali inglesi al Nord America, alle coste occidentali dell’Africa e annoverava lettori anche in India e in Cina.<sup>77</sup> Garvey fu influenzato in modo

---

<sup>74</sup> Du Bois, “Opinion. The World and Us,” *The Crisis* (April 1922), 247. Du Bois dimostrava di essere aggiornato sulla situazione indiana commentando seccamente il Simon Report, che avrebbe dovuto suggerire una riforma costituzionale: la Commissione deputata alla revisione del Government of India act del 1919 non includeva delegati indiani. L’Indian National Congress e una fazione della Muslim League boicottarono la Commissione, mentre Shapurji Saklatvala condusse una dimostrazione a Londra in protesta. Du Bois scrisse: “Il Simon Report on India è un documento lungo e laborioso. Mostra pensiero e attenzione. Venticinque anni fa sarebbe stato un punto di riferimento e un faro. Dieci anni fa avrebbe evitato la rivoluzione. Oggi è l’ultimo rifugio della reazione.” Du Bois, Du Bois, “Opinion,” *The Crisis* (February 1925), 152.

<sup>75</sup> *The Looking Glass* ospita anche articoli di collaboratori indiani, spesso ricavati da altre testate giornalistiche. Ad esempio, nel numero di febbraio 1925, troviamo un passaggio di Charles Freer Andrews, missionario inglese in India ed amico di Gandhi, che riepilogava fatti salienti del movimento. Charles F. Andrews, “The Looking Glass. Overseas,” *The Crisis* (February 1925), 182.

<sup>76</sup> Cronon, *Marcus Garvey* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973).

<sup>77</sup> Robert Hill (ed.) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. 1, 1826-August 1919 (Berkeley: University of California Press, 2006).

significativo dalla visione pan-afro-asiatica di Dusé.<sup>78</sup> Nel 1914, dopo aver viaggiato in Sud America e in Regno Unito, fondò in Giamaica la prima sede dell'UNIA – il cui nome esteso era Universal Negro Improvement Association and African Communities League. Tra i primi iscritti figurava il nome della futura prima moglie di Garvey, Amy Ashwood.<sup>79</sup> Sulla scia di Booker T. Washington, che era allora un esempio da seguire per Garvey, l'UNIA assunse obiettivi sociali ed economici.<sup>80</sup> In quegli stessi anni B.T. Washington aveva altri ammiratori oltreoceano, tra cui il giovane Gandhi, impegnato nelle sue battaglie politiche in Sudafrica.

Garvey fu altrettanto influenzato da J. Robert Love – editore del giornale giamaicano *The Advocate*, che, come altri periodici dei Caraibi e delle colonie inglesi in Africa, diffondeva idee di unità panafricana.<sup>81</sup> Secondo Robert Hill, oltre che da questi avvenimenti ancora freschi nella memoria dell'isola, il Mosè nero trasse ispirazione anche dal “movimento Africano” di Chief Alfred Sam, un commerciante della Costa d'Oro che ambiva a collegare il continente americano e l'Africa con un programma politico di “rimpatrio” degli afroamericani in quanto “discendenti degli schiavi”. Il progetto di Chief Alfred Sam trovò un primo, seppur sparuto, seguito. Per Hill si tratterebbe di un precedente importante per il nazionalismo garveyista, che promuoveva il “ritorno” in Africa.<sup>82</sup>

Nel 1916 Garvey trasferì l'UNIA ad Harlem, New York. L'edificio di Liberty Hall, vicino all'Abyssinian Baptist Church, ospitò gli incontri degli iscritti con il loro leader secondo una speciale “liturgia” ogni domenica sera. Nel 1919 Garvey viaggiò attraverso gli Stati Uniti e stabilì circa trenta rami della sua organizzazione. L'UNIA crebbe esponenzialmente. Il numero di iscritti, circa 2 milioni, la rese una delle più vaste organizzazioni politiche della diaspora africana. Una caratteristica che contraddistingueva l'UNIA da altre organizzazioni pan-africane fu la vasta adesione

---

<sup>78</sup> Alex Lubin, “From Subject to Citizen DUSÉ MOHAMED ALI AND THE AFRO-ORIENT,” in *Geographies of Liberation: The Making of an Afro-Arab Political Imaginary* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014): 48-77.

<sup>79</sup> Tony Martin, *Amy Ashwood Garvey: Pan-Africanist, Feminist and Mrs. Marcus Garvey No. 1; Or, a Tale of Two Amies* (Dover, Mass.: The Majority Press, 2008).

<sup>80</sup> Cronon, *Black Moses*, *op. cit.*; Tony Martin, *Race First: The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association* (Dover, Mass.: Majority Press, 2001).

<sup>81</sup> Robert Hill, *Pan-African biography* (Los Angeles: African Studies Center, 1987); Adi, *Pan-Africanism*, *op. cit.*

<sup>82</sup> Hill, *Pan-African biography*, *op. cit.* Si veda anche, Jabez Ayodele Langley, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900-1945* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

delle masse di lavoratori e operai, il che dunque dimostra che la sua attività politica non era limitata a un gruppo elitario di intellettuali. L'associazione trovò un seguito anche in Africa, grazie alla diffusione del *Negro World*, l'organo a stampa fondato nel 1919. Hubert Harrison, che aveva contribuito in modo sostanziale all'affermazione di Garvey nell'ambiente politico di Harlem, ne aveva assunto l'incarico di editore. Nonostante fosse bandito dalle autorità coloniali, marinai e portuali africani distribuirono il periodico illegalmente e diffusero il garveyismo nel continente. Nella sua autobiografia Nnamidi Azikiwe ricordava di essere stato ispirato dalla lettura proibita del periodico di Garvey.<sup>83</sup> Nel 1920, in occasione della prima convention internazionale dell'UNIA a New York, Garvey chiese l'autodeterminazione della "razza nera", condannò il colonialismo e stilò un primo importante documento politico, la "Declaration of the Negro Peoples of the World", espressione del suo nazionalismo "nero" e in cui faceva riferimento al "ritorno in Africa".<sup>84</sup> La vastità di iscritti e il programma anticoloniale e ostile alla supremazia bianca attirarono la preoccupazione delle autorità statunitensi, le quali iniziarono a monitorarne l'attività politica. Alla fase di massima espansione dell'UNIA, seguì quasi immediatamente la sua parabola discendente. Cronon osserva che nonostante l'enorme successo della convention del 1920, l'associazione di Garvey attrasse su di sé folte critiche anche a causa della sua leadership. Se in quegli anni Garvey aveva ottenuto una vastissima popolarità, in seno all'ambiente intellettuale afroamericano si sviluppò un crescente dissenso nei suoi confronti, che fu responsabile del drammatico declino dei suoi sostenitori. Questi contrasti crebbero e si rafforzarono quando le debolezze del garveyismo si resero più evidenti.<sup>85</sup> Oltre all'opposizione di figure prominenti nel panorama politico afroamericano, tra cui W.E.B. Du Bois, A. Philip Randolph e George S. Schuyler, Garvey dovette affrontare questioni di tipo legale con il radicale Cyril V. Briggs, con l'editore del *Chicago Defender* Robert S. Abbott e con alcuni collaboratori della Black Star Line, fondata da Garvey stesso nel 1919. Gli affari della compagnia avevano subito gravi contraccolpi finanziari per una gestione sregolata e di

---

<sup>83</sup> W. F. Elkins, "Marcus Garvey, the 'Negro World', and the British West Indies: 1919-1920" *Science & Society*, 36, 1 (1972): 63-77.

<sup>84</sup> Wilson Jeremiah Moses, *Classical Black nationalism: from the American Revolution to Marcus Garvey* (New York: New York University Press 1996); Roderick D. Bush, *We are not what we seem: Black nationalism and class struggle in the American century* (New York: New York University Press, 1999.); Kenneth W. Warren, *Renewing Black intellectual history: the ideological and material foundations of African American thought* (London-New York: Routledge, 2016).

<sup>85</sup> Cronon, *Black Moses*, *op. cit.*, 73.

una serie di scelte sbagliate dello stesso leader. A ciò si aggiunse la crescente preoccupazione delle autorità statunitensi per i suoi discorsi infiammati, che lo resero “uno straniero indesiderato e decisamente molto pericoloso.”<sup>86</sup> Il Federal Bureau of Investigation sosteneva che l’UNIA fosse “il partito comunista affiliato al governo sovietico russo”, il suo leader “un sovversivo radicale che sostiene e promuove il rovesciamento del governo degli Stati Uniti con la forza e la violenza” e i suoi fedeli degli “agitatori anarchici.”<sup>87</sup> L’arresto nel 1922, con l’accusa di una presunta frode postale, a cui si aggiunse l’incontro segreto con il leader del Ku Klux Klan, Edward Young Clarke, avvenuto a giugno, portarono progressivamente e inesorabilmente la fine della grande leadership di Garvey. Nel 1925, mentre il marito era costretto in carcere, Amy Ashwood Garvey completò il volume *Philosophy and Opinions*.<sup>88</sup> Nel 1927 la pena fu commutata in deportazione in Giamaica. Qui Garvey ristabilì la sede dell’UNIA, ma ormai l’organizzazione aveva subito una pesante battuta d’arresto. In difficoltà economiche, Garvey lasciò definitivamente la Giamaica per Londra, dove riprese la sua attività politica ed editoriale con il periodico *Black Man*. Isolato e ormai dimenticato, morì a Londra nel 1940.

Il legame tra la stampa di Garvey e un pubblico internazionale aprì il nazionalismo nero alle esperienze di altri popoli oppressi. La diffusione del *Negro World* aveva un respiro globale.<sup>89</sup> Le lettere di corrispondenti e lettori pubblicate nel giornale e testimonianze come quella di Azikiwe dimostrano che il periodico era diffuso dall’altra parte dell’Atlantico. Inoltre, il *Negro World* divulgava traduzioni di articoli di riviste in altre lingue, come la francese *L’Illustration*. Gli scritti erano selezionati per presentare la figura di Garvey ai lettori di un altro paese e, pubblicati nel *Negro World*, erano dimostrazione del fatto che il sostegno per la leadership dell’UNIA attraversava

---

<sup>86</sup> “Office of the Solicitor, Memo to Doughton” (June 21, 192), State of Department Files, cit. in Cronon, *Black Moses, op. cit.*, 89.

<sup>87</sup> “Frank Burke to A.J. Frey” (Sept. 1, 1921), US Shipping Board, General Files, cit. in Cronon, *Black Moses, op. cit.*, 98.

<sup>88</sup> Marcus Garvey, *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, ed. Amy Jacques Garvey (New York, Universal Publishing House, 1923).

<sup>89</sup> Ad esempio, una “Lettera dall’Oriente”, di Emmanuel McDowell da Hong Kong, dichiarava che “We, the Negro people of the Far East [...] had for several years heard of our distinguished leader and the good work he has done and is doing for the advancement of the Race generally [...]”. Emanuel McDowell, “Greetings From The Orient,” *Negro World* (November 12, 1921).

i confini e gli oceani.<sup>90</sup> La sezione spagnola e una sezione in lingua francese confermavano l'esistenza di un pubblico multilingue. Il *Negro World* presentava resoconti sugli avvenimenti in India. Nei discorsi di Garvey a Liberty Hall le allusioni a Gandhi non erano infrequenti. Il Mosè nero parlava del "leader del movimento nazionalista indiano, che stava portando avanti una campagna di 'resistenza passiva' contro il dominio straniero in India"<sup>91</sup> e invitava la sua audience a seguire le orme di Gandhi in India e di Zagloul Pasha in Egitto. Egli descrisse Gandhi come un grande uomo politico che "sollevava il popolo e lo univa in un potente coro con una sola voce: la richiesta di sovranità razziale."<sup>92</sup> Nel 1924 espresse il suo sostegno alla causa indiana in una lettera aperta rivolta a Gandhi: "Per favore, accetta i migliori auguri di 400.000.000 di negri attraverso noi, i loro rappresentanti, per la rapida emancipazione dell'India dall'oppressione straniera. Puoi contare su di noi per tutto l'aiuto che possiamo dare."<sup>93</sup> Anche la sezione in lingua spagnola dedicò dello spazio a Gandhi e al movimento anticoloniale indiano.<sup>94</sup>

Possiamo rintracciare alcune affinità e punti di contatto tra il programma politico di Garvey e quello di Gandhi. Entrambi erano a conoscenza del lavoro di B.T. Washington a Tuskegee: Gandhi ne approvava l'operato, per Garvey fu un modello. Garvey, come Gandhi, era un figlio dell'Impero.<sup>95</sup> Nel suo passato coloniale la Giamaica, che faceva parte dell'Impero britannico come l'India di Gandhi, fu interessata da una massiccia importazione di schiavi. Essa fu teatro di rivolte che portarono, nel 1834, alla formale abolizione dell'istituto della schiavitù. Nel 1865 la

---

<sup>90</sup> "Marcus Garvey, Prophet, by Maruice Dekobra, originally published for L'Illustration, Paris, France. Translated in English by Norval P. Barkadale," *Negro World* (December 17, 1921).

<sup>91</sup> "400,000,000 Negroes, Through U.N.I.A., Declaring Themselves In Favor of Freedom Of India And Liberation Of African Colonies, Cable Protest To British Government Against Mahatma Gandhi's Arrest," *Negro World* (March 18, 1922).

<sup>92</sup> Wilfred L. Griffith, "Essentials of Leadership," *Negro World* (January 21, 1922).

<sup>93</sup> "Marcus Garvey to Mahatma Gandhi," *Negro World* (9 August 1924).

<sup>94</sup> "La India Se Constituye En Una República Independiente. El Movimiento Nacionalista Ha Sido Apoyado Por Políticos Norte-Americano" *Negro World* (Jan. 14, 1922); "La actual situación Política de la India" *Negro World* (Jan. 21, 1922); "Un Observador de la India", *Negro World* (March 18, 1922); "El Impero Británico en Crisis," *Negro World* (April 1, 1922); "Gandhi y la Emancipación Universal" *Negro World* (April 8, 1922); "Doscientos Heridos, Diez Muertos en la India", *Negro World* (April 22, 1922); "El Idolo de la India" *Negro World* (April 29, 1922);

<sup>95</sup> Negli scritti di Gandhi ci sono alcuni rinvii all'esempio di Booker T. Washington, il fondatore del College afroamericano a Tuskegee. Si veda Gandhi, "From Slave to College President," *Indian Opinion*, September 10, 1903, in *Collected Works of Mahatma Gandhi* Vol. 3 (New Delhi: Publication Division Government of India, 1999), 237–40, d'ora in avanti CWMG.

Giamaica fu scossa dall'importante ribellione di Morant Bay. La memoria storica dell'evento era ancora vivida negli anni della formazione di Garvey. Morant Bay e la rivolta dei Sepoys in India otto anni prima sfidarono lo stesso apparato oppressivo.<sup>96</sup> Mentre il nazionalismo di Garvey unificava i neri dell'Africa e della diaspora, Gandhi aveva costruito il proprio discorso nazionalista sull'Induismo.<sup>97</sup> L'orgoglio razziale che caratterizzava i discorsi di Garvey trovava assonanza nel programma di Gandhi, che contrapponeva la cultura indù alla cosiddetta "civiltà occidentale." In uno dei suoi discorsi a Libery Hall Garvey mise a confronto i "germi" di un nazionalismo indiano con il nazionalismo africano ancora in nuce e di cui si proponeva come leader. Alla notizia del fronte unito di indiani musulmani e induisti contro l'Impero britannico, seguito da un "grande applauso", Garvey commentò:

"Per secoli l'India è stata tenuta in disparte, l'India è stata schiacciata dal sistema delle caste di quel paese e dalle differenze religiose dei suoi abitanti; a causa delle loro divergenze, a causa della loro disunione, una razza straniera poté impossessarsi della loro terra e le tenne oppresse per decenni. Ma oggi i deboli indiani sono in rivolta e contemporaneamente, quando arriverà il vero scontro, 400.000.000 di deboli africani saranno in rivolta. Se è possibile che indù e maomettani si uniscano in India, è possibile che i Negri si uniscano ovunque."<sup>98</sup>

La politica di Gandhi immaginava una nuova nazione sulle ceneri del Raj britannico. Garvey, che era interessato da lotte anticoloniali di stampo nazionalista, come appunto quella indiana, la inseriva nel suo immaginario politico per ispirare le masse di africani e afroamericani.<sup>99</sup> La "nazione nera" e il "potere imperiale (nero)" che emergono dalla visione di Garvey presupponevano una presa di coscienza comune della necessità di emancipazione dalla supremazia bianca. Nel relativo immaginario

---

<sup>96</sup> Si veda il Capitolo 5, "Rebels, race, and violence. Mid-Victorian colonial conflicts," in Jill C. Bender, *The 1857 Indian Uprising and the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 106-142.

<sup>97</sup> Torri, *Storia dell'India*, *op. cit.*

<sup>98</sup> "[the Hindus] like the Negro today, suffered long but they have determined among themselves that they will suffer no more". Cit. "Hon. M. Garvey Comments On Establishment of Irish Free State and Efforts of Hindus and Egyptians To Gain Their Independence," *Negro World* (Jan. 14, 1922)

<sup>99</sup> "Hon. Marcus Garvey Telegraphs Arthur Griffith and Premier Lloyd George on the Settlement of the Irish Question," *Negro World* (Dec. 17, 1921); "Hon. M. Garvey Comments On Establishment of Irish Free State and Efforts of Hindus and Egyptians To Gain Their Independence," *Negro World* (Jan. 14, 1922); Moses, *Classical Black nationalism*, *op. cit.*; Bush, *We are not what we seem*, *op. cit.*

politico e in questa formulazione “contro-imperialista” l’esperienza gandhiana era perfettamente coerente.<sup>100</sup>

#### 1.1.5. L’India nel dibattito afro-francese.

Negli anni ’20 anche la stampa francese riportò e commentò gli avvenimenti in India. I periodici furono la principale forma di espressione delle voci intellettuali e militanti di origine africana nel periodo tra le due guerre. A seguito della prima conferenza panafricana a Londra nel 1900 e con l’esperienza della guerra la sensibilità politica della diaspora afro-francese si coagulò in varie forme ed espressioni politiche. Il Congresso panafricano di Parigi, tenutosi nel 1919, pose in collegamento intellettuali afroamericani (Du Bois fu uno degli organizzatori più illustri), con delegati provenienti dalle Antille e dall’Africa. Blaise Diagne, deputato senegalese, fu il responsabile del gruppo di politici e intellettuali francesi impegnati nell’organizzazione del Congresso. La sua partecipazione confermava una impostazione moderata e assimilazionista del Congresso di Parigi. L’evento fu uno snodo fondamentale per l’evoluzione del pensiero panafricano in Francia e pose sotto i riflettori la questione della discriminazione razziale all’interno dell’Impero. Le sue risoluzioni moderate non soddisfecero vari esponenti politici, i quali manifestarono la necessità di rappresentare le voci del malcontento delle colonie africane. Un nuovo militantismo nero fondò associazioni e periodici con espressioni più o meno radicali. In risposta a ciò il governo francese creò il “Service de contrôle et d’assistance des indigènes et des colonies,” (CAI) con il compito di sorvegliare attività considerate sovversive per lo status quo dell’Impero.<sup>101</sup>

Se prima della Grande guerra il mondo intellettuale e politico nero in Francia era composto principalmente da individui provenienti dalle Antille, dopo il conflitto le principali metropoli francesi erano frequentate da varie personalità di origine africana, in particolare provenienti dall’Africa Occidentale Francese (AOF).<sup>102</sup> Non si trattava

---

<sup>100</sup> Richard Drayton, “Commonwealth History from Below,” *op. cit.*

<sup>101</sup> Lara Oruno, *La Naissance du Panafricanisme, les Racines Caraïbes, Américaines et Africaines du mouvement au XIXe siècle* (Maisonneuve et Larose: Paris, 2000); Adi, *Pan-Africanism, op. cit.*; Adi - Marika Sherwood, *Pan-African history: political figures from Africa and the Diaspora since 1787* (London. New York: Routledge, 2003); Langley, “Pan-Africanism in Paris, 1924-36” *The Journal of Modern African Studies*, 7, 1 (Apr., 1969), 69-94.

<sup>102</sup> Philippe Dewitte, *Les mouvements nègres en France, 1919-1939* (L’Harmattan: Paris, 2005); Dominique Chathuant, “Une élite politique noire dans la France du premier XXe siècle” *Vingtième siècle* (Janv.-Mars

soltanto di intellettuali e studenti, ma anche di operai, marinai, portuali, coinvolti in un vivace fermento politico che interessava le città di Parigi, Bordeaux, Aix-en-Provence, Marsiglia. Tra le riviste bilingui attive in Francia negli anni '20, *Les Continents*, *Le Paria* e *La Race Nègre* prestarono attenzione agli esperimenti gandhiani.

#### 1.1.5.1. Kojo Tovalou Houénou, René Maran e *Les Continents*

Nonostante la sua breve esistenza, *Les Continents* fu un periodico molto importante nel milieu intellettuale e politico nero in Francia. La rivista era voce della Ligue universelle de défense de la race noire (LUDRN), fondata da Kojo Tovalou Houénou, che seguiva una politica assimilazionista e, dunque, moderata. Houénou, nato in una famiglia legata alla dinastia che regnava nel Dahomey, era originario di Porto-Novo, un protettorato francese. Egli si recò in Francia, ancora adolescente, al seguito del padre. Qui avviò un percorso di studi in legge a Bordeaux, che concluse a cavallo della Prima guerra mondiale. Partecipò al conflitto come volontario in qualità di medico di campo in virtù di una formazione che aveva intrapreso parallelamente agli studi in legge. Congedato con onore per infortunio, si immerse nella vita culturale e bohémienne di Parigi. Nel 1921 fece ritorno nel suo paese natale, dove prese coscienza del malcontento dei nativi a fronte del rinserrarsi della politica coloniale francese. Di nuovo nella metropoli parigina nel 1923, si vide negato l'accesso a un club della città per le lamentele di alcuni clienti americani. Questo episodio è segnalato come momento di svolta nel pensiero di Houénou, anche se, molto probabilmente, la sua visione politica fu piuttosto il risultato di una serie di esperienze significative nel loro insieme: la partecipazione alla guerra, il ritorno in Africa, il rientro a Parigi e la presa di coscienza della discriminazione razziale nel mondo devono avere concorso in modo determinante a una lettura diversa delle dinamiche globali. Il nuovo impegno politico di Houénou si concretizzò dunque con la fondazione della "Ligue" e con l'apertura del periodico *Les Continents*. Fu in questa fase della sua vita politica che partecipò ai congressi dell'UNIA a New York, Chicago e Filadelfia. Nella sua rivista descrisse le idee politiche di Garvey, riportò il suo viaggio e i discorsi presso le assemblee dell'UNIA. Qui Houénou fu acclamato per il discorso "Paris. Coeur de la Race Noire" in cui affermò che l'UNIA era "il Sionismo della Razza Nera," plaudì al suo radicalismo

---

101, 2009): 133-148; Kelly Duke Bryant, "Social Networks and Empire: Senegalese Students in France in the Late Nineteenth Century" *French Colonial History*, 15 (2014): 39-66.

e presentò la sua “Ligue” come un’associazione con il medesimo intento.<sup>103</sup> Per questa ragione era noto come il “Garvey afro-francese” e fu posto sotto stretta sorveglianza dal CAI.<sup>104</sup>

*Les Continents*, fondato nel maggio 1924, dovette sospendere le sue pubblicazioni a causa di un processo per diffamazione intentato da Blaise Diagne contro un articolo non firmato, ma attribuito a René Maran. L’articolo accusava il deputato senegalese di aver ricevuto un compenso per ogni soldato africano reclutato al fronte durante la Prima guerra mondiale.<sup>105</sup> Una personalità diasporica che con le sue vicissitudini offre una istantanea dell’Atlantico Nero di Gilroy, Maran nacque nel 1887 nell’Oceano Atlantico, durante il viaggio dei genitori verso Fort-de-France (Martinica). Si trasferì dapprima in Gabon e poi a Bordeaux, dove intraprese gli studi in un collegio. Entrò nell’amministrazione coloniale in Africa Equatoriale Francese, dove lavorò nel servizio coloniale. L’esperienza come impiegato del servizio civile della colonia costituì il tessuto entro cui si sviluppa la critica di un sistema oppressivo, che trova espressione nel romanzo *Batouala – Véritable roman nègre* e nei suoi scritti successivi. Il romanzo, che mediante il punto di vista di un capo di un villaggio africano denunciava l’oppressione del colonialismo francese, vinse il Prix Goncourt nel 1921: Maran fu il primo scrittore nero a ottenere tale riconoscimento. Rientrato in Francia si avvicinò a circoli e associazioni militanti di sinistra, come la Ligue universelle de défense de la race nègre. Il suo orientamento politico e il suo sguardo critico attirarono la sorveglianza dei servizi d’intelligence francesi che lo classificarono come

---

<sup>103</sup> “Le Sionisme de la Race Noire” “Au Congrès de l’U.N.A.I.”, *Les Continents* (15 Sept., 1924); “Notre Directeur en Amérique” *Les Continents* (15 Sept 1924); “Paris. Coeur de la Race Noire,” *Les Continents* (1er Oct. 1924).

<sup>104</sup> Emile Derlin Zinsou-Luc Zouménou, *Kojo Tovalou Houénou: précurseur, 1887-1936: pannégrisme et modernité* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2004); Kenneth R. Janken, “African American and Francophone Black Intellectuals during the Harlem Renaissance” *The Historian*, 60, 3 (Spring 1998), 487-505; Babacar M’Baye, “Marcus Garvey and African Francophone political leaders of the early twentieth century : Prince Kojo Tovalou Houenou reconsidered” *Journal of Pan- African Studies*, 1, 5 (Sept. 2006); Daouda Gary-Toukara “De Dakar à New York: Récits de marins de l’Afrique francophone à la ‘découverte’ de l’Amérique au tournant des années 1920” *Cahiers d’Études Africaines*, 54, Cahier 213/214, *Les mots de la migration* (2014), 155-180.

<sup>105</sup> Marc Michel, “René Maran et Blaise Diagne : deux négritudes républicaines” *Présence Africaine* Nouvelle série, 187/188 (1er et 2e semestres 2013): 153-166; Alice L. Conklin, “Who Speaks for Africa? The René Maran–Blaise Diagne Trial in 1920s Paris” in Sue Peabody-Tyler Stovall (ed.) *The Color of Liberty: Histories of Race in France* (Durham: Duke University Press, 2003): 302-337.

“comunista”.<sup>106</sup> Negli anni ‘30 Maran si unì al gruppo di intellettuali, tra cui Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire, che nel salotto letterario di Paulette Nardal avrebbero concepito il movimento della negritudine – dal quale, tuttavia, Maran se ne dissociò.<sup>107</sup> Anche se non fu l'autore dell'articolo di accesa critica nei confronti di Diagne, il processo portò alla chiusura del periodico nel dicembre dello stesso anno.<sup>108</sup> I pochi mesi di edizione del giornale non riducono la sua importanza. Si trattava di un periodico attento alle dinamiche di oppressione e sfruttamento che interessavano i popoli coloniali. Lo sguardo globale, che lo stesso nome della rivista suggerisce, si soffermava sugli avvenimenti in India. Gli editori esprimevano solidarietà per il movimento di Gandhi. Nelle sue “Réflexions” Maran reclamò i diritti dell'uomo e del cittadino contro la politica imperialista e collegò la politica di reclutamento francese con quella inglese: “Come la Francia – scrive – l'Inghilterra, in India, usava gli stessi metodi. [...] Con quali risultati? Ci sono tumulti in Egitto, ci sono tumulti in India. Le razze oppresse fanno crescere il loro malcontento.”<sup>109</sup> *Les Continents* informava i lettori sulla politica indiana: “I giornali inglesi – leggiamo – esagerano volentieri la notizia di uno scisma nel movimento nazionale indiano. Possiamo affermare che Gandhi [...] continua a guidare la conferenza del Bengala sulla via della nonviolenza.”<sup>110</sup> Il periodico pubblicò un commento sulla fine del digiuno di Gandhi<sup>111</sup> e annotò la sua adesione alla linea di Nehru e Das: “Il signor Gandhi, ignorando i suoi principi, si è definitivamente

---

<sup>106</sup> Malela Buata, B., *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960) Stratégies et postures identitaires* (Karthala: Paris, 2008); Xavier Luce et Claire Riffard, “René Maran, une approche par les archives”, in *Continents manuscrits*, 17 (2021), [En ligne].

<sup>107</sup> Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine: xxe – xxie siècle: 1930-2001* (Paris: Karthala Editions, 2001).

<sup>108</sup> Roger Little, “Du nouveau sur le procès Blaise Diagne–René Maran”, *Cahiers d'études africaines*, 237 (2020): 141-150. L'articolo che denunciava la condotta di Diagne compare sulla rivista di Houénou senza firma, con il titolo “Le bon apôtre”, *Les Continents* (Novembre 1924),

<sup>109</sup> “[...]l'Angleterre, dans l'Inde, a usé des mêmes procédés. [...] Résultat ? L'Egypte s'agite, l'Inde s'agite. Les races opprimées laissent sourdre leur mécontentement.” René Maran, “Réflexions,” *Les Continents* (15 mai 1924).

<sup>110</sup> “Les journaux anglais exagèrent à plaisir les nouvelles d'un schisme dans le mouvement national indien. Nous sommes en mesure d'affirmer que Gandhi [...] continue de conduire la conférence du Bengal dans les voies de la non-violence.” “Asie. Le mouvement gandhiste,” *Les Continents* (15 Juin 1924).

<sup>111</sup> “Le leader indien qui avait décidé de ne prendre aucune nourriture pendant vingt et un jours, pour mettre un termine aux luttes entre les populations hindoues et mahométanes des Indes, est arrivé au terme de son jeûne. Son geste a eu pour résultat de calmer un peu les esprits et d'arrêter les hostilités” “Ghandi [sic] a terminé son jeune,” *Les Continents* (15 Oct. 1924).

schierato dalla parte dei separatisti.”<sup>112</sup> Un contributo del nazionalista indiano Tristao de Braganza Cunha trattava della “tattica gandhista di disobbedienza civile.” L’autore spiegò che il movimento gandhiano era ricorso a una forma di “agitazione di massa, che includeva il rifiuto di obbedire alle leggi e soprattutto di pagare le tasse”.<sup>113</sup>

“Il metodo di lotta raccomandato da Gandhi per adattarsi al meglio alle condizioni particolari dell’India e che resta tutt’ora incomprensibile per gli europei ha uno sviluppo sorprendente. Il satyagraha si impone. Una curiosa deformazione dovuta senza dubbio alla lontananza vuole che colui che ha concepito la tattica della disobbedienza civile sia un mistico e un utopista [...] È solo la lettura superficiale dei suoi scritti che può far credere, a causa delle frequenti discussioni di ordine religioso che essi contengono e che rintracciamo nelle parole di tutti i politici indù, che egli sia un apostolo religioso [...]. Al contrario, lo studio della sua formidabile attività di trent’anni di agitazione politica ci mostra nella sua vera luce un uomo dalle visioni realistiche. La nonviolenza, che ci viene raccontata derivare da principi religiosi e che la leggenda ha colto per fare di Gandhi un nuovo Cristo o un Buddha, è per sua stessa ammissione solo una tattica, imposta agli indù dalla necessità delle circostanze. Si tratta di un mezzo di lotta accessibile ai popoli disarmati per difendersi dal potere delle armi dei loro dominatori.”<sup>114</sup>

L’autore faceva derivare la strategia di Gandhi dal contesto e affermava che la scelta della nonviolenza non escludeva necessariamente il ricorso alla lotta armata.

---

<sup>112</sup> “M. Gandhi, faisant abstraction de ses principes, s’est définitivement rallié à la cause des séparatistes”, “Gandhi adhère dans l’Inde au mouvement séparatiste,” *Les Continents* (15 Oct. 1924).

<sup>113</sup> “La tactique gandhiste de la Désobéissance Civile, ou agitation des masses, qui comprend le refus d’obéir aux lois et surtout de payer les impôts.” Tristao de Braganza Cunha, “Vers l’Indépendance de l’Inde,” *Les Continents* (15 Jun., 1924).

<sup>114</sup> “La méthode de lutte préconisée par Gandhi comme s’adaptant le mieux aux conditions particulières à l’Inde et qui reste encore incompréhensible aux Européens prend un étonnant développement. Le Satyagraha s’impose de lui-même. Une curieuse déformation due sans doute à l’éloignement veut que celui qui a conçu la tactique de la Désobéissance Civile soit un mystique et un utopiste [...] Ce n’est que la lecture superficielle de ses écrits qui peuvent faire croire, à cause des fréquents arguments d’ordre religieux qu’ils contiennent et qu’on trouve dans les paroles de tous les hommes politiques hindous, qu’il est un apôtre religieux [...]. L’étude de sa formidable activité de trente ans d’agitation politique nous le montre au contraire sous son vrai jour d’un homme d’action réaliste. La Non-violence qu’on nous dit dérivée de principes religieux et dont la légende s’est emparée pour faire de Gandhi un nouveau Christ ou un Buddha n’est d’après son propre aveu, qu’une forme de tactique imposée aux Indous par la nécessité des circonstances. Elle est un moyen de lutte accessible aux peuples désarmés pour se défendre contre la puissance des armes de leurs dominateurs,” Ibid.

A differenza di altre versioni sul movimento, Cunha spiegava la linea di Gandhi come una scelta tattica e non dettata da una filosofia religiosa. René Maran seguì le rivendicazioni dei popoli coloniali (tra cui il movimento di Gandhi) e scrisse sul movimento indiano anche nei decenni successivi.<sup>115</sup> La sua popolarità come autore di *Batouala* lo rese conosciuto oltreoceano e riviste afroamericane pubblicarono traduzioni di suoi scritti.<sup>116</sup> Nel 1925 *Opportunity* uscì con un articolo di René Maran su Gandhi.<sup>117</sup> La versione di Maran, influenzata da Romain Rolland, presentò al pubblico afroamericano il leader indiano come un santo e un mistico.<sup>118</sup> Come spiega Edwards, la traduzione fu una pratica fondamentale negli scambi letterari nella stampa della diaspora nera. Il movimento nero, transnazionale e transatlantico, si esprime attraverso pratiche di traduzione o, come l'autore sostiene, di "cattiva traduzione", che lasciavano margini liberi per la costruzione di un immaginario unito e allo stesso tempo composito, che dunque sottolineava le differenze tra le varie identità diasporiche e le loro rivendicazioni.<sup>119</sup> Articoli, poesie, opere letterarie e traduzioni dimostrano quanto fosse ricca la produzione letteraria e culturale su entrambe le sponde dell'Atlantico.<sup>120</sup> Possiamo dunque apprezzare nel periodico di Houénou una visione mobile degli avvenimenti indiani, con interpretazioni differenti e con contributi di autori provenienti da milieu culturali e politici diversi, che resero il significato del movimento gandhiano aperto al dibattito politico della rivista.

#### 1.1.5.2. *La Race Nègre* di Lamine Senghor

Ricordato tra i più influenti leader del panafricanismo francese, Lamine Senghor promosse una visione radicale. Nato in Senegal nel 1889, proveniente da una famiglia di umili agricoltori, lavorò inizialmente come impiegato a Dakar e nel 1914 si arruolò come bersagliere nell'esercito coloniale. Partecipò alla battaglia della Somme e fu ferito a Verdun. Congedato con onore, gli fu conferita la Croce di guerra. Nel 1919

---

<sup>115</sup> Ad esempio, scrive l'articolo "Les Indochinois et la littérature française contemporaine", in *Les Lettres Françaises* nel Maggio 1946. In esso Maran menzionava autori indocinesi e indiani, come Tagore.

<sup>116</sup> *Opportunity*, la rivista della National Urban League ospitò numerosi interventi di Maran e legati al mondo letterario afro-francofono. "More About René Maran" *Opportunity* (Jan. 1923). Vd. Kenneth R. Janken, "African American and Francophone Black Intellectuals," *op. cit.*

<sup>117</sup> René Maran, *Gandhi*, traduzione dall'originale francese di Edna Worthley Underwood per *Opportunity*, 3 (Feb. 1925), 42.

<sup>118</sup> Sulla versione di Rolland, si rimanda al paragrafo 1.3.1.

<sup>119</sup> Edwards, *The Practice of Diaspora*, *op. cit.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

rientrò in Senegal. Gli fu concessa la cittadinanza francese nel 1920 e l'anno successivo ritornò in Francia dove ottenne un impiego in quanto reduce di guerra. Durante il 1924 il CAI riportava informazioni su di un nero che frequentava le fila dell'Union Intercoloniale. L'attività politica di Senghor prese la forma di un acceso anticolonialismo. All'interno dell'UIC si unì a un gruppo di figure militanti provenienti dai Caraibi, tra cui Max Bloncourt e Camille Saint-Jacques, uniti dallo stesso intento politico. Come osserva Jennifer Anne Boittin, questo gruppo di militanti neri è un mondo quasi esclusivamente maschile. Nonostante la presenza attiva di donne impegnate politicamente per la stessa causa, il loro ruolo era relegato ai margini.<sup>121</sup> Nel febbraio 1925 Senghor frequentò i corsi dell'École Coloniale alla Maison des Syndicats di Parigi, fondata dal Parti communiste français (PCF). La militanza vicina al partito influenzò i primi scritti per *Le Paria*.<sup>122</sup> Il suo pensiero si coagulò attorno alla visione di un fronte transnazionale contro l'imperialismo globale. Sebbene Senghor intensificasse la sua attività politica, aspetto che traspare dai suoi scritti per l'organo dell'UIC, la condotta del PCF nei confronti dei militanti neri e la sua linea politica, che appoggiava le rivendicazioni in Nord Africa, ma non di tutto il continente africano, ne provocò l'allontanamento. Per questa ragione, e anche in risposta al declino della Ligue Universelle di Houénou e Maran, Senghor decise di costituire un'organizzazione che promuovesse i diritti dei neri e nel 1926 fondò il Comité de défense de la race nègre (CDRN). Egli ne spiegò la linea politica in termini che, anche se non esplicitamente, si ispiravano all'UNIA e dimostravano una conoscenza del discorso politico del "New Negro."<sup>123</sup> L'influenza del garveyismo è visibile nella scelta dei simboli (una stella nera), nella terminologia usata e in un discorso identitario che si riappropria del termine "Nègre" per trasformarlo in un soggetto politico opposto alla supremazia bianca.<sup>124</sup> Il

---

<sup>121</sup> Jennifer Anne Boittin, *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2010).

<sup>122</sup> David Murphy, "Tirailléur, facteur, anticolonialiste: la courte vie militante de Lamine Senghor (1924-1927)", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 126 (2015): 55-72.

<sup>123</sup> Senghor, "Le Reveil des Nègres," *Le Paria* (avril 1926). Ad esempio quando leggiamo un articolo-manifesto che reclama il valore politico della riappropriazione del termine: "Ce nom est à nous; nous sommes à lui! En lui, nous mettons tout notre honneur et toute notre foi de défendre notre race." Cit. Lamine Senghor, "Aperçu sur le mouvement nègre international," *La Race Nègre* (Févr. 1927); "Le mot 'nègre'" *La Race Nègre* (Janvier 1927).

<sup>124</sup> Allo stesso modo, Senghor non si dissociò totalmente dall'humus politico comunista. David Murphy ritiene che egli avrebbe anticipato le idee che successivamente sarebbero state sviluppate dal movimento della nègritude. David Murphy, "Présentation", in Lamine Senghor, *La violation d'un pays et autres écrits anticolonialistes* (Paris: L'Harmattan, 2012).

Comité rappresentava non soltanto africani, ma anche neri provenienti dalle Antille e dall'America e contava centinaia di iscritti sparsi tra Marsiglia, Bordeaux e Le Havre. Il primo organo a stampa, *La Voix des Nègres*, lasciava il porto di Marsiglia ed era distribuito clandestinamente dai marinai nelle principali città portuali del continente africano. I servizi segreti francesi riferirono sull'abilità di Senghor di infiammare gruppi di operai, portuali e marinai africani con discorsi che li rendevano sempre più consapevoli delle potenzialità di una organizzazione politica indipendente. L'autore afroamericano Claude McKay rappresentò questo fermento politico nei suoi scritti *Banjo* e *A Long Way From Home*.<sup>125</sup> Sebbene il CAI definì Senghor un "sovversivo", a differenza dell'UIC, il Comité scelse un approccio moderato e Senghor chiese che l'organizzazione fosse riconosciuta dalle autorità francesi. Nel febbraio 1927 partecipò al Congresso della Lega Anti-Imperialista a Bruxelles.<sup>126</sup> Limitato dalle autorità francesi, in difficoltà economiche e scosso da tensioni interne, il CDRN si divise e nel marzo del 1927 Senghor rifondò un'ala più vicina al PCF, la Ligue de défense de la race nègre, che si dotò del periodico *La Race Nègre*. In esso troviamo una sintesi dei principali movimenti culturali e politici che animavano l'Atlantico Nero, come i molteplici riferimenti al rinascimento di Harlem, alla politica di Garvey e al mondo coloniale.<sup>127</sup> Con la morte prematura di Lamine Senghor, avvenuta nel novembre del 1927, il segretario della LDRN, Tiémoko Garan Kouyaté, assunse la leadership dell'organizzazione, alla quale impresso una linea più spiccatamente comunista.<sup>128</sup> Articoli e commenti sulla questione indiana dimostrano che *La Race Nègre* nutriva interesse per gli avvenimenti nel mondo coloniale non francofono.<sup>129</sup> Nel periodico di Senghor leggiamo che "Jarvahalal Nehru, segretario generale dell'Hindu National Congress, ci invia le risoluzioni adottate da questa associazione durante la sua 43esima

---

<sup>125</sup> Claude McKay, *Banjo. A Story Without a Plot* (New York: Harper & Row, 1929); Id., *A Long Way From Home* (New York: L. Furman, 1937).

<sup>126</sup> B. Krishnamurthy, "De Bruxelles à Bandung: l'anticolonialisme de Jawarhala Nehru" *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 42, *Tiers-mondismes* (2e semestre 2015), 13-46..

<sup>127</sup> Ispirato dal panafricanismo di Garvey, il periodico di Senghor pubblicava articoli tradotti dal *Negro World*. "Le Nègre à travers la Presse," *La Race Nègre* (Mai 1928).

<sup>128</sup> Vd. capitolo "A BLACK COLONY? Race and the Origins of Anti-Imperialism" in Jennifer Anne Boittin, *Colonial Metropolis, op. cit.*, 77-110.

<sup>129</sup> "Déjà, les revendications d'indépendance du peuple indien font écho dans le monde et le vaste mouvement du peuple chinois se poursuit avec succès. C'est en complete solidarité que nous suivons la marche de ces événements et que nous suivons chaque succès obtenu sur l'impérialisme", Cit. George Padmore, "Les peuples d'Extrême Orient contre l'impérialisme anglo-saxon", *La Race Nègre* (Nov-Dec 1930).

sessione.”<sup>130</sup> Il periodico compiangeva la morte di leader indiani che si erano sacrificati per la libertà del proprio popolo, come Lal Lajpat Rai. Il commento sul fatto che i lettori “[...] saranno ora veramente informati su tutto ciò che sta accadendo in India”<sup>131</sup> conferma che l’attenzione per il movimento anticoloniale indiano non fosse episodica. Ai destinatari de *La Race Nègre* le formule politiche di Gandhi come “la campagna di resistenza passiva” e “il boicottaggio dei capi di abbigliamento stranieri” dovevano essere ben note.<sup>132</sup> Più vicino a Nerhu che a Gandhi, Senghor aveva concentrato le sue forze in una lotta politica contro l’imperialismo globale.<sup>133</sup> Egli aveva una visione critica della nonviolenza gandhiana, molto più simile a quanto espresso ne *Le Paria*,<sup>134</sup> e rifiutava l’operato di Gandhi in quanto totalmente irrealizzabile nelle colonie francesi. In uno dei suoi ultimi articoli osservò: “Ricorderemo sempre che un Mahatma Gandhi non avrebbe mai diritto a una vita libera in una colonia francese”.<sup>135</sup> Una tendenza in comune con altri periodici afro-francesi del periodo consisteva nel sottolineare le storture nelle colonie della Francia in contrasto con la visione edulcorata e “gentile” dell’imperialismo francese.

Alla fine degli anni ‘20, la stampa afro-francese diede importanza agli avvenimenti in India e alla figura di Gandhi in un dibattito sfaccettato. In alcuni casi ritroviamo il discorso del movimento “New Negro” e la costruzione di Gandhi come una figura messianica. In altri, più distintamente internazionalisti e vicini al PCF, spicca una posizione critica nei confronti della politica “nazionalista” di Gandhi e una inclinazione verso la fazione più militante del movimento anticoloniale. Sebbene gli scritti di Romain Rolland mistificarono l’uomo politico e influenzarono la stampa

---

<sup>130</sup> “M. Jarvahalal Nehru, secrétaire général du Congrès National Hindou, nous fait tenir les résolutions adoptées par cette association au cours de sa 43e session,” “43e Session du Congrès National Hindou”, *La Race Nègre* (Fev., 1928).

<sup>131</sup> “Nos lecteurs seront désormais informés vraiment de tout ce qui se passe dans l’Inde” “42e Session du Congrès National Hindou”, *op. cit.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> “Au Congrès de Bruxelles du 10 au Février 1927” *La Race Nègre* (Juin 1927).

<sup>134</sup> Senghor, *La violation d’un pays*, *op. cit.*; Murphy, “Tirailleur, facteur, anticolonialiste,” *op. cit.*; Frederik Petersson, “La Ligue Anti-impérialiste,” *op. cit.*, 129-150.

<sup>135</sup> “Nous nous souviendrons toujours qu’un Mahatma Gandhi n’aurait jamais droit à la vie libre dans une colonie française” Cit. in “La Générosité Française sous la III<sup>e</sup> République,” *La Race Nègre* (Sept. 1927).

internazionale, è possibile apprezzare nei periodici afro-francesi un approccio critico e strategico.

#### 1.1.6. La Zik Press e il movimento anticoloniale indiano

La stampa fu una piattaforma politica anche per movimenti e leader africani. Un esempio paradigmatico delle sue potenzialità è la Zik Press in Nigeria. Benjamin Nnamdi Azikiwe aveva reso l'impegno nel giornalismo un veicolo per diffondere la visione di una "Nuova Africa." Figura di rilievo nell'ambito del National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC), nel 1963 Azikiwe fu il primo Presidente della neocostituita repubblica della Nigeria. Figlio di genitori Igbo ed esposto alle culture e lingue Hausa e Yoruba, si formò dapprima in Lagos. Ispirato da periodici dell'Africa Occidentale come *The Lagos Weekly Record* di Thomas Horatio Nelson, *The Nigerian Pioneer* di Kitoye Ajasa, *The Nigerian Advocate* di S.H. Braithwaite e *The Nigerian Spectator* di Richard Akiwande Savage, Azikiwe iniziò la carriera di giornalista sulle colonne del *Nigerian Advocate* e *The Dawn* di W. Coulson Labour.<sup>136</sup> A partire dalla seconda metà degli anni '20 egli soggiornò negli Stati Uniti. Ottenne una laurea in Scienze Politiche alla Lincoln University, una specializzazione in Religione e Antropologia, rispettivamente alla Lincoln e alla University of Pennsylvania e avviò gli studi dottorali presso la Columbia University. In contatto con i principali intellettuali afroamericani ed esponenti del movimento "New Negro", fu profondamente influenzato da figure come Marcus Garvey (di cui già leggeva copie proibite del *Negro World* contrabbandato in Africa) e Alain Locke. Collaborò con alcune importanti testate giornalistiche afroamericane, come il *Baltimore Afro-America* e il *Philadelphia Tribune*, e realizzò l'importanza di una stampa "black-owned" come mezzo per controllare l'informazione di massa.<sup>137</sup> In *My Odyssey* spiegò il ruolo dei mass media per smantellare gli stereotipi che influenzavano l'opinione reciproca di afroamericani e africani: "[M]età del mondo ignorava come viveva l'altra metà per la leggerezza con cui chi controllava i mezzi di

---

<sup>136</sup> Fred I. A. Omu, "Journalism and The Rise of Nigerian Nationalism" *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 7, 3 (December 1974), 521-539; Francis B. Nyamnjoh, "Journalism in Africa: Modernity, Africanity", *African Journalism Review*, 25, 1 (2005): 3-6.

<sup>137</sup> K.A.B. Jones-Quartey, *A life of Azikiwe* (Baltimore: Penguin Books, 1965); Nnamdi Azikiwe, *My Odyssey: An Autobiography* (London: Hurst, 1970); Michael J. C. Echeruo, "Nnamdi Azikiwe and Nineteenth-Century Nigerian Thought" *The Journal of Modern African Studies*, 12, 2 (Jun., 1974): 245-263.

informazione storpiava le notizie e i film per divertire il pubblico.”<sup>138</sup> Nel 1934 ritornò in Africa Occidentale per ricoprire il ruolo di editore del nuovo quotidiano di Accra, l'*African Morning Post*, con cui alimentò una visione di nazionalismo africano e l'idea di una “Nuova Africa”. Due anni dopo fu processato per sedizione a causa dell'articolo “Has African A God?” di I.T.A. Wallace-Johnson. Assolto in appello, si trasferì in Lagos, dove, nel 1937, fondò il *West African Pilot*. Negli anni a seguire Azikiwe avrebbe ampliato il numero di testate giornalistiche sotto il suo marchio, la Zik press, con cui controllava il *Southern Nigeria Defender*, l'*Easter Guardian* e il *Nigerian Spokesman*. Nel 1944 acquistò *The Comet* da Duse Mohammed, che da settimanale fu trasformato nel quotidiano *Daily Comet*.<sup>139</sup> Il più importante della Zik press restava il *West African Pilot*, un quotidiano che, da una iniziale tiratura di 6.000 copie, ne raggiunse 20.000 in poco più di un decennio. Si trattava di un business nel settore giornalistico con cui Azikiwe amplificò le proprie idee, adottando, diversamente dalla stampa dell'Africa Orientale, la lingua inglese per veicolarle. Il giornale non nasceva con idee particolarmente radicali e inizialmente si limitava a dare voce alle ingiustizie del governo coloniale.<sup>140</sup> Il *West African Pilot* riportava notizie regionali e internazionali, dedicava alcune rubriche alle lingue locali e ospitava periodicamente la colonna “Inside stuff by Zik”, in cui l'editore approfondiva questioni sociali, di politica ed economia, riguardanti il colonialismo britannico e il ruolo della Nigeria nel futuro. “Inside stuff” si rivelò una piattaforma per diffondere l'orgoglio razziale e dove Azikiwe espresse la propria visione nazionalista, portata a maturazione nell'opera *Renascent Africa*. La colonna ospitò commenti su eventi internazionali di rilievo e su figure politiche della storia americana, riferimenti all'esperienza dell'autore negli Stati Uniti, aneddoti personali e brani tratti dall'autobiografia *My Odyssey*. Interventi di alcuni giovani sostenitori illustrarono lo “Zikism”, ossia una nuova “filosofia sociale”, esaltarono le doti di Azikiwe e disegnarono un'aura carismatica attorno alla sua figura. In tal modo Azikiwe intensificò il dibattito politico e formulò rivendicazioni di indipendenza per la Nigeria in termini sempre più netti.

---

<sup>138</sup> “[...] on half of the world was ignorant of how the other half lived, due to the levity with which those who controlled the mass information media slanted their news of films to amuse their clientele.” Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 81.

<sup>139</sup> Jones-Quartey, *A life of Azikiwe*, *op. cit.*; Nnamdi Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*

<sup>140</sup> Sam O. Idemili, “What the West African Pilot Did in the Movement for Nigerian Nationalism between 1937 and 1957” *Black American Literature Forum*, 12, 3 (Autumn, 1978): 84-91.

Tra gli avvenimenti nel mondo che il *West African Pilot* seguì, le vicende del movimento anticoloniale indiano ricevettero molta attenzione. La redazione si avvale di corrispondenti internazionali, oppure ripubblicò notizie apparse sulla stampa inglese. Nel 1937 si riportava che “Ghandi [sic] in India [sta] ancora spargendo sale sulla coda del ‘Raj’ britannico”.<sup>141</sup> Numerosi articoli trattavano dei progressi del movimento anticoloniale indiano, i digiuni di Gandhi, la politica di Nerhu.<sup>142</sup> Con una strategia editoriale volta a dare prestigio alla propria testata giornalistica, l’editore stesso presentò l’articolo di Gandhi “The Jewish Problem” in due puntate nella sua sezione speciale, come se fosse stato scritto dal leader indiano espressamente per la sua colonna: “[Gandhi] ha trovato il tempo per spendere una parola o due sulla questione ebraica nel nostro giornale.” In realtà si trattava di una riduzione di un articolo che il “mahatma” aveva destinato a *The Harijan*. Lo scritto era stato molto contestato per avere suggerito la disobbedienza civile agli ebrei perseguitati in Germania.<sup>143</sup> Qualche mese dopo il quotidiano di Azikiwe ripubblicava una spiegazione di Gandhi sulla sua filosofia nonviolenta, precedentemente comparsa in *Harijan*.<sup>144</sup>

Nella sua colonna Azikiwe pubblicò una serie di reportage sullo sviluppo costituzionale dell’India. Dietro l’intento di offrire un’esposizione oggettiva (scrive: “lo scopo di questa revisione è fornire un resoconto puramente fattuale degli avvenimenti”), si celava l’intenzione di seguire attentamente il processo politico che avrebbe dovuto condurre l’India all’autogoverno con l’auspicio di un percorso simile per la Nigeria.<sup>145</sup> In un editoriale, infatti, leggiamo:

---

<sup>141</sup> “Ghandi in India [is] still shaking salt on the tail of the British ‘Raj’”, cit. “Dr. Huggins Lectures U.N.I.A. Association”, *West African Pilot* [d’ora in avanti *WAP*] (December 3, 1937).

<sup>142</sup> “Mr. Gandhi Fasts to Protest at Refusal of His Ultimatum,” *WAP* (March 8, 1939); “Pandit Jawaharlal Nehru Says Great Britain Should Leave India” *WAP* (June 18, 1942); “Gandhi and Other Congress Leaders Are Arrested in Bombay,” *WAP* (August 10, 1942); “Gandhi and Nehru Are Arrested For Impeding India’s War Effort,” *WAP* (August 11, 1942).

<sup>143</sup> “[Gandhi] has found time to put in a word or two regarding the Jewish problem, in our Newspaper”, in Gandhi “The Jewish Problem,” *WAP* (January 18-19, 1939); Gandhi “The Jews,” *Harijan* (November 26, 1938).

<sup>144</sup> Gandhi “Non-Violence”, *WAP* (March 3, 1939). Gandhi, “Non-Violence and World Crisis” *Harijan* (December 24, 1938).

<sup>145</sup> “The purpose of this review is to provide a purely factual account of developments” in “Inside Stuff by Zik: Indian Constitutional Developments” *WAP* (Dec. 8-9-10, 1941).

“In Nigeria abbiamo sempre guardato all’India come nostro fratello maggiore nel Commonwealth delle Nazioni britannico, per ricavarne una guida e come fonte di ispirazione. Molto spesso abbiamo provato ammirazione e siamo stati ispirati dalla sincerità, dal coraggio e dall’intelligenza dei leader indiani e preghiamo affinché noi possiamo presto essere in grado di produrre uomini e donne così eroici anche qui [in Nigeria].”<sup>146</sup>

L’orientamento politico del *Pilot* era inizialmente piuttosto moderato e non immaginava la Nigeria fuori dall’Impero. Durante la Seconda guerra mondiale la politica di Gandhi e del Congresso optò per una non adesione allo sforzo bellico a fianco della potenza britannica. In questo frangente la *Zik* press lodò lo sforzo dei soldati dell’Africa Occidentale impiegati sul fronte indiano. La diversità di vedute poneva il movimento di Gandhi in una posizione antagonista. Per questo il *Pilot* si dichiarava in sostegno alle democrazie e contro i fascismi, ma sottolineava anche l’urgenza della lotta contro gli imperialismi e la necessità, a conflitto concluso, di riconoscere ai paesi africani la libertà che meritavano per aver partecipato alla guerra.<sup>147</sup> Le rivendicazioni parlavano di eguali diritti in quanto i nigeriani erano membri a pieno titolo dell’Impero britannico: “Non c’è motivo per qualsiasi tipo di preclusione alla realizzazione delle legittime aspirazioni degli africani come membri eguali in qualsiasi impero coloniale europeo in Africa.”<sup>148</sup> Azikiwe affermava che i nigeriani erano “parte integrante di questa sezione dell’Impero coloniale britannico [...]”<sup>149</sup>. Il *Pilot* riportava ritagli da testate giornalistiche britanniche o americane che criticavano le politiche di Gandhi:

“La tragedia è che, in un momento critico nella lotta per la libertà delle Nazioni Unite, Gandhi avrebbe persuaso il Partito del Congresso a proporre una

---

<sup>146</sup> “As an elder brother in the British Commonwealth of Nations, we in Nigeria have always looked up to India for guidance and inspiration. Quite often, we have been filled with admiration and been inspired by the sincerity, courage, and intelligence of Indian leaders and pray that we in these parts may soon be able to produce such heroic men and women.” Cit. “The Evil Angel of India,” *WAP* (Dec. 12, 1941).

<sup>147</sup> “Indians Ask Whether Africa Will Enjoy Freedom After War,” *WAP* (Oct. 10, 1941);

<sup>148</sup> “There is no reason why any sort of bar should preclude the realization of the legitimate aspirations of Africans as equal members of any European Colonial Empire in Africa.” Cit. “Inside Stuff by Zik: A Colonial Soliloqui” *WAP* (August 9, 1941).

<sup>149</sup> “We constitute part and parcel of this section of the British Colonial Empire” Cit. “Inside Stuff by Zik: Manifesto of Nigerian Wage-Earners” *WAP* (August 16, 1941).

politica che è del tutto impraticabile, poiché, con la minaccia di condurre una campagna di disobbedienza civile, non può che dare conforto e incoraggiamento al nemico.”<sup>150</sup>

“Solo Gandhi e coloro che sono influenzati [da Gandhi] desiderano affrontare la minaccia dell’invasione giapponese in modo nonviolento.”<sup>151</sup>

Il *Pilot* riportò anche una delle voci più critiche nei confronti di Gandhi, ossia il primo ministro britannico Churchill, il quale aveva definito il Partito del Congresso indiano “un movimento rivoluzionario”, fautore di “cospirazione,” che “non rappresentava tutta l’India”.<sup>152</sup> Il periodico di Azikiwe era a conoscenza delle divisioni interne nel fronte anticoloniale indiano e disapprovava “le forze malvagie della divisione”. Egli commentò i contrasti che frammentavano l’azione politica indiana: “Siamo sorpresi che i grandi leader dell’India non siano stati in grado di raggiungere un principio di funzionamento comune dopo tanti anni di aspro dissenso. In tal modo, un intero continente può andare alla deriva senza meta in un pericoloso mare politico.”<sup>153</sup> Con il punto di vista dell’Impero, il *Pilot* osservò: “[...] Divenne gradualmente più chiaro che Gandhi era spinto da uno scopo sinistro ed egli stesso era determinato a lanciare un movimento massivo di disobbedienza civile al fine di realizzare il suo ideale di supremazia del Congresso in un’India indipendente.”<sup>154</sup> Un accento critico smontava la nonviolenza di Gandhi, che aveva “generato violenza” e disapprovava la “dittatura” del partito del Congresso che avrebbe sovvertito l’ordine

---

<sup>150</sup> “The tragedy is that at a critical time in the United Nation’s fight for freedom, Mr. Gandhi should have persuaded Congress Party to put forward and insist on a policy which is wholly impracticable under the threat of carrying out a campaign of civil disobedience which can do nothing except to give comfort and encouragement to the enemy.” in “Sir Stafford Cripps reviews Tragedy of Indian Situation” *WAP* (Aug 25, 1942), clipping dal *New York Times*.

<sup>151</sup> “Only Gandhi and those swayed by him wish to meet the Japanese threat of invasion non-violently” in “Two Indian Members of War Cabinet Visit Lagos Capital” *WAP* (Sept. 9, 1942).

<sup>152</sup> “Prime Minister Says Indian Situation is Now Reassuring.” *WAP* (Sept. 11, 1942).

<sup>153</sup> “We are surprised that the great leaders of India have not been able to come to a common working principle after so many years of sharp dissension. Thus, a whole continent is allowed to drift aimlessly in a perilous political sea.”, in “The Evil Angel of India,” *WAP* (Dec. 12, 1941).

<sup>154</sup> “It gradually become clearer that Gandhi was impelled by a sinister purpose and was himself determined to launch a mass movement of civil disobedience in order to realise his ideal of Congress supremacy in an Independent India” in “Indian Position Since the Cripps Mission Is Reviewed,” *WAP* (Sept. 15, 1942).

con una “rivoluzione.”<sup>155</sup> Nei titoli di pagina la politica di Gandhi era “una pugnalata alla schiena.” Tra le voci di opposizione a Gandhi, il *Pilot* ascoltò quella di Ambedkar: “il leader delle classi depresse ha dichiarato che la disobbedienza civile in questo momento sarebbe un tradimento per l’India e farebbe il gioco del nemico.”<sup>156</sup> Altrove leggiamo di “atti di sabotaggio” e “organizzazione di disordini”, “ostruzionismo e coercizione” – espressioni usate per definire il movimento di Gandhi.<sup>157</sup> Bisogna contestualizzare la scelta narrativa in una fase in cui soldati dell’Africa Occidentale combattevano sul fronte asiatico.<sup>158</sup> Reportage dal fronte mettevano in luce lo scarso supporto da parte degli indiani per quello stesso conflitto in cui i contingenti africani erano impegnati per la difesa della porzione orientale dell’Impero. Leggiamo che “[...] il soldato africano percepisce la totale indifferenza da parte degli abitanti verso lo sforzo bellico [...]. La sua reazione naturale è quella di credere di lottare per proteggere coloro che non desiderano né meritano il suo aiuto.”<sup>159</sup> A differenza di altri periodici dell’Atlantico Nero, il *Pilot* era consapevole delle criticità derivanti dalla preponderanza del partito del Congresso rispetto alle minoranze e della frammentazione del panorama politico nel sub-continente asiatico.

Il registro per descrivere il movimento anticoloniale indiano cambiò sul finire del conflitto, quando gli sviluppi in India portarono il *Pilot* ad abbandonare l’iniziale politica assimilazionista e a scegliere come modelli i due leader del Congresso Nehru e Gandhi.<sup>160</sup> Nel giugno 1944 un editoriale dichiarò:

---

<sup>155</sup> “The non-violence of Congress generated violence. In the ultimate result, Congress movement would lead a revolution and the establishment of a dictatorial form of Government” in “Debate on Indian Situation is Continued” *WAP* (Sept. 19, 1942).

<sup>156</sup> “The leader of the depressed classes declared that civil disobedience at this time would be treachery to India and playing the enemy’s game.” “Congress Civil Disobedience is Described as a Stab in the Back”, *WAP* (Sept. 19, 1942).

<sup>157</sup> “Salvation of India Lies in the Hands of Indian Leaders” *WAP* (Oct. 22, 1942). “Motion to Free Indian Prisoners is Defeated,” *WAP* (February 10, 1944).

<sup>158</sup> “Soldiers from ‘Primitive Africa’” *WAP* (June 10, 1944)

<sup>159</sup> “[...] The African soldier discerns complete indifference on the part of the inhabitants towards the war effort [...] His natural reaction is to believe that he is fighting to protect those who neither desire nor deserve his aid” in “Inside Stuff by Zik: West Africans in India by George Padmore” *WAP* (December 19, 1944).

<sup>160</sup> “[W]e who advocate Nigerian independence must be prepared to suffer worse personal indignities, group hatred, victimization, and even bodily torture and death” in “What We Fought To Save,” *WAP* (August 23, 1947).

“Dopo l’ultima guerra, la promessa all’India dello status di dominio è stata dimenticata da Whitehall e dalla macchina politica tory [...]. Costantemente, i riformisti di poltrona affermavano che il conflitto religioso e il sistema delle caste si sarebbero inaspriti se l’India avesse ottenuto l’autogoverno. Alla luce di questi episodi di diplomazia da parte di pseudo-samaritani, c’è da meravigliarsi se parte dell’opinione pubblica indiana considera l’attuale conflitto come un’opportunità per rimuovere il giogo dell’imperialismo? [...] Dobbiamo incolpare la reazione britannica per qualunque cosa accada all’India. La situazione indiana è la prova del fuoco del colonialismo, fatti simili potrebbero accadere in altre aree dell’Impero se lo status dei coloniali non dovesse subire dei miglioramenti e se la dottrina della Carta Atlantica non sarà applicata nell’immediato.”<sup>161</sup>

L’autogoverno in Nigeria era rivendicato come compensazione per gli sforzi bellici a cui il popolo nigeriano aveva fedelmente contribuito: “Il minimo che la Gran Bretagna può fare in memoria dei nostri caduti, come risarcimento per i nostri mutilati e inabili e in apprezzamento del nostro incondizionato sostegno durante questa guerra è di concederci l’autogoverno subito dopo la cessazione delle ostilità.”<sup>162</sup> Il *Pilot* lodava il ruolo delle truppe dell’Africa Occidentale: “la nostra linea all’interno della struttura dell’Impero fu filo-britannica [...]. Lo spirito [che ha portato al sacrificio] di tutti questi morti è la democrazia, non semplicemente l’autogoverno, per la Nigeria o qualsiasi altra colonia.”<sup>163</sup> Le dichiarazioni del periodico erano in favore delle politiche di Gandhi:

---

<sup>161</sup> “After the last war, India’s promise of Dominion Status was forgotten by Whitehall and the Tory political machine [...]. Constantly, arm-chair reformists stated that religious conflict and the caste system would be increased in India were granted self-government. In view of these episodes of diplomacy on the part of pseudo-samaritans, it is any wonder that sections of the Indian public regard this present conflict as an opportunity to remove the yoke of Imperialism? [...] we must blame British reaction for whatever happens to India. The Indian situation is the acid test of Colonialism, it might happen in other parts of the Empire, unless the status of Colonials is raised and the doctrine of the Altantic Charter put immediately into effect” in “India: Acid Test of Colonialism” *WAP* (June 3, 1944)

<sup>162</sup> “The least Britain can do in memory of our fallen dead, as compensation to our maimed and incapacitated, and in appreciation of our unstinted support during this war, is to grant us self-government immediately after cessation of hostilities” in “The Demand for Self-Government” *WAP* (June 7, 1944).

<sup>163</sup> “Our role within the framework of the Empire has provided to be pro-British [...] The spirit behind these dead was democracy, not merely the motive of self-government for Nigeria, or any other Colony.” In “When Self-Government Will Come” *WAP* (June 14, 1944).

“Quando Mohandas Karmachand Gandhi si rivolse a Lord Irwin, il viceré dell’India, lo definì ‘caro amico’ [...], ma continuò a criticare il governo britannico e aggiunse che non provava odio per nessun singolo inglese. [...] Allo stesso modo, quando chiediamo l’autogoverno e i risarcimenti sociali per questo paese, è al fine di affrettare la realizzazione di un mondo migliore, non solo per i nostri soldati in Birmania, ma anche per l’umanità in generale.”<sup>164</sup>

Con l’Indipendenza dell’India, il *Pilot* si congratulò per il risultato raggiunto, auspicò che la Nigeria seguisse l’esperienza indiana per ottenere il medesimo successo: “Lasciate che i nigeriani di ogni cetto e opinione rispettino questi uomini e donne instancabili [...]. L’India è una lezione per tutti noi. Dal suo esempio, la debolezza della Nigeria dovrebbe imparare qualcosa per renderci forti. [...] India, ecco la tua bandiera; Nigeria, dov’è la tua?”<sup>165</sup>

Dalla fondazione del giornale sino agli anni coincidenti con la nascita di un’India e di un Ghana indipendenti, l’opinione del *West African Pilot* nei confronti di Gandhi era mutata. Mentre i riflettori del *Pilot* erano puntati sugli avvenimenti politici in India, l’orientamento di articoli ed editoriali era diverso. Nel corso degli sviluppi dello stesso movimento anticoloniale le informazioni spaziavano al di là della mera attività politica di Gandhi e consideravano tutte le fazioni che componevano il fronte anticoloniale indiano, dai sikh, ai musulmani, ai *Dalit* rappresentati da Ambedkar. L’attenzione per l’esempio indiano era in ragione del fatto che la Nigeria faceva parte dello stesso Impero e condivideva con l’India gli stessi oppressori. Mentre Gandhi sfidava il Parlamento britannico durante la Seconda guerra mondiale, il *Pilot* preferì una politica lealista. In questa fase cruciale, il quotidiano di Azikiwe si distanziò da Gandhi e pubblicò per lo più ritagli provenienti dalla stampa inglese o statunitense. Sul finire della guerra e con l’inasprimento della lotta anticoloniale indiana, la rivendicazione di un autogoverno per la Nigeria assunse contorni più netti. I progressi in direzione

---

<sup>164</sup> “[W]hen Mohandas Karmachand Ghandi addressed Lord Irwin, the Viceroy of India, as ‘dear friend’ [...] he proceeded to criticize the British rule adding that he had no hatred for any individual Englishman. [...] In the same way, when we demand self-government and social redresses in this country, it is to hasten a better world not only for our warriors in Burma, but also for mankind in general.” in “We Are Not Anti-British” *WAP* (July 13, 1944).

<sup>165</sup> “Let Nigerians of every class and opinion stand in reverence of these tireless men and women [...]. India is lesson to us all. From her weakness Nigeria should learn something to make us strong. [...] India, there is your flag; Nigeria, where is thine?” in “We Salute The Indian Flag!” *WAP* (August 15, 1947).

dell'autogoverno indiano incoraggiarono gli editoriali del *Pilot*, che iniziarono a considerare l'esperienza dell'India guidata da Gandhi un modello da imitare. A partire dagli anni '50, quando Kwame Nkrumah alluse al caso indiano nel lanciare una campagna di proteste in Africa con le stesse rivendicazioni, nel *Pilot* si discusse la possibilità di seguire i passi del leader indiano in una azione politica simile o adattata al contesto nigeriano.

## 1.2. *La letteratura*

L'opera letteraria afroamericana aggiunge all'importante forum culturale e politico dei periodici a stampa un contributo particolarmente produttivo per una analisi del pensiero politico. Sebbene nel considerare le opere di letteratura per una indagine di storia intellettuale Reed e Warren evidenzino un problema di metodo che sfuma i confini tra storia culturale e storia del pensiero politico, Jarret insiste sul valore politico della letteratura "black". Per l'autore la produzione letteraria afroamericana è una componente importante per comprendere la tradizione intellettuale nera e include pamphlet, autobiografie, poesie, racconti e romanzi. La letteratura ha un ruolo importante nel processo politico di (auto)rappresentazione. Il ritratto estetico e la semantizzazione della soggettività nera devono essere calati nei relativi quadri ideologici e contesti di conflittualità e oppressione razziale. La letteratura non opera nello schietto campo dell'azione politica diretta ed esula dalle suddivisioni tassonomiche di Reed e Warren in "politica come rappresentazione" e "politica come azione diretta". Dall'importanza del dominio culturale nel discorso politico Jarret fa derivare la necessità di una distinzione più fluida, dal momento che l'identità politica proviene da un humus culturale e intellettuale. La rappresentazione politicizzata della "razza" è un genere culturale di azione politica nella storia dell'America "black".<sup>166</sup>

Stuart Hall ha riconosciuto l'importanza dell'immaginario nella definizione della soggettività. Collocato nell'intercapedine tra individuale e collettivo, l'immaginario non può essere omogeneo, ma piuttosto un sito di conflittualità: esso è

---

<sup>166</sup> Adolph J. Reed Jr.–Kenneth W. Warren, "Introduction", *Renewing Black Intellectual History: The Ideological and Material Foundations of African American Thought* (Boulder, CO: Paradigm, 2010); Gene Andrew Jarret, *Representing the Race: A New Political History of African American Literature* (New York: New York University Press, 2016).

dunque politicizzato e ha un carattere performativo. Come osserva Appadurai, “l’immaginazione è diventata un campo organizzato di pratiche sociali, [...] una forma di negoziazione tra siti di agency (individui) e campi di possibilità definiti a livello globale [...]”.<sup>167</sup> Al contempo Jarret mette in guardia dall’omogeneizzazione degli obiettivi dei testi letterari. Nel caso della politica “New Negro” degli anni ’20, la letteratura era un veicolo per spiegare o criticare la dimensione razziale: la visione “New Negro” ha dunque trasformato le retoriche ed estetiche della tradizione politica nera. Durante questa fase del discorso politico e culturale nero, Jarret individua nel campo letterario uno scarto dal tema dell’abolizionismo a quello dell’emancipazione razziale. L’arte è discussa nella forma “fine a se stessa” e nel suo impegno per l’interesse della collettività nera. I seriali letterari pubblicati nelle pagine culturali della stampa afroamericana svolgono un ruolo importante per la disseminazione di idee e di una cultura politica.

Nel poscritto del primo volume della trilogia *Black Flame*, Du Bois affronta la questione tra storia e letteratura, storia e finzione, e mette in luce le difficoltà interpretative dell’azione umana, l’ambizione della ricerca di “un’immagine della verità totale” pur imperfetta, in cui è inevitabile che molto sia omesso e distorto. Ciò che egli definisce “l’eterno paradosso della storia” è un problema che affronta mediante il ricorso alla memoria, al biografico e all’immaginazione. Se da un lato queste ultime si dimostrano fragili e opinabili, Du Bois riconosce in esse uno strumento nelle mani di chi cerca di ridisegnare una “versione corretta della verità di un’epoca.” Quando Du Bois auspica che nella sua opera si possa trovare “più storia che finzione, più fatti che supposizioni, molta verità e nessuna falsità”,<sup>168</sup> le sue parole risuonano nelle considerazioni di Gayatri Spivak sull’“effetto del reale”, ossia il rapporto tra storia e letteratura, eventi reali e immaginari, e la questione della rappresentazione del subalterno: “Che la storia si occupi di eventi reali e la letteratura di eventi immaginari – Spivak scrive – può ora essere visto come una differenza di grado piuttosto che di natura.”<sup>169</sup> Analizzando i racconti di Mahasweta Devi, l’autrice afferma che i personaggi sono plausibili e realistici, inseriti in un quadro storico e culturale. Lo stesso si può dire

---

<sup>167</sup> Stuart Hall, *Representation: cultural representations and signifying practice* (London: The Open University, 1997); Arjun Appadurai, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization* (Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, 1996), 31.

<sup>168</sup> Du Bois, *The Ordeal of Mansart* (Millwood, NY Kraus-Thomson, 1957), 315-16.

<sup>169</sup> Spivak, “A Literary Representation of the Subaltern: A Woman’s Text from the Third World,” in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 2006), 332-370.

della trilogia di *Black Flame*. Wiatrowski Phillips dimostra che la distinzione sfumata tra storia e finzione consente all'autore di immaginare molteplici possibilità di cambiamento politico. “Mostrando la storia contestabile,” l'elemento di finzione offre una chiave di lettura critica del passato.<sup>170</sup>

Oltre ai romanzi, ai racconti, alla poesia, alle pagine culturali dei giornali e delle riviste “black”, l'autobiografia è un prodotto letterario di particolare interesse per una analisi politica: la scrittura autobiografica presenta uno scarto variabile tra fatti e finzione. Non trattandosi di una finestra trasparente sulla realtà, essa può assumere una forma di letteratura politica che media esperienze contingenti in una semantizzazione del sé per gli altri.<sup>171</sup> Dunque, osserva Jarret, l'autobiografia può offrire informazioni preziose in virtù delle modalità con cui i narratori/autori del proprio vissuto si autorappresentano e rappresentano la loro arte per gli altri anche come fatto politico. In particolare Jarret si sofferma sulle autobiografie “transnazionali”, vale a dire opere che offrono la prospettiva di una soggettività nera che attraversa mondi. Queste esperienze, trasposte in forma autobiografica, mettono in luce connessioni e scollamenti tra individualità della diaspora africana e trasferiscono la grammatica dell'oppressione razziale (e della sua decostruzione) in diversi contesti.<sup>172</sup>

Già con *The Souls* Du Bois era andato oltre lo schema della scrittura autobiografica afroamericana inaugurata da Frederick Douglass “per scrivere al servizio di un popolo.”<sup>173</sup> Le opere con elementi autobiografici, combinati a elementi di finzione (come nel caso di *Dark Princess*, *The Black Flame* di Du Bois e *Banjo* di McKay) sono più che testimonianze della realtà della società americana post-schiavitù; esse sono anche uno strumento con cui indagare le aporie della modernità. L'autobiografia, quindi, è un processo che coinvolge scrittore e lettori, e in cui è possibile giungere a una “verità intersoggettiva,” fatta di sogni, credenze, aspettative, che comporta il ruolo necessario del lettore per validare l'interpretazione dello

---

<sup>170</sup> Lily Wiatrowski Phillips, “The Black Flame Revisited: Recursion and Return in the Reading of W. E. B. Du Bois’s Trilogy” *CR: The New Centennial Review*, 15, 2, W. E. B. Du Bois and the Question of Another World, II: Or, Another Poetics and Another Writing—Of History and the Future (Fall 2015), 167.

<sup>171</sup> William Andrews, *To Tell a Free Story: The First Century of Afro-American Autobiography, 1760-1865* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 16.

<sup>172</sup> Michelle Ann Stephens, *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914–1962* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

<sup>173</sup> Trudier Harris, “African American Autobiography” in *The Cambridge Companion to Autobiography*, edited by M. Di Battista, E. O. Wittman (New York: Cambridge University Press, 2014), 182.

scrittore.<sup>174</sup> In questo processo Du Bois inserisce la voce politica di una vera e propria critica del razzismo globale. Egli ha ampiamente utilizzato narrazioni (auto)biografiche e di fantasia per fornire ulteriori significati all'analisi delle dinamiche razziali negli Stati Uniti. Ha messo in discussione gli strumenti di ricerca scientifico-sociale di matrice positivista che la sociologia aveva utilizzato, dimostrandone l'inadeguatezza epistemologica. Tali strumenti investigativi erano limitati nella misura in cui consideravano le relazioni sociali organizzate da gerarchie razziste come un'entità a priori, situata al di fuori della sfera sociale. Le stesse esperienze di Du Bois e quelle dei suoi personaggi rappresentano molteplici percorsi che vogliono svelare i cortocircuiti del mondo moderno in cui è radicata l'esperienza afroamericana. Le sue opere si presentano come testimonianze della realtà della società americana nel periodo post-schiavitù e si prefiggono anche di fornire strumenti alternativi per indagare la realtà della supremazia bianca e per scardinarne le basi.<sup>175</sup>

Pertanto, la ricerca epistemologica di Du Bois nasce dalla cognizione della limitatezza e del fallimento dell'indagine scientifica. La difficoltà di affrontare un argomento, il cosiddetto "Negro problem", che è in idiosincrasia con la "modernità" e con i metodi di analisi degli scienziati sociali, rende necessario il ricorso ad altri strumenti. Narrativa e auto-narrativa, quindi, diventano una lente con cui interpretare e indagare la realtà. Lo scienziato sociale abbandona i suoi strumenti di analisi e immerge lo sguardo nella profonda materialità dell'esperienza, che implica necessariamente una visione personale, parziale e frammentaria, da cui Du Bois ci mette in guardia. La necessità di scavare nell'esperienza personale per trovare risposte emerge all'inizio di *The Souls*. Nel "Forethought", infatti, Du Bois scrive: "Qui giacciono sepolte molte cose che, lette con pazienza, possono mostrare lo strano significato di essere neri agli albori del Novecento." Il punto di vicinanza alla realtà emerge allora tra i margini di "possibilità" ("se letta con pazienza può mostrare") e di "inevitabile indefinitezza." La dichiarazione di autorità è ridimensionata nella misura di un "libriccino." Il lettore è guidato in un processo epistemico per cercare "le briciole di

---

<sup>174</sup> Sidonie Smith-Julia Watson, *Life writing in the long run: a Smith & Watson autobiography studies reader* (Michigan: University of Michigan, 2016), 17.

<sup>175</sup> Amir Jaima, "Historical Fiction as Sociological Interpretation and Philosophy: on the Two Methodological Registers of W.E.B. Du Bois' The Black Flame" *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53, 4 (Fall 2017): 584-600.

verità qui celate.”<sup>176</sup> La narrazione di vite e vissuti svela una declinazione particolare della significatività del reale e apre la possibilità di accostarsi alla “verità.” In queste interpretazioni è interessante osservare dove e come Gandhi acquisisce significato.

### 1.2.1. *Dark Princess* e *Black Flame*

Du Bois inserisce l'India e Gandhi sullo sfondo di *Dark Princess* e nell'ultimo romanzo della trilogia *Black Flame*. Altre versioni letterarie del “mahatma” possono essere rintracciate negli articoli che Du Bois scrisse per *The Crisis*, che presentano uno schema simile ad altre opere di finzione come *On the Coming of Job*<sup>177</sup> e *Jesus Christ in Georgia*<sup>178</sup>. Queste rappresentazioni offrono una interpretazione della prospettiva globale dell'autore. In *Dark Princess* Gandhi è una comparsa nello scenario di una solidarietà transnazionale simboleggiata dai due protagonisti, il “decimo con talento” appartenente all'élite intellettuale afroamericana, Matthew Towns, che incontra la principessa di alta casta indù, Kautilya.<sup>179</sup> Editto nel 1928, negli stessi anni dell'Harlem Renaissance, il romanzo passò quasi inosservato dal movimento artistico.<sup>180</sup> Da Bill Mullen definito il “miglior romanzo” di Du Bois, un “Bollywood-style Bildungsroman” per Homhi Bahbha e uno stilizzato Shakespeare intriso di stereotipi orientalisti per Spivak, *Dark Princess. A Romance* è certamente un'opera insolita.<sup>181</sup> Nella sezione conclusiva del romanzo, Kautilya racconta a Towns la propria storia, intrecciata con il movimento anticoloniale indiano. Con le parole della principessa, Du Bois descrive la situazione economica e politica dell'India durante la lotta per l'indipendenza:

---

<sup>176</sup> Scrive: “I pray you, then, receive my little book in all charity, studying my words with me, forgiving mistake and foible for sake of the faith and passion that is in me, and seeking the grain of truth hidden there. I have sought here to sketch, in vague, uncertain outline, the spiritual world in which ten thousand thousand Americans live and strive.” Du Bois, *The Souls of Black Folk* (Chicago: A. C. McClurg & Co., 1903), 13.

<sup>177</sup> Vd. Capitolo 3 di *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*

<sup>178</sup> Du Bois, *Darkwater. Voices from Within the Veil* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1920).

<sup>179</sup> Bill V. Mullen-Cathryn Watson (eds) *W.E.B. Du Bois on Asia: Crossing the World Color Line* (Jackson: University Press of Mississippi, 2005).

<sup>180</sup> L'opera ha ricevuto un parziale riconoscimento da parte dell'Harlem Renaissance. In una recensione (ovviamente) favorevole al romanzo comparsa su *The Crisis*, Allison Davis affermava: “Courage and the discipline of sorrow must be equally effective in moulding the new Negro [...]. We should be unified by this common tragedy. It is this last note which makes *Dark Princess* a sane and balanced work.” Allison Davis, “Dark Princess,” *The Crisis* 35 (October, 1928), 339.

<sup>181</sup> Bhabha, “Introduction” in *Du Bois, Dark Princess, op.cit.*, xxv.

“Nuove merci inglesi a buon mercato si stavano diffondendo e i telai e le mani dei lavoratori indigeni erano inattive [...]. Vidi l’India con occhi nuovi, sbigottiti. Vidi l’umiliazione, il rancore della gente, la fame e la povertà [...], la tirannia e l’ignoranza del dominio assoluto dei miei padri. [...] Le mie mani erano legate dal potere degli inglesi, che vendevano i loro beni e cacciavano i nostri artigiani dai mercati. Invano mi associavi al Mahatma Gandhi, invano cercai di forzare il boicottaggio sulla mia terra. La mia gente era troppo povera e ignorante.”<sup>182</sup>

Nell’opera di Du Bois Gandhi è uno dei tanti attori del movimento, i cui metodi nonviolenti sembrano far procedere l’India lentamente verso l’indipendenza. L’autore ricorre all’espedito narrativo dell’incontro tra un afroamericano e una principessa indiana per mettere i due mondi in dialogo e rappresentare la lotta globale contro la supremazia bianca.

La trilogia *The Black Flame* è un altro lavoro interessante per un esame del significato di Gandhi nel confronto tra vissuto e finzione di Du Bois. I tre romanzi, *The Ordeal of Mansart* (1957), *Mansart Builds a School* (1959) e *Worlds of Color* (1961), furono l’ultimo lavoro di un intellettuale sulla storia (personale e collettiva) afroamericana.<sup>183</sup> Nonostante la trilogia fosse stata inizialmente oscurata da altri lavori dell’autore, recenti studiosi ne hanno riconosciuto la rilevanza. Con la sua traboccante narrativa di quasi mille pagine, *The Black Flame* offre un’eccezionale lente di analisi per avvicinarsi al concetto di razza. I lettori contemporanei generalmente hanno criticato l’opera per la sua ripetitività, il cambio di registro e i personaggi, che avrebbero reso la narrazione incoerente e artificiale. Tuttavia, queste valutazioni non apprezzano la dettagliata ricostruzione storica fornita dall’autore, così come il fatto che ripetitività e artificiosità possono essere interpretate attraverso i loro significati allegorici. Wiatrowski Phillips afferma che la ricorsività di *Black Flame* crea un particolare effetto di “déjà vu”. In particolare, ciò è prodotto dagli alter ego di Du Bois, come l’editore di

---

<sup>182</sup> “New cheap English goods were pouring in, and the looms and hands of the native workers were idle. [...] I looked on India with new and frightened eyes. I saw degradation in the cringing of the people, starvation and poverty [...] tyranny and ignorance in the absolute rule of my fathers. [...] In vain I joined Mahatma Gandhi and tried to force the boycott over my land. My people were too poor and ignorant. Yet slowly we advanced and there came to us visitors from Egypt, Japan, China, and at last from Russia [...]” Du Bois, *Dark Princess*, *op cit.*, 176-8.

<sup>183</sup> Du Bois, *The Ordeal of Mansart* (Millwood, N.Y.: Kraus-Thomson, 1957); Id., *Mansart Builds a School* (Millwood, N.Y.: Kraus-Thomson, 1959); Id., *Worlds of Color*, (New York: Mainstream Publisher, 1961).

*The Crisis* (James) e l'insegnante Jean Du Bignon. Il loro ruolo nello schema narrativo ci mostra in che modo l'autore ricorra alla propria esperienza e al proprio vissuto come chiave di lettura della storia.<sup>184</sup> Mansart è il dubbioso e riflessivo protagonista, un profilo dilemmatico che si fa strada nell'America black del periodo post-ricostruzione. Nel dialogo con i suoi figli emerge il problema di una reazione violenta per fermare i linciaggi e la brutalità della folla: “Quindi, non possiamo combattere e non possiamo arrenderci. Dunque cosa possiamo fare?” ‘Abbassare il capo e accettare lo stato delle cose’ disse Douglass. ‘No’ rispose Manuel, ‘mai così. Ma in qualche modo, da qualche parte ci deve essere una via tra Sbagliato e Giusto che non ricorra a ciò che è Sbagliato come mezzo per un fine. Ci deve essere una soluzione, o la vita è morte.’”<sup>185</sup> La violenza è l'aspetto ricorsivo principale, che emerge in un movimento circolare in cui i personaggi sono intrappolati. Figure profetiche annunciano l'approssimarsi di episodi di violenza in arrivo (sommosse, linciaggi o guerre), e immaginano possibili vie d'uscita, ma rimangono inascoltati. Du Bois sceglie figure peculiari o eccezionali, incluso Gandhi, perché offrono la possibilità di materializzare epifanie di “verità e non falsità” – nelle parole di Du Bois. Nel corso della narrazione questi personaggi sono creduti in preda alla follia perché sono i pochi in grado di pronunciare la verità. Nelle loro profezie usano argomentazioni illogiche, paradossi, tautologie e antinomie. Si pensi, ad esempio, all'inversione della dinamica degli eventi da parte dell'anziana signora nella bizzarra interpretazione causa-effetto della rivolta di Atlanta del 1906,<sup>186</sup> o alla fantasmagoria dei trattati di Versailles del veterano della Prima guerra mondiale, che dipinge i leader europei come streghe e la Pace come un “orrendo calderone” che avrebbe inevitabilmente portato a una “guerra mondiale della linea del colore”.<sup>187</sup> E ancora, un vecchio pazzo e Gandhi che profetizzano un “giorno del giudizio” prima

---

<sup>184</sup> Phillips, “The Black Flame Revisited,” *op. cit.*

<sup>185</sup> Du Bois, *The Ordeal of Mansart*, *op. cit.*, 312-3.

<sup>186</sup> Ad esempio, nel romanzo la profezia di un'anziana donna dice: “the earthquake did not cause the riot – it was the other way around. The riot brought the earthquake and fire in San Francisco [...] ‘But the riot was five months later!’ ‘What difference? Time is but habit of thought. Reason is more than Time, and Deed embodies Reason,” Du Bois, *The Ordeal of Mansart*, 250. Sul riot di Atlanta del 1906, si veda Du Bois, “The Tragedy of Atlanta: From the Point of View of the Negroes,” *World Today*, 11 (November 1906), 1173-5. In quell'occasione, pur aborrendo il ricorso alla violenza, Du Bois imbracciò un fucile per difendere la sua famiglia. Si veda Du Bois, *The Autobiography of W.E.B. Du Bois: A soliloquy on viewing my life from the last decade of its first century* (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 286. Si veda anche Capeci-Source, “Reckoning with Violence: W.E.B. Du Bois and the 1906 Atlanta Race Riot,” *The Journal of Southern History*, 62, 4 (1996): 727-766.

<sup>187</sup> Du Bois, *Mansart Builds a School*, *op. cit.*, 290.

dell'inizio rispettivamente della Prima e della Seconda guerra mondiale.<sup>188</sup> In particolare, il personaggio dai tratti gandhiani che compare nel terzo romanzo, *Worlds of Color*, è un espediente narrativo per una critica della supremazia bianca e per sottolineare l'importanza di una solidarietà dei “mondi di colore.” La scelta narrativa di non rivelare il nome e di lasciare la figura in penombra consente a Du Bois di attribuirgli un'aura di mistero. L'uomo misterioso sciorina una serie di profezie: l'indipendenza dell'India, la liberazione dell'Africa, lo scoppio della Seconda guerra mondiale. Infine, invoca la “non-resistenza” – termine spesso attribuito a Gandhi per spiegare la sua strategia di lotta: “dovrebbe essere nostro dovere cercare la pace attraverso la non-resistenza. Questa è la nostra unica strada.”<sup>189</sup> Successivamente Mansart specula sull'identità del personaggio:

“Noi non conosciamo i veri nomi di nessuno di loro e certamente non di quell'uomo straordinario che ha presieduto [il congresso] e le cui profezie sembrano assurde. Penso di averlo riconosciuto, anche se potrei sbagliarmi. O è il Mahatma Gandhi, o molto simile a lui fisicamente e spiritualmente.’ ‘Gandhi? Non può essere. Non ha mai visitato gli Stati Uniti.’ ‘No, una volta, quando era in Inghilterra – alcuni anni fa – aveva programmato di farlo, ma i suoi amici americani, come John Haynes Holmes, lo scongiurarono. Dissero che un ometto bruno e brutto, vestito con un perizoma, che aveva fraternizzato con i neri africani, sarebbe stato insultato e disprezzato negli Stati Uniti. Per tale ragione, rinunciò all'idea. Ma è possibile che oggi sia rimasto in incognito per il semplice motivo che le persone di colore non fanno ‘notizia’ a New York e i visitatori di colore attirano poca pubblicità.’ ‘Straordinario, se vero. Ma sicuramente i disastri che predice non possono accadere. Non credo che entreremo in questa guerra mondiale.’”<sup>190</sup>

L'ultima monumentale opera narrativa di Du Bois corona il suo impegno internazionale per una critica dell'imperialismo e contro la minaccia di una guerra atomica.<sup>191</sup> Con la licenza della finzione letteraria, egli porta personaggi reali e inventati

---

<sup>188</sup> Per esempio leggiamo: “War is Murder and murderers murder, until all is done and there is Peace and Nothing [...] Ends fighting ends; War ending War; Good to stop Evil; Evil to birth God,” Du Bois, *Mansart Builds a School*, 31. Si veda inoltre Du Bois, *Worlds of Color*, *op. cit.*

<sup>189</sup> Du Bois, *Worlds of Color*, *op. cit.*, 165.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>191</sup> Sul pacifismo di Du Bois, si veda Herbert Aptheker, “Peace Profile: W.E.B. Du Bois (1868-1963),” *Peace Review*, 6, 4 (1994): 507-508, riedito in *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*, ed. Sandi Cooper

attraverso i confini geografici e della razza. In tal modo, il linciaggio e l'oppressione razziale negli Stati Uniti sono intrecciati con la linea del colore globale connessa all'oppressione e allo sfruttamento dei popoli nelle colonie.

### 1.2.2. Banjo

In *Banjo* di Claude McKay il protagonista Ray è un afroamericano che ricerca le proprie radici nel passato e nella cultura africana. Deluso dagli sforzi della borghesia intellettuale nella lotta contro il razzismo, Ray si allontana dagli Stati Uniti e si reca in Francia. Qui frequenta gli ambienti degradati del porto di Marsiglia, dove incontra personalità afro-diasporiche, marinai e portuali africani. In un dialogo con un giovane studente mulatto proveniente dai Caraibi, Ray nomina Gandhi tra i nuovi modelli da seguire contro l'establishment intellettuale nero.

“Se tu fossi sincero nel tuo animo riguardo al progresso razziale, ti rivolgeresti, ad esempio, a bianchi di un tipo diverso. Studieresti il movimento culturale e sociale irlandese. Volgeresti le spalle a tutti questi noiosi e intelligenti romanzi europei e apprenderesti dai contadini russi, dalla storia e dalla lotta della loro vita umile, paziente e dura, e dai grandi romanzieri russi che l'hanno descritta fino al tempo della rivoluzione russa. Impareresti tutto quello che puoi su Ghandi [*sic*] e su cosa sta facendo per le masse dell'India. Saresti interessato ai dialetti nativi dell'Africa e, anche se non li capiresti, mostreresti umiltà al cospetto della loro semplice bellezza, anziché disprezzarli.”<sup>192</sup>

Nato in Giamaica nel 1889, Claude McKay pubblicò le sue prime raccolte *Songs of Jamaica* e *Constab Ballads* nel 1912. Successivamente si trasferì negli Stati Uniti per proseguire gli studi dapprima a Tuskegee e poi al Kansas State College. Svolsse lavori umili e nel 1919 pubblicò per *The Liberator* la poesia “If We Must Die,” che rappresentava le violenze della Red Summer. Con Cyril Briggs, Richard B. Moore e

---

(Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985); Manning Marable “Peace and Black Liberation: The Contributions of W.E.B. Du Bois,” *Science & Society*, 47, 4 (Winter, 1983/1984): 385-405; Vincent J. Intondi, *African Americans Against the Bomb: Nuclear Weapons, Colonialism, and the Black Freedom Movement* (Stanford University Press, 2015), e Charisse Burden-Stelly, “In Battle for Peace During ‘Scoundrel Time’ W. E. B. Du Bois and United States Repression of Radical Black Peace Activism,” *Du Bois Review*, 16, 2 (2019): 555–574.

<sup>192</sup> Claude McKay, *Banjo*, *op. cit.*, 173.

Wilfred Domingo, fondò l'African Blood Brotherhood di orientamento socialista. Poco dopo si trasferì a Londra, dove frequentò ambienti di sinistra e dove conobbe Shapurji Saklatvala. Nel 1922 si recò in Russia e al congresso dell'Internazionale parlò della discriminazione razziale negli Stati Uniti. Nel 1928 uscì il suo primo romanzo, *Home to Harlem*, seguito da *Banjo* nel 1929.<sup>193</sup> Durante il periodo "francese" McKay frequentò il circolo di scrittori e letterati raccolto attorno alle sorelle Nardal. Paulette rese note le poesie di McKay e di Langston Hughes al pubblico afro-francese tramite la *Revue Du Monde Noir*. Léopold Sédar Senghor, che doveva avere incontrato McKay in occasione di uno di questi ricevimenti, affermò che il poeta giamaicano sarebbe stato il reale inventore della negritudine.<sup>194</sup>

Come *Dark Princess*, il romanzo di McKay cerca di immaginare la soggettività nera in un contesto globale. Nelle due opere si affronta il dibattito socialista e panafricanista, ed entrambe sottolineano l'importanza della solidarietà del mondo "di colore". In questo dialogo l'estetica politica del protagonista spazia dal nazionalismo irlandese e indiano, alla rivoluzione russa, alla cultura e lingua africana. Come osserva Kesteloot, il movimento nazionalista indiano aveva influenzato largamente l'immaginario degli scrittori in ambito francofono.<sup>195</sup> Pur trattandosi di un semplice accenno a Gandhi, esso costituisce una delle coordinate del pensiero del protagonista che ricerca una soluzione al fallimentare approccio della borghesia intellettuale nera. Il movimento anticoloniale indiano avrebbe potuto ispirare una nuova soggettività fondata sull'orgoglio razziale e le comuni aspirazioni di libertà.

### 1.2.3. La poesia di Langston Hughes e Countee Cullen

Possiamo rintracciare l'Asia, l'India e Gandhi in alcune opere di Langston Hughes. Nato nel 1901 a Joplin, nel Missouri, egli fu uno dei principali e più noti fautori dell'Harlem Renaissance.<sup>196</sup> Hughes, che si era laureato alla Lincoln University,

---

<sup>193</sup> Claude McKay, "Report on the Negro Question" *International Press Correspondence*, 3 (1923): 16-7; sull'impegno politico di McKay, si veda Wayne F. Cooper, *Claude McKay. Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance* (New York: Schocken 1987) e Kate A. Baldwin, *Beyond the Color Line and the Iron Curtain: Reading Encounters Between Black and Red, 1922-1963* (Durham: Duke University Press, 2002).

<sup>194</sup> Jean Khalfa, "Naissance de la Négritude", *Les Temps Modernes*, 656, 5 (2009), 38-63.

<sup>195</sup> Lilyan Kesteloot, *Black Writers in French. A Literary History of Negritude* (Philadelphia: Temple University Press, 1974).

<sup>196</sup> Arnold Rampersad, *The life of Langston Hughes* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Id., "Langston Hughes and His Critics on The Left" *The Langston Hughes Review*, 5, 2 (Fall 1986): 34-40; James Fountain,

viaggiò in Europa, nei Caraibi, in Unione Sovietica. Sostenitore del partito repubblicano spagnolo durante la guerra civile, nel 1937 fu corrispondente del *Baltimore Afro-American* in Spagna.<sup>197</sup> Si recò anche in Cina, Giappone e Corea.<sup>198</sup>

In “Merry Christmas” il poeta condanna l’Inghilterra che tiene Gandhi in carcere.<sup>199</sup> Nella poesia “Scottsboro”, dedicata agli “otto ragazzi neri” imprigionati per “una bugia bianca”, la voce poetante accompagna i giovani ingiustamente accusati dello stupro di due donne bianche in una “marcia lungo la strada del Tempo” al ritmo di “tamburi immortali” con i “piedi immortali” di “Cristo,” “John Brown,” “Mosè”, “Giovanna D’Arco”, il ribelle haitiano Jean-Jacques “Dessalines”, “Nat Turner” e altri “Combattenti per la libertà”, “Lenin con la bandiera rosso sangue,” il rivoluzionario nicaraguense Augusto César “Sandino” e “Gandhi.”<sup>200</sup>

Nel 1931 uscì il componimento “Call to Creation” nel periodico *New Masses*. Hughes interpella i “creatori di bellezza” e li esorta a “collaborare [...] con i creatori del nuovo mondo.” Egli invita a spostare le loro attenzioni dalle velleità estetiche e artistiche su quanto accadeva in Asia, (“Ascoltate!” “Sentite il rombo dell’Oriente”), e fa eco alle campagne di *bartal* del movimento anticoloniale indiano, alle guerre civili in Cina e al colonialismo in Africa (“In India con le braccia conserte, / In Cina con le pistole, / In Africa con un sorriso amaro.”)<sup>201</sup> Il poeta saluta questi movimenti rivoluzionari – “questo è meglio del respiro vivo/ Liberi! Essere liberi!” – e invita gli artisti a “collaborare per un po’ con chi rompe gli schemi! Unitevi in marcia con i

---

“The notion of crusade in British and American literary responses to the Spanish Civil War” *Journal of Transatlantic Studies*, 7, 2 (June 2009): 133–147.

<sup>197</sup> Juan Ignacio Guijarro González, “I looked upon the Nile” – and the Ebro: Reconstructing the History of Langston Hughes’s Translations in Spain (1930-1975), *The Langston Hughes Review*, 27, 2 (2021): 144-145.

<sup>198</sup> Selina Lai-Henderson, “Color around the Globe: Langston Hughes and Black Internationalism in China,” *MELUS*, 45, 2 (2020): 88-107.

<sup>199</sup> Langston Hughes, “Merry Christmas,” *New Masses* (December, 1930), 4.

<sup>200</sup> Hughes, “Scottsboro,” *Opportunity* (December, 1931), 379, successivamente pubblicato in *Scottsboro Limited* (New York: Golden Stair Press, 1932). “8 black boys and one white lie.” “Is it much to die when immortal feet/ March with you down Time’s street, / when beyond steel bars sound the deathless drums/ Like a mighty heart-beat as They come? / Who comes? / Christ, / Who fought alone. / John Brown. / That mad mob / That tore the Bastille down/ Stone by stone. / Moses. / Jeanne d’Arc. / Dessalines. / Fighters for the free/ Lenin with the flag blood red./ (Not dead! Not dead! / None of those is dead! / Gandhi. / Sandino. / Evangelista too, / To walk with you. / 8 BLACK BOYS IN A SOUTHERN JAIL. / WORLD TURN PALE!”

<sup>201</sup> Sull’*bartal* si rimanda al capitolo 4 di questa tesi.

creatori del nuovo mondo!”<sup>202</sup>. In queste poesie Gandhi rientra nella schiera delle figure storiche viventi che popolano l’immaginario ribelle del poeta.

Nel 1932 Hughes, attratto dal comunismo, si recò in Unione Sovietica. Durante la sua permanenza, pubblicò “Goodbye Christ”, con cui prese congedo dalla religione e “consacrò” l’apertura della sua parentesi ostentatamente comunista: “Ascolta, Cristo, / Hai fatto ciò che è giusto nel tuo giorno, lo riconosco – / Ma quel giorno ora se n’è andato. / Ti hanno persino inventato una bella storia / chiamata Bibbia – / ma ora è morta.” Il cantore di Harlem saluta l’arrivo di un “nuovo sconosciuto”: “Addio, / Gesù Cristo Signore Dio Jehovah, / ora vattene lontano da qui. / Fai strada a un nuovo sconosciuto senza alcuna religione – / uno sconosciuto reale, di nome / Marx Comunista Lenin Contadino Stalin Lavoratore ME / – ho detto ME!” ed esorta “il Signore” a sgomberare la strada da figure che sono “da intralcio”, alcune delle quali un punto di riferimento per l’America “black” come il predicatore afroamericano George Wilson Becton. Anche “Saint Ghandi” è bersaglio della caustica preghiera di addio di Hughes. Il leader indiano è di ostacolo all’avanzare di un internazionalismo comunista: “Vattene ora, / Stai intralciando le cose, Signore. / E per favore, prenditi Santo Ghandi [*sic*] con te quando te ne vai, / E Santo Papa Pio, / E Santa Aimée McPherson / e il grande Santo nero Becton/ del Nichelino Consacrato.”<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Hughes, “Call to Creation,” *New Masses* (Febr. 1931), 4. “Listen!” “Hear the rumble in the East.” “In India with folded arms, / In China with the guns, / in Africa with bitter smile.” “For this is better than living breath:/ Free! To be Free!” “Futile beauty-makers – / Work for awhile with the pattern-breakers! / Come for a march with the new-world-makers.” Du Bois, “Criteria of Negro Art” *The Crisis* (June 1926).

<sup>203</sup> Hughes, “Goodbye Christ” *Negro Worker* (Nov.-Dec. 1932), 32. “Listen, Christ, / You did alright in your day, I reckon – / but that day’s gone now. / They ghosted you up a swell story, too, / Called it Bible – / But it’s dead now.” “Goodbye, / Christ Jesus Lord God Jehova, / Beat it on away from here now. / Make way for a new guy with no religion at all – / A real guy named / Marx Communist Lenin Peasant Stalin Worker ME – / Go ahead now, / You’re getting in the way of things, Lord. / And, please take Saint Ghandi with you when you go, / And Saint Pope Pius, / And Saint Aimee McPherson, / And big black Saint Becton/ Of the Consecrated Dime.” George Wilson Becton, noto come “l’evangelista danzante,” lanciava le sue popolari prediche dalla Salem Methodist Episcopal Church di Harlem, dove si era trasferito dal 1925. Becton aveva fondato il World’s Gospel Feast Party, una congregazione cui aderivano essenzialmente operai e lavoratori. Ogni membro della congrega doveva porre dieci cent in una busta ogni giorno. Ogni domenica Becton raccoglieva le buste, contenenti 70 centesimi, che erano poi consacrate dal predicatore in occasione della funzione religiosa. Vd. “Becton, George Wilson,” in *Encyclopedia of the Harlem Renaissance*, ed. Cary D. Witz-Paul Finkelman (New York: Routledge, 2004), 110-1. Aimee McPherson intraprese un viaggio in India e incontrò Gandhi nel 1935. In quell’occasione Gandhi le donò un sari che aveva realizzato con il filo del suo arcolaiio. McPherson

Negli anni a seguire Hughes abbandonò il tono espressamente comunista. Con l'intensificarsi della lotta anticoloniale indiana e il ruolo sempre maggiore che la stampa internazionale attribuì a Gandhi, anche il registro riservatogli da Hughes cambia. In "Wealth" egli celebra il trittico composto da Gesù Cristo, Gandhi e San Francesco – e festeggia la "ricchezza" immateriale della "bontà [che] diventa grandezza", le "aureole di gentilezza / brillano più luminose / delle corone dorate," "e più luminose / dei ricchi diamanti / le scintille / della semplice rugiada / d'amore." Così il poeta, con un'inversione di rotta rispetto ai componimenti riconducibili al suo periodo "rosso", riscatta il Gandhi di "Goodbye Christ", e scrive: "Da Cristo a Ghandi [sic] / Ecco la verità – / San Francesco di Assisi / La conferma."<sup>204</sup>

Nei primi anni '40, durante il Quit India movement lanciato dalla leadership del Congresso indiano, la poesia di Hughes e di Countee Cullen magnificò la lotta di Gandhi: nel 1942 Cullen, che con Hughes e McKay era un pilastro del Rinascimento di Harlem, scrisse il sonetto "Karengé ya Marengé" per celebrare le aspirazioni di libertà dell'India di Gandhi confrontandole con i valori della democrazia americana.<sup>205</sup> Nel 1943 Hughes dedicò "Ghandi [sic] is Fasting" al leader indiano impegnato in uno sciopero della fame. Il poeta fa "tremare" la "Potente Inghilterra" il cui Impero rischia di "vacillare" o persino "infrangersi del tutto" al cospetto di Gandhi.<sup>206</sup> Attraverso il prisma dei loro componimenti Hughes e Cullen mostravano le lotte degli afroamericani. In queste poesie Gandhi non era soltanto una figura storica e un uomo politico, ma una metonimia di tutto ciò che era di ostacolo alla rivoluzione, oppure una personificazione della lotta per la libertà.

---

spiega le ragioni del viaggio in un articolo per *The Straits Times*: "for the purpose of studying the women's movement in connection with the campaign for independence [...] for getting in on the ground floor of the ideas of Indian women in regard to emancipation. [...] It may be that I may thus help Indian women spiritually." "Aimee McPherson in Singapore. To Visit India. Engaged on a 'Tour of Recuperation.'" *The Straits Times* (March 2, 1931), 11.

<sup>204</sup> "From Christ to Ghandi / Appears this truth – / St. Francis of Assisi / Proves it too." Hughes, "Wealth," *Public Opinion* (October 9, 1948), 9.

<sup>205</sup> Cullen si ispirava ai modelli poetici europei e rifiutò di essere identificato esclusivamente come poeta afroamericano. Si veda Nathan Huggins, *Harlem Renaissance* (New York: Oxford University Press, 2007); Blanche E Ferguson, *Countee Cullen and the Negro renaissance* (New York: Dodd, Mead, 1966); Jeremy Braddock, "The Poetics of Conjecture: Countee Cullen's Subversive Exemplarity" *Callaloo*, 25, 4 (Autumn, 2002): 1250-1271.

<sup>206</sup> "Mighty Britain, tremble! / Let your empire's standard sway / Lest it break entirely – Mr. Ghandhi fasts today." Hughes, "Ghandhi is fasting," *Baltimore Afro-American* (February 20, 1943), 9.

### 1.3. *Immaginari*

#### 1.3.1. Mistico, martire, messia

Gli scritti di Romain Rolland influenzarono in larga misura lo sguardo dei contemporanei su Gandhi. Premio Nobel per “Jean-Christophe”, Rolland sviluppò il proprio impegno politico dopo la Grande guerra. In *Quinze ans de combat* affermò: “La grande influenza che ha dominato la mia mente in quegli anni è stata quella di Gandhi.”<sup>207</sup> Dopo l’esperienza bellica si avvicinò a un ideale “internazionalista” e, allo stesso tempo, studiò l’India e lesse autori e riformatori religiosi indiani, come Ramakrishna, Swami Vivekananda e Rabindranath Tagore. Nella *Vie de Tolstoï*, scrisse: “[...] da Tolstoï è sorto un albero di Jesse. La sua parola si è avverata. A San Giovanni, il precursore di Iasnaïa Poliana successe al Messia dell’India, che aveva consacrato: il Mahatma Gandhi.”<sup>208</sup> Rolland entrò in contatto con intellettuali indiani, come il musicista Dilip Kumar Roy e Tagore, che incontrò a Parigi nel 1921. La sua visione dell’India e di Gandhi era orientalista: “Perché – scriveva – è l’essenza stessa della razza. [...] E la sua non-resistenza, che è la forza secolare contro la quale tutte le invasioni sono state schiacciate, è stata appena eretta da Gandhi come principio di azione consapevole.”<sup>209</sup> Rolland lesse una raccolta di articoli di *Young India*, ma rifiutò di scrivere la prefazione dell’edizione francese: “[Gandhi] non è un internazionalista (come me), ma un nazionalista idealista [...]”<sup>210</sup> In seguito scelse comunque di introdurre gli scritti del leader indiano, che presentò come una figura religiosa: “Gandhi decide di raccontare all’India il suo Vangelo, la parola dell’azione religiosa, che apre al

---

<sup>207</sup> “La grande influence qui domine, dans ces années mon esprit, a été celle de Gandhi.” Cit. Romain Rolland, *Quinze ans de combat* (Rieder: Paris, 1935), xxxiv.

<sup>208</sup> “[...] de Tolstoï a surgi un arbre de Jessé. Sa parole s’est faite acte. Au Saint-Jean, le précurseur de Iasnaïa Poliana a succédé le Messie de l’Inde qui il avait consacré : Mahatma Gandhi.” Cit. Rolland, *Vie de Tolstoï* (Albin Michel: Paris, 1911), 185.

<sup>209</sup> “Car c’est l’essence même de la race. [...] Et sa non-résistance, qui est la force séculaire contre laquelle se sont brisées toutes les invasions, vient d’être érigée en principe d’action consciente par Gandhi.” Cit. Rolland, *Inde, Journal*, avril 1921 (Albin Michel: Paris, 1960), 20.

<sup>210</sup> “[Gandhi] est moins un internationaliste (comme je suis) qu’un nationaliste idéaliste [...]” Cit. Rolland, *Inde, Journal*, août 1922, 34.

suo popolo la via sanguinosa e gloriosa, il satyagraha.”<sup>211</sup> Nel gennaio del 1923 scrisse *Mahatma Gandhi*, un saggio biografico inizialmente pubblicato nella rivista *Europe* e nel 1924 in volume.<sup>212</sup> L’opera ebbe ampia diffusione, fu tradotta in inglese, distribuita negli Stati Uniti e pubblicata in *Young India*. Da un lato, si osservò che grazie a Rolland era stato possibile comprendere la dimensione spirituale di Gandhi, non resa sufficientemente nota dalla stampa. Dall’altro, le critiche commentarono che Rolland, “internazionalista in Francia,” era diventato di colpo nazionalista per l’India.<sup>213</sup> Il sindacalista indiano e futuro fondatore della Communist League of India, Soumyendranath Tagore, notò che l’opera di Rolland aveva romanzato la vita di Gandhi, aveva reso le sue idee popolari tra la classe media liberale e lo aveva trasformato in uno strumento reazionario nelle mani delle classi dirigenti europee.<sup>214</sup> In effetti Rolland sottolineò gli aspetti religiosi della politica di Gandhi e il suo sguardo orientalista lo rappresentò come una figura messianica. Ciò oscurò il lato disobbediente e offensivo del movimento anticoloniale indiano e, allo stesso tempo, mise in ombra le varie fazioni che articolavano il panorama politico indiano durante la lotta anticoloniale. Il Gandhi di Rolland era un leader morale, meno sovversivo e meno rivoluzionario. La sua figura era presentata in una forma per lo più mistificata, che condizionò le successive interpretazioni della politica gandhiana. L’autore influenzò futuri seguaci di Gandhi, come Madeleine Slade (nota come Mira Behn) e Lanza del Vasto, che ampliarono questo tipo di lettura a scapito di altre analisi che riconoscevano potenzialità e limiti della politica di Gandhi, il quale era soltanto una delle personalità indiane impegnate contro il colonialismo britannico. Solo a partire dagli anni ’30 Rolland riconobbe il tentativo fallito di conciliare la “filosofia” di Gandhi con il pensiero rivoluzionario. Negli anni dell’ascesa dei fascismi in Europa, egli avrebbe scritto che le circostanze rendevano impossibile “praticare la dottrina di Gandhi.”<sup>215</sup>

---

<sup>211</sup> “Gandhi se décide de dire à l’Inde son Evangile, la parole d’action religieuse, qui ouvre à son peuple la voie sanglante et glorieuse, le satyâgraha.” Cit. Rolland, “preface”, in M.K. Gandhi, *La Jeune Inde* (Paris: Stock, 1948), viii.

<sup>212</sup> Rolland, *Mahatma Gandhi* (Paris: Stock, 1924).

<sup>213</sup> Si veda ad esempio la critica di Paul Sorday, pubblicata per *Le Temps* (13 mars 1924).

<sup>214</sup> Soumyendranath Tagore, *Gandhi* (Gallimard: Paris, 1934), 11.

<sup>215</sup> “Nous ne pouvons en ces circonstances, préconiser et pratiquer la doctrine de Gandhi, quel que soit notre respect pour elle.” Cit. Rolland, Lettre à Gandhi (8 nov. 1934), *Inde, Journal, op. cit.*, 510.

Negli anni '20 l'interpretazione di Rolland fu una delle più diffuse. Essa aveva conquistato il pubblico europeo e americano, ma anche i periodici della diaspora africana, sebbene offrirono diverse prospettive, non furono del tutto immuni dal fascino di un Gandhi "santo". Abbiamo visto che *Les Continents* e René Maran riprodussero questo tipo di lettura. Ad esempio, Maran ragionò sull'equazione: "Se Gandhi è dio, [Romain Rolland] dev'essere il suo apostolo"<sup>216</sup>. Sebbene il periodico francese presentasse il "mahatma" come un "uomo mortale", Maran ne descrisse le "eccezionali" qualità ricalcando le parole di Rolland:

"L'India lo ha soprannominato Mahatma, la Grande Anima [...]. In realtà il suo nome è Mohandas Karamchand Gandhi. Egli è un piccolo uomo con il volto da asceta, il suo corpo è debole e la sua voce priva di ardore. Egli è mortale e non usa incantesimi. Quest'uomo, tuttavia, ha scosso l'Impero britannico e la sua volontà tiene le redini di trecento milioni di indiani. [...] Solo la mente è padrona, solo la sofferenza è sovrana, e lo ha appena dimostrato quando per tre volte egli ha congelato l'India intera nella non-cooperazione. Egli aborrisce la violenza, detesta la demagogia, 'La non violenza si oppone con tutta la forza dell'anima alla volontà del tiranno'. S'egli volesse abdicare al suo principio, l'India spazzerebbe via il dominio britannico nel giro di poche ore, ma preferisce armare le coscienze."<sup>217</sup>

In *The Crisis* Gandhi assumeva i connotati di un martire o di un profeta. Gli articoli sulla sua rivoluzione "incruenta" presentavano un "mahatma" dotato di superiorità morale e di attributi sacri.<sup>218</sup> Valentine Niating scrisse che egli era il "Profeta dell'India."<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> "Si Gandhi est dieu, [Romain Rolland] c'est à force d'être apôtre". "Figures D'Asie" *Les Continents* (Mai 1925), 2.

<sup>217</sup> "L'Inde l'a surnommé Mahatma la Grande Ame [...] En réalité, il se nomme Mohandas Karamchand Gandhi, c'est un homme petit à visage d'ascète, son corps est debile, et sa voix sans ardeur. Il est mortel et n'use aucun sortilège. Cet homme cependant a ébranlé le British Empire, et sa volonté tient les rênes de trois cents millions de consciences indiennes. [...] L'esprit seul est maître, la souffrance seule est souveraine, et par trois fois il vient de prouver en figeant l'Inde entière dans la non-coopération. Il abomine la violence, il exécute la démagogie, 'Non-violence oppose toute la force de l'âme à la volonté du tyran'. S'il voulait abdiquer son principe de non-violence, l'Inde balayerait la domination britannique en quelques heures. Il préfère armer de plus en plus les consciences." Ibid.

<sup>218</sup> Du Bois, "The Looking Glass. India's Saint," *The Crisis*, 23 (Jul. 1921), 124.

<sup>219</sup> Valentine Niating, "Black and White," *The Crisis* (May 1924), 16-18.

Basanta Koomar Roy, nazionalista indiano, emigrato negli Stati Uniti, abbracciò il giornalismo per avvicinare l'India all'America. In un articolo per *The Crisis* elogiò “la nobile lotta di Gandhi in Sudafrica,” non parlò del separatismo e delle discriminazioni nei confronti dei nativi.<sup>220</sup> Roy lo definì un “leader spirituale” e un “profeta politico,” grazie al quale si era resa possibile la creazione di un “movimento titanico.” L'autore indugiava sulla “santità del personaggio,” i cui obiettivi, “completamente disinteressati,” gli avevano permesso di conquistare “la pura fiducia e l'obbedienza incondizionata dei brulicanti milioni di indù.”<sup>221</sup> Egli osservava che “mai forse nella storia c'è stato un altro tentativo su scala così gigantesca di ottenere una vittoria con mezzi puramente pacifici.”<sup>222</sup> Al contempo, accentuava la distanza tra Gandhi e i lettori afroamericani: gli strumenti di lotta erano descritti come “strani.” Il fatto che il loro leader spirituale potesse condurre una “guerra senza violenza” era detto “paradossale.” L'unica spiegazione che potesse ammettere la singolarità degli eventi era l'eccezionalità del personaggio alla guida del movimento, che quindi era detto “più spirituale che politico.”<sup>223</sup>

Apparentemente in linea con lo stile di Roy, Du Bois non mancava di specificare che “Il ‘Mahatma’ (santo) si è unito alla sorte dei coolies”<sup>224</sup> e che “questa

---

<sup>220</sup> Basanta Koomar Roy, studente bengalese di Calcutta, emigrò negli Stati Uniti per proseguire gli studi presso l'Università del Wisconsin. Collaborò con *The Open Court. A Monthly Magazine*, nel cui numero di luglio 1913 pubblicò il suo primo articolo su Rabindranath Tagore. Roy scrisse la biografia *Rabindranath Tagore, the man and his poetry* (New York, Dodd, Mead & Company, 1915), che ebbe ampia diffusione. A partire dal 1916 Roy si avvicinò al movimento nazionalista indiano e al gruppo di indiani espatriati negli Stati Uniti, composto, tra gli altri, da Taraknath Das e Lal Lajpat Rai. Membro della Friends of Freedom for India ed editore dell'*India News Service*, assieme ad Agnes Smedley, Roy si batté contro i rimpatri di lavoratori migranti indiani, operati dalle autorità statunitensi per l'immigrazione. Roy morì a New York nel 1943. Si veda *Basanta Koomar Roy: A Lecturer with a Prophetic Message*, under the exclusive management of Lee Keedick, 437 Fifth Ave, New York (1913), South Asian American Digital Archive (SAADA).

<sup>221</sup> “[...] Mahatma (Saint) Gandhi, [a] spiritual leader and political prophet [...]”; “The saintliness of his motives has won for him the unalloyed confidence and unconditional obedience of the teeming millions of Hindustan,” “The Looking Glass. The Boycott in India,” *The Crisis* (October 1921), 270-2. L'articolo usa in larga misura un pezzo di Roy inizialmente edito per *Freeman*.

<sup>222</sup> “[...] never perhaps in recorded history has there been another attempt on such a gigantic scale to win a victory by purely peaceful means.” Ibid.

<sup>223</sup> “Strange are the weapons of this war without violence – the weapons of non-hatred, self-restraint and non-cooperation.” Ibid.

<sup>224</sup> “[...] the Mahatma (saint) cast in his lot with the ‘coolies’” Du Bois, “The Looking Glass. India's Saint,” *The Crisis*, 23 (July 1921), 125. Con il termine “coolies” gli inglesi definivano i lavoratori indiani impegnati nelle mansioni più umili. Il termine è un calco inglese dall'Hindi “kuli”, che corrisponde a una casta indù.

sua condotta irreprensibile ha reso possibile l'incredibile – ossia di tenere unite le numerose sette dell'India. Soltanto questo dovrebbe essere di avvertimento alla Gran Bretagna.”<sup>225</sup> Il termine “mahatma” era il titolo onorifico attribuito a Gandhi. La parola può essere tradotta dal sanscrito come “grande anima”. Molto probabilmente fu Rabindranath Tagore a rivolgersi a Gandhi con tale formula per la prima volta.<sup>226</sup> L'appellativo fu successivamente popolarizzato dalla Società teosofica di Madame Blavatsky. Du Bois, così come altri autori, tradusse “mahatma” con il termine di “santo”, afferente alla semantica cristiana e dunque più vicino alla comprensione dei lettori afroamericani.<sup>227</sup>

Du Bois contrappose le qualità del leader indiano all'immoralità del colonialismo britannico: “L'esperienza ha insegnato a Gandhi che non può aspettarsi nulla dalle gentili parole dell'inglese.” Il leader indiano era detto “un uomo dal carattere irreprensibile,” che “i suoi compagni chiamano ‘Mahatma’ (santo),” “sempre cordiale e mite [...] cortese persino con i suoi nemici. La sua tolleranza è sovrumana.”<sup>228</sup> Du Bois scrisse che Gandhi era “l'unico fautore di miracoli nel mondo odierno.”<sup>229</sup> Le pagine del mensile qualificavano il leader indiano superiore per doti morali rispetto ai dominatori bianchi, per la scelta di perseguire una politica di astensione da ogni forma di violenza.

Nell'introduzione alla lettera aperta di Gandhi, il mensile di Du Bois illustrava la transizione di Gandhi verso un dispiegato anticolonialismo e l'elaborazione della filosofia nonviolenta, lo strumento che avrebbe portato l'India a sfidare i suoi oppositori “su di un piano morale.”<sup>230</sup> *The Crisis* si concentrava sulla leadership del movimento indiano ed esaltava le sue doti spirituali. Il profilo di Gandhi, la sua vita, il lavoro in Sudafrica, il movimento in India, sono narrati con una retorica agiografica. Gandhi era presentato come un leader religioso/ spirituale – e non politico.<sup>231</sup> Per Du

---

<sup>225</sup> “[...] It is this blameless life of his which has accomplished the incredible – that of bringing together the numerous sets of India. This one phenomenon ought to convey a warning to Great Britain.” Ibid.

<sup>226</sup> Vd. Dutta- Robinson, *Rabindranath Tagore*, *op. cit.*, 2.

<sup>227</sup> Krishna Dutta-Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore: An Anthology* (New Delhi: Picador, 2015).

<sup>228</sup> Ad esempio leggiamo: “No man [...] can fail to take notice of this exceptional soul [...] destined to make a significant contribution to the very human effort [...] to get himself out of the encircling gloom into the promised land,” Du Bois, “Gandhi and India,” *op. cit.*, 205.

<sup>229</sup> Du Bois, “As the Crow Flies,” *The Crisis* (November 1932), 342.

<sup>230</sup> “An Open Letter from Gandhi,” *op. cit.*, 170

<sup>231</sup> “The Saint, or Mahatma (Gandhi) has India at his feet,” Du Bois, “Gandhi and India,” *op. cit.*, 125.

Bois il leader indiano era una figura “straordinaria”, nata nel contesto dell’India – che egli descrive con uno sguardo orientalista:

“L’India è stata definita una terra di Santi, la patria delle religioni [e] produce nel nostro tempo un uomo che per pura impeccabilità di carattere, per la sua straordinaria personalità e per l’assoluta originalità delle sue dottrine e idee, si colloca subito tra i grandi uomini del mondo il cui valore è sufficientemente elevato da attribuirgli una nicchia permanente nell’elenco dei più grandi benefattori dell’umanità. È impossibile non riconoscere che quest’anima eccezionale [...] è destinata a dare un apporto significativo all’impegno dell’umanità [...] per emanciparsi dall’oscurità che circonda la terra promessa.”<sup>232</sup>

La rivista per bambini curata da Du Bois e Jessie Fauset, *The Brownies’ Book*, dedicò alcuni brani agli avvenimenti in India. Nel 1921 esce “Saint Gandhi. The Greatest Man in The World,” in cui Blanche Watson mostrava il leader indiano nella forma di un alter christi che “predicava come Gesù di Nazaret.”<sup>233</sup> Per lo stesso volume Du Bois scrisse un articolo diverso, in cui la leadership di Gandhi passa in secondo piano per lasciare tutto il protagonismo alla mobilitazione delle masse indiane. L’autore ritenne importante specificare il colore della pelle (“marrone”) degli attori del movimento, un modo per sottolineare la globalità della lotta contro la supremazia bianca:

“Diverse centinaia di milioni di persone di colore sono adirate per l’ingiustizia del dominio britannico. Gran parte di loro sta cercando di assicurarsi la propria libertà non combattendo, ma rifiutandosi di cooperare. Ciò significa che non pagheranno le tasse, non pagheranno le merci nei negozi, non frequenteranno i tribunali o le scuole inglesi, ecc. Il loro leader si chiama Gandhi.”<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> “India has been called a land of saints, the home of religions, and, living up to her well-earned reputation, she produces in our own time a man who from sheer impeccability of character, and extraordinary personality, and from loftiness and originality of doctrine and ideas, takes rank at once among the great men of the world whose mark is high enough to make for them a permanent niche in the repository of the benefactors of mankind. [...]” Ibid.

<sup>233</sup> Blanche Watson, “Saint Gandhi. The Greatest Man in the World,” *The Brownies’ Book*, 12 (Dec. 1921), 344.

<sup>234</sup> “Still further across the world in India several hundred million of brown people are much incensed at the injustice of English rule. A large part of them is trying to secure their freedom, not by fighting

Nell'editoriale "Peace" Du Bois riscrisse il Vangelo di Luca (in corsivo)<sup>235</sup> con alcune integrazioni che trattavano di Gandhi:

*"E c'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge, pastori ignoranti, neri e in lotta, povere pecorelle stupide, piangenti, nell'oscurità; nei campi del male e della fame. Ed ecco, l'angelo del Signore, Mahatma Gandhi, si presentò dinnanzi a loro, bruno e povero e la gloria del Signore li avvolse di luce. Essi furono presi da grande sgomento."*<sup>236</sup>

Il Vangelo rivisto secondo Du Bois trasformava Gandhi nell'"angelo del Signore" che proclamava la pace.<sup>237</sup> Sebbene il movimento indiano non fosse privo di conflittualità – si pensi al boicottaggio, alla violazione delle leggi, ai roghi dei prodotti tessili britannici – i sostenitori europei e statunitensi bianchi avevano costruito l'immagine di un Gandhi con una spiritualità eccezionale. Nella stampa afroamericana questa rappresentazione trovava facile assorbimento nella retorica della geremiade: il colore della pelle lo rendeva facilmente trasferibile nell'attesa messianica di un "profeta nero" che avrebbe riscattato il popolo afroamericano.<sup>238</sup>

Ritroviamo la narrazione della geremiade anche nel discorso di Marcus Garvey, il "Mosè nero", che cavalcava l'onda mediatica sul movimento gandhiano per presentarsi come un "grande leader" simile a Gandhi. Ciò emerge dalle dichiarazioni sulla guida del movimento: "Gandhi, come sapete, è uno dei personaggi più nobili

---

but by refusing to 'co-operate'. That is, they will not pay taxes, they will not buy goods in the stores, they will not attend the courts or the English schools, etc. Their leader is named Gandhi," Du Bois, "As the Crow Flies," *The Brownies' Book*, 12 (Dec. 1921), 345.

<sup>235</sup> Vangelo di Luca, 2.8.

<sup>236</sup> "And there were in the same country shepherds abiding in the field, keeping watch over their flock by night – ignorant, black and striving shepherds – poor silly sheep all a-crying, in the gloom; fields of harm and hunger. And lo, the angel of the Lord, Mahatma Gandhi, came upon them, brown and poor and the glory of the Lord shone round about them and they were sore afraid." Du Bois, "Peace," *The Crisis* (December 1926), 59.

<sup>237</sup> "[...] ye shall not find Peace in the Palaces and Chancelleries, nor even in the League of Nations and last of all in the Church; but wrapped in swaddling clothes and lying in a manger, down among lowly black folk and brown and yellow and among the poor whites who work." Ibid.

<sup>238</sup> David Howard-Pitney, *African American Jeremiad Rev: Appeals for Justice in America* (Philadelphia: Temple University Press, 2005).

dell'epoca presente.”<sup>239</sup> Egli affermò inoltre che Gandhi, “un uomo veramente devoto alla causa della libertà indiana [...], è tenuto nel più alto rispetto dalle persone che egli guida [...] e in tutta l’India [...] troverai un grande fermento, che si tradurrà nella completa emancipazione di quel grande paese [...]”<sup>240</sup> Per esaltarne le doti morali Garvey ricorse alla semantica del “sacrificio”<sup>241</sup>. Altrove i parallelismi sono ancora più evidenti: “Gandhi è un grande leader nazionalista che si crede sia stato inviato da Dio [...]. Dio, in risposta alle nostre ferventi preghiere per la leadership, ci ha inviato l’on. Marcus Garvey, un leader dalle ampie vedute [...]”<sup>242</sup> Negli articoli di Du Bois questa tendenza è meno accentuata poiché egli preferiva dare maggior risalto al movimento indiano. La costruzione di un Gandhi “santo” era mediata da un lessico militante in dissonanza con il messaggio nonviolento di Gandhi, ma non con il discorso politico di Du Bois. I suoi scritti ricorrono al campo semantico della “lotta” e dunque non appiattiscono la componente offensiva del movimento. L’autore scriveva che “la non cooperazione è il *grido di guerra* della crociata non violenta di Gandhi. È la sua prima e più potente *arma*,” e che “l’idea e la pratica della nonviolenza o della resistenza passiva [...] come il principio di non cooperazione, [...] *uccide* senza colpire il suo avversario.”<sup>243</sup> Come osserva Raffaele Laudani, “il pensiero politico moderno si è visto costretto a purificare la disobbedienza dai suoi aspetti più perturbanti, vincolandola a un’immagine sedata, gentile, priva di ribellione. [...] Questa modalità ‘gentile’ di concepire la disobbedienza continua a essere operante anche nelle contemporanee

---

<sup>239</sup> “Gandhi, as you know, is one of the noblest characters of the day.” “Gandhi: One of the Noblest Characters,” *Negro World* (March 18, 1922).

<sup>240</sup> “[...] a man truly devoted to the cause of Indian freedom [...], is held in the highest respect ad regard by the people whom he leads [...] and all over India [...] you will find an unrest that will result in the complete emancipation of that great country [...]”. “Hon. Marcus Garvey Comments on Establishment of Irish Free State,” *op. cit.*

<sup>241</sup> “Gandhi’s sacrifice will pave the way for India’s freedom”, “[...] Gandhi’s arrest is nothing unexpected to those of us who understand what leadership means. Leadership means sacrifice, leadership means martyrdom [...]”, “400,000,000 Negroes, Through U.N.I.A., Declaring Themselves in Favor of Freedom of India and Liberation of African Colonies, Cable Protest to British Government Against Mahatma Gandhi’s Arrest,” *Negro World* (March 18, 1922).

<sup>242</sup> “[Gandhi is] a great nationalist leader who is believed to have been sent by God [...]. God, in answer to our fervent prayers for leadership, has sent us the Hon. Marcus Garvey, a leader of great vision,” Wilfred B. Griffith, “Essentials of Leadership,” *Negro World* (January 21, 1922).

<sup>243</sup> “Non-Cooperation is the war-cry of Mr. Gandhi’s non-violent crusade. It is his first and most powerful weapon”; “the idea and practice of non-violence or passive resistance [...] like the principle of non-cooperation, [...] kills without striking its adversary,” Du Bois, “Gandhi and India,” *op. cit.*, 207.

‘giustificazioni’ della ‘disobbedienza civile.’<sup>244</sup> Lo stesso si può dire del movimento guidato da Gandhi, la cui capacità offensiva, negli Stati Uniti e in Europa, è stata appiattita e oscurata dalla “spiritualità” del leader indiano e dalla sua filosofia nonviolenta, oggetto di un citazionismo esasperato e sempre più distante dalla storicità del movimento anticoloniale indiano.<sup>245</sup> La rappresentazione di Gandhi nel mondo occidentale bianco insistette su quegli aspetti – la nonviolenza, la spiritualità, il digiuno e il sacrificio – che neutralizzavano la componente offensiva del movimento gandhiano. Per converso, Du Bois curò attentamente la scelta delle formule giuste per esaltare l’eccezionalità morale di Gandhi e per rovesciare la presunzione che la civiltà occidentale bianca fosse superiore. Inoltre, utilizzò un campo semantico che non annullasse la lotta e la capacità di opporsi attivamente al colonialismo britannico, di conseguenza restituendo al movimento indiano la componente offensiva e “disobbediente.” Queste formule consentivano di rovesciare la narrazione morale e “missionaria” dei colonizzatori dell’India. D’altra parte, come mostra Sudarshan Kapur, la rappresentazione di Gandhi nella stampa afroamericana non esitò a ricorrere a immagini semi-religiose ed esaltò le doti spirituali di Gandhi, “il profeta.”<sup>246</sup> Tale aspetto deve essere letto attraverso lo specchio della geremiade afroamericana. In *Crisis*, così come in altre testate giornalistiche dell’Associated Negro Press, la raffigurazione di Gandhi seguiva lo schema della tipica attesa di un “messia nero.”<sup>247</sup> Questo è il caso, in particolare, di periodici vicini alle istituzioni religiose afroamericane, come l’*A.M.E. Church Review* dell’African Methodist Episcopal Church – cui lo stesso Du Bois era vicino. Il predicatore dell’A.M.E. Church, Revedy C. Ransom, pubblicò “Gandhi, India Messiah and Saint,” in cui si legge che Gandhi era un uomo di colore dotato di una superiorità morale affine a quella di Gesù.<sup>248</sup> Che Gandhi fosse presentato come un alter christi nero/ di colore era particolarmente

---

<sup>244</sup> Si veda Laudani, “Lo Spazio Atlantico della disobbedienza. Modernità e Potere ‘Destituente’ da La Boétie a Thoreau,” *Filosofia Politica*, 22, 1 (2008): 37-70 e Id., “Nova Totius Terrarum Orbis: Modern Theory of Sovereignty and the Neutralization of Atlantic Disobedience,” *Storicamente*, 10, 34, (2014).

<sup>245</sup> Lavori recenti come il già citato *The South African Gandhi* di Desai e Vahed e il volume *Gandhi after Gandhi* a cura di Marzia Casolari (London: Routledge, 2021) restituiscono spessore storico a Gandhi.

<sup>246</sup> Kapur, *Raising Up a Prophet*, *op. cit.*, 24-40.

<sup>247</sup> Howard-Pitney, *African American Jeremiad Rev*, *op. cit.*

<sup>248</sup> Revedy C. Ransom, “Gandhi, Indian Messiah and Saint,” *A.M.E. Church Review*, 38 (October 1921), 87-88. Sul rapporto tra Du Bois e l’A.M.E. Church si veda Barbara Dianne Savage, “W. E. B. Du Bois and ‘The Negro Church,’” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568, *The Study of African American Problems: W. E. B. Du Bois’s Agenda, Then and Now* (Mar., 2000): 235-249.

efficace e significativo. Come spiega Kapur, in questo modo Gandhi costituiva “una sfida simbolica non solo al razzismo negli Stati Uniti, ma anche al cristianesimo ‘bianco.’”<sup>249</sup>

Per apprezzare l'uso strategico della metafora di “un Gandhi nero” nell'opera di Du Bois dovremmo rivolgere la nostra attenzione all'uso della formula retorica del “Cristo nero” che ritroviamo in alcuni suoi scritti antecedenti, relativi soprattutto al periodo in cui i linciaggi insanguinavano le piazze e le strade degli Stati Uniti d'America. Il linciaggio era una pratica sistematicamente utilizzata dall'establishment bianco per affermare e consolidare l'architettura di oppressione e sfruttamento. Nel discorso dei perpetratori bianchi, il linciaggio era legittimato e imposto descrivendo le vittime come criminali, privando gli afroamericani della loro umanità.<sup>250</sup> Michelle Kuhl ha ampiamente analizzato l'uso dell'immaginario del martirio nel discorso abolizionista che i pastori protestanti adottarono nel Sud contro l'inasprimento delle violenze razziali dopo la Ricostruzione. La formula è rintracciabile anche in alcune opere di Du Bois. Nella sua narrativa di fantasia, in storie come *On the Coming of John*<sup>251</sup> o *Jesus Christ in Georgia*<sup>252</sup>, gli afroamericani non sono più criminali o vittime. Al contrario, essi sono raffigurati come “martiri” e “figure cristologiche.” Kuhl osserva alcuni aspetti importanti di queste scelte narrative: in primo luogo, l'uso della figura del “martire” permetteva a Du Bois di raggiungere un pubblico prevalentemente religioso. Egli, infatti, era ben consapevole dell'importanza della religione e della Chiesa afroamericana.<sup>253</sup> In secondo luogo, queste storie consentivano di opporre una contro-narrazione al discorso bianco, che dipingeva le vittime come criminali per giustificare l'uso della violenza. Ciò portava, infine, a sovvertire il discorso del linciaggio, poiché

---

<sup>249</sup> Kapur, *Rising Up a Prophet*, *op. cit.*, 40.

<sup>250</sup> È importante ricordare qui che non solo uomini afroamericani sono stati linciati con accuse di stupro e molestie alle donne bianche. Come mostra Leon F. Litwack, anche donne e bambini afroamericani sono stati vittime di linciaggio per accuse come piccoli furti e questioni lavorative. Si veda Leon F. Litwack, *Trouble in Mind. Black Southerners in the age of Jim Crow* (New York: Vintage Books, 2013). Jacqueline Jones Royster, ed. *Southern horrors and other writings: the anti-lynching campaign of Ida B. Wells, 1892–1900* (Boston, Bedford Books, 1997).

<sup>251</sup> Du Bois, *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, Capitolo 13.

<sup>252</sup> Du Bois, “Jesus Christ in Georgia,” 1911, in Du Bois Papers (MS 213), Series 14, pubblicato in *Darkwater*, *op. cit.*, con il titolo “Jesus Christ in Texas.” Si veda anche la rappresentazione di John Brown come martire rivoluzionario, in Du Bois, *John Brown* (Philadelphia: Geroge W. Jacobs & Company, 1909).

<sup>253</sup> Robert A. Wortham, *W.E.B. Du Bois and the Sociology of the Black Church and Religion, 1897-1914* (New York-London: Lexington Books, 2018).

spostava la criminalità dalle vittime ai bianchi responsabili della violenza.<sup>254</sup> Possiamo trovare qualche somiglianza tra il discorso del “martirio” così utilizzato da Du Bois e il concetto di nonviolenza come “sacrificio di sé” concepito da Gandhi. Entrambi sono finalizzati a evidenziare la superiorità morale dei “martiri” / *satyagrahi*.<sup>255</sup> Tuttavia, c’è una differenza significativa tra i due. Gandhi concepiva il “sacrificio di sé” come un modo per superare il conflitto tra il *satyagrahi* e il suo avversario, al fine di “mitigare” e “guarire” la violenza dell’avversario e preservare così la sua vita.<sup>256</sup> Nei racconti di Du Bois, il “martire” afroamericano uccide l’avversario bianco e poi accetta di essere linciato come un sacrificio offerto non per salvare l’oppositore, ma i fratelli e le sorelle di colore. Pertanto, è alla luce di ciò che dovremmo leggere gli scritti di Du Bois su di un Gandhi simile a Cristo.

Michelle Kuhl afferma che dopo gli anni ‘20 Du Bois non scrisse nuovi racconti sul martirio perché la pratica del linciaggio era diminuita e di conseguenza l’autore aveva cambiato il suo discorso politico, più orientato all’autodifesa.<sup>257</sup> Gli articoli di Du Bois su Gandhi sono modellati sulla metafora del “martirio” come negli scritti precedenti. Laddove l’autore esaltava le virtù eccezionali di Gandhi, si tratta di una narrativa volta a smantellare la presunta superiorità del bianco.<sup>258</sup> Per questo era fondamentale sottolineare il colore della pelle del leader indiano. Negli anni seguenti Du Bois portò a maturazione una analisi materialista delle dinamiche globali – che possiamo leggere nel saggio “Marxism and The Negro Problem.”<sup>259</sup> Anche in questa

---

<sup>254</sup> Michelle Kuhl, *Modern Martyrs. African American Responses to Lynching, 1880-1940*, PhD diss. State University of New York, 2004; *Ead.*, “Resurrecting Black Manhood in W.E.B. Du Bois’s Martyr Tales,” in *The Souls of W.E.B. Du Bois. New Essays and Reflections*, ed. by Edward J. Blum and Jason R. Young (Macon, Georgia: Mercer University Press, 2009): 160-179.

<sup>255</sup> Nella terminologia politica di Gandhi, il “satyagrahi” era colui che adopera la “fermezza” (satya) della “verità” (agraha).

<sup>256</sup> Gandhi si appellava alla moralità del suo oppositore. Egli affermava, infatti che “la sofferenza è la legge dell’essere umano; la guerra è la legge della giungla. Ma la sofferenza è infinitamente più potente della legge della giungla per convertire l’oppositore e aprire le sue orecchie, che sarebbero altrimenti sorde [...]. La sofferenza, e non la spada, è il simbolo della razza umana,” in “The Birmingham Visit,” *Young India* (November 5, 1931), 341-2. Si veda anche Raghavan Narasimhan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* (Oxford: Oxford University Press, 1973.)

<sup>257</sup> Kuhl, *Resurrecting Black Manhood*, *op. cit.*

<sup>258</sup> Vd. Rudyard Kipling, “Take Up the White Man’s Burden,” *McClure’s Magazine* (February 1899); Frank Ninkovich, “Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology,” *Diplomatic History*, 10 (1986): 221-246.

<sup>259</sup> Come afferma l’autore: “In the hearts of black laborers alone therefore, lie those ideals of democracy in politics and industry which may in time make the workers of the world effective dictators of civilization.” Du Bois, “Marxism and the Negro Problem,” *Crisis*, 40, No. 5 (May 1933), 104.

fase, egli ricorse all'immagine di Gandhi come un potente strumento discorsivo, finalizzato a destabilizzare la retorica imperialista e razzista.

### 1.3.2. Afro-orientalismo

Gli incontri tra l'Atlantico Nero e il mondo asiatico furono mediati dal giornalismo e dalla scrittura. Spesso la narrazione del mondo asiatico passava attraverso uno sguardo orientalista. Le poesie di Langston Hughes disegnano un'India romantica e stereotipata. Il paesaggio fluido di *Seascape* è attraversato dal "cronotopo" di un mercantile indiano: "Al largo dalle coste dell'Inghilterra/ Mentre cavalcavamo la schiuma / Vedemmo un mercantile indiano/ tornare a casa."<sup>260</sup> I versi di "For an Indian Screen," descrivono un paesaggio indiano pittoresco, tanto da costituire il soggetto per un paravento ricamato: l'India è una "terra remota", lo stereotipo del lontano oriente, in cui il tempo è sospeso ("like a fairy scene"), dove compare una regina dalla pelle nera ("ebony queen") alimentano una "fantasia afro-asiatica."<sup>261</sup> Anche il periodico nigeriano *West African Pilot* rivela una visione orientalista dell'Asia: "[...] Gli indiani (o tutti gli asiatici, del resto [...]) hanno quell'alto senso spirituale così caratteristico in un Orientale, da essere disposti a morire per un'idea."<sup>262</sup>

La sperimentazione e la commistione di generi e stili, l'uso di immagini premoderne e lo sguardo alla cultura popolare, africana e afroamericana definiscono le formule critiche con cui Du Bois si è rivolto al progetto razionalista della modernità per poter definire l'"esperienza nera." Egli rappresentò il Sud degli Stati Uniti come "l'Egitto della Confederazione"<sup>263</sup>, identificò la "black belt" con l'Africa e l'occulto, e adoperò gli strumenti di analisi non del sociologo, ma dell'antropologo che si

---

<sup>260</sup> Langston Hughes, "Seascape" è stata pubblicata per la prima volta in *The Weary Blues* (New York: Knopf, 1926). "Off the coast of England/ As we rode the foam / We saw an Indian merchantman/ coming home."

<sup>261</sup> "A picture for an Indian screen / As a prince's gift to some ebony queen / In a far-off land like a fairy scene," Hughes, "For an Indian Screen," *Opportunity* (March 1927), 85.

<sup>262</sup> Anche nel periodico nigeriano *West African Pilot* la figura di Gandhi era talvolta presentata come quella di un santo: "[...] Mohandas Karamchand Gandhi, alias, the Mahatma (Saint)," "[...] Indians (or Asiatics for that matter [...]) have that high spiritual sense so peculiar for an Oriental to die for an ideal. [...] And we wonder if that is not a fundamental reason why a campaign of civil disobedience will fail in Africa," "The Mahatma Speaks" *WAP* (18 January 1939).

<sup>263</sup> "[the Black belt] was indeed the Egypt of the Confederacy," Du Bois, *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, 150.

addentrava in una geografia inesplorata.<sup>264</sup> Il predicatore afroamericano – come Alexander Crummel nel capitolo “Of the Faith of the Fathers” – è ricondotto al suo “antecedente,” lo sciamano dell’Africa che fungeva da “guaritore del malato, interprete dell’Ignoto”, colui che riusciva ad esprimere “il desiderio, la delusione e il risentimento di un popolo rapito e oppresso.”<sup>265</sup> In *The Negro Question*, una “voce etnografica”<sup>266</sup> descrive l’esperienza del viaggiatore bianco che osserva “questo piccolo mondo [...] come altri mondi che ha visitato,”<sup>267</sup> lo stesso viaggio percorso da Du Bois quando per la prima volta si avventurò nel profondo Sud durante gli anni di Fisk. La narrazione della sua prima esperienza nella “black belt” assume i toni del resoconto di viaggio dell’Europeo bianco che si addentrava nell’Africa nera.

Uno stesso “romanticismo razzializzato” è rintracciabile negli scritti che Du Bois dedicò all’Asia. Tali riflessioni formano una componente non secondaria del lavoro dell’autore, tanto che Mullen ritiene si tratti di un elemento fondamentale per comprenderne il pensiero. Questi scritti immaginano una versione della storia secondo cui “le grandi civiltà del passato erano [...] creazioni della razza nera Afro-Asiatica.”<sup>268</sup> In una poesia intitolata, “The Riddle of the Sphinx,” Du Bois disegna una genealogia che dall’Asia, “si mescola con gli egiziani, [e] l’Etiopia li salva,” giungeva all’“America di Colore,” in una cartografia che ingloba i “cinque fiumi d’Etiopia, il Congo, il Nilo, il Niger, il Mississippi e l’Orinoco.”<sup>269</sup> I versi uniscono le sorti degli “uomini neri

---

<sup>264</sup> Du Bois, *Darkwater*, *op. cit.*, 166.

<sup>265</sup> “[...] the chief remaining institution was the Priest or Medicine-man. He early appeared on the plantation and found his function as the healer of the sick, the interpreter of the Unknown, the comforter of the sorrowing, the supernatural avenger of wrong, and the one who rudely but picturesquely expressed the longing, disappointment, and resentment of a stolen and oppressed people,” Du Bois, *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, 216.

<sup>266</sup> Cinthya D. Schrager, “Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W.E.B. Du Bois,” *American Quarterly*, 48, 4 (December 1996), 572.

<sup>267</sup> “And yet the occasional visitor to the South sees little of that: he notices the increasingly frequent recurrence of black faces during the journey southwards, but otherwise the days glide peacefully by, the sun laughs and this small world seems as happy and content as other worlds that he has visited. [...] However, if he whiles away enough time, then comes the awakening [...]”, Du Bois, *The Negro Question*, *op. cit.*, 279.

<sup>268</sup> Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 97.

<sup>269</sup> Du Bois, “The Star of Ethiopia: A pageant.” Du Bois Papers (MS 312). Si tratta di un copione per una parata, inizialmente presentata nel 1913 a New York con il titolo “The People of Peoples and Their Gift to Man,” in occasione del cinquantesimo dal proclama di emancipazione. Lo spettacolo avrebbe avuto una durata di tre ore, coinvolgendo un ampio numero di attori. L’intento di Du Bois era di educare

d’Egitto e dell’India, / i figli della notte dell’Etiopia.”<sup>270</sup> In *Darkwater* Du Bois narrò della “primigenia Madre Nera degli uomini [...] che camminò nell’alba misteriosa dell’Asia e dell’Africa.”<sup>271</sup> In *The World and Africa* scrisse che “I Greci, ispirati dall’Asia, si rivolsero all’Africa per imparare,”<sup>272</sup> e che “per migliaia di anni, Asia e Africa lottarono insieme, rinnovando i loro spiriti e fecondando reciprocamente le loro culture di volta in volta, nell’Asia occidentale, in Nord Africa, nella valle del Nilo e nella Costa orientale.”<sup>273</sup> L’autore unì i destini dei popoli asiatici e africani con il comune denominatore del capitalismo e affermò che “il fuoco e la libertà dell’Africa nera, con la forza incontrollata della sua consorte Asia, sono indispensabili alla fertilizzazione del suolo universale dell’umanità.”<sup>274</sup>

Du Bois descrisse il popolo dell’India: “alcuni sono Negri; alcuni sono gente nera, con capelli lisci; altri sono del tipo cinese, e molti altri vicini al tipo europeo. La gran parte di loro sono gente marrone, con capelli ondulati, più affini ai popoli dell’Africa e dell’Asia che a quelli dell’Europa.”<sup>275</sup> Egli affermava così una romantica origine in comune, “molte civiltà nere sono sorte qui, come quella dei Dravidici e dei Sumeri. [...] Questa è l’India, e del suo significato e delle sue impressioni ho scritto in

---

più ampie fasce di afroamericani sulla loro storia. Du Bois, “The Star of Ethiopia,” *The Crisis* (June, 1915), 312. Du Bois, “The Drama Among Black Folk,” *The Crisis*, (April 1916), 169-173. Krasner, David, “‘The Pageant Is the Thing’: Black Nationalism and The Star of Ethiopia,” in *Performing America: Cultural Nationalism in American Theater*. Ed. Jeffrey C. Mason and J. Ellen Gainor (Ann Arbor: University Michigan Press, 1998): 106-122.

<sup>270</sup> “But black men of Egypt and India, / Ethiopia’s sons of the evening,” Du Bois, “The Riddle of the Sphinx,” in *Darkwater*, *op. cit.*, 53-5.

<sup>271</sup> “[...] the primal black All-Mother of men [...] who walked in the mysterious dawn of Asia and Africa,” Du Bois, *Darkwater*, *op. cit.*, 165.

<sup>272</sup> “The Greeks, inspired by Asia, turned toward Africa for learning, and the Romans in turn learned of Greece and Egypt,” Du Bois, *The World and Africa* (Milwood, N.Y.: Kraus-Thomson Organization, 1976 [1947]), 105.

<sup>273</sup> “So, for a thousand years Asia and Africa strove together, renewing their spirits and mutually fertilizing their cultures from time to time,” *Ibid.*, 200.

<sup>274</sup> “[...] the fire and freedom of black Africa, with the uncurbed might of her consort Asia, are indispensable to the fertilizing of the universal soil of mankind, which Europe alone never would nor could give this aching earth,” *Ibid.*, 260.

<sup>275</sup> “Some are Negroes; some are black folk, with straight hair; some are of the Chinese type, and some more nearly the European type. The great mass of them are brown people, with wavy hair, and allied more nearly to the peoples of Africa and of Asia than to those of Europe.” Du Bois, “The Wide Wide World: India,” *The New York Amsterdam News* (October 7, 1931), 8.

*Dark Princess*: ‘India! India! Dalla nera India il mondo è sorto. [...] Tutto ciò che è stato fatto nel mondo, lo fece l’India, e più meravigliosamente e magnificamente.’<sup>276</sup>

In *Dark Princess* Du Bois femminilizzò e oggettificò l’Asia in un’utopia politica e una geografia fantastica e stereotipata,<sup>277</sup> descrisse il “panorama indiano” composto da “discendenti di razze miste, negre e negroidi; mongole, asiatico-occidentali e dell’Est europeo. Sono di vario colore, dal nero al bianco.”<sup>278</sup> Nel 1947 scrisse che “tre o quattro mila anni a.C., un popolo nero stabilì la civiltà nella valle del Gange e in altri centri [...]. Una civiltà raffinata e straordinaria sorse in India con la fondazione della cultura nera dravidica [...]. In India nacque uno dei più grandi leader religiosi al mondo, solitamente rappresentato come un nero con i capelli ricci, Gautama Buddha.”<sup>279</sup> Per comprenderne la prosa, a tratti romantica, a tratti essenzializzante, Bill Mullen conia la formula di afro-orientalismo, che spiega come “il complesso sforzo di disfare una forma di supremazia bianca – l’orientalismo – che Du Bois aveva inteso come una minaccia sia per gli afroamericani sia per gli asiatici, e la volontà di promuovere un’unità di colore che, a causa della distanza geografica, culturale e fisica, difficilmente si sarebbe raggiunta in pratica.”<sup>280</sup> L’afro-orientalismo scaturirebbe dall’interesse di unire il mondo asiatico e l’America Nera in una lotta collettiva contro la supremazia bianca mediante una analisi più o meno intenzionalmente romanzata degli eventi. Similmente all’orientalismo, che Said spiega come un atteggiamento testuale, anche l’afro-orientalismo si presenta come uno strumento discorsivo. L’orientalismo produce rappresentazioni culturali di un “Oriente” inferiorizzato e barbarico contrapposto alla modernità dell’Occidente e diventa dunque uno strumento

---

<sup>276</sup> “Many black civilizations arose here, like that of the Dravidians and the Sumerians. [...] This is India, and of its meaning and impression I have written in ‘Dark Princess’: ‘India! India! Out of black India the world was born,’ Ibid.

<sup>277</sup> Mullen, *W.E.B. Du Bois on Asia, op. cit.*, 13. Tamara Bhalla, “The True Romance of W.E.B. Du Bois’s Dark Princess,” *Se&F Online*, 14, 3 (2018).

<sup>278</sup> “They are mixed descendants of Negroes and Negroids; Mongolians, Western Asiatics, and Eastern Europeans. They vary in color from black to white [...],” Du Bois, “The Freeing of India,” *The Crisis*, (October 1947), 301-304.

<sup>279</sup> “Three of four thousand years before Christ, a black people established civilization in the valley of the Ganges and other centers. Upon them descended invaders. [...] A fine and striking primitive civilization arose in India upon the black Dravidian foundation [...] In India was born, five centuries before Christ, one of the greatest of the world’s religious leaders, usually depicted as black and crisp-haired, Gautama Buddha.” Ibid.

<sup>280</sup> Ibid., 12.

di dominio per stabilire la supremazia imperiale dell'Europa.<sup>281</sup> L'afro-orientalismo si contrappone come contro-narrativa intrinsecamente parziale, ma allo stesso tempo evocativa. Esso è problematico nella misura in cui condivide in parte la forma del discorso dominante – l'orientalismo usato dal colonizzatore per costruire l'alterità colonizzata/da colonizzare. Ciò nonostante, l'afro-orientalismo dovrebbe sfidare questa pratica discorsiva, ribaltandone il significato e i presupposti. Il termine è un calco dall'Occidentalismo di Xiaomei Chen, nato per offrire “un mezzo per, letteralmente, riprendere con una differenza la prospettiva della dominazione e della subordinazione.”<sup>282</sup> Mullen argomenta che l'afro-orientalismo crea una “sineddoche dialettica della modernità occidentale capitalistica” e consente di stabilire delle intersezioni o zone di contatto.<sup>283</sup> L'afro-orientalismo costruisce geografie alternative e disegna spazi altri che, anche se immaginati, non sono meno reali di quanto è stato già cartografato.

Gli studi postcoloniali hanno elaborato una critica al cosiddetto “paradigma diasporico” per due ragioni: innanzitutto, per la tendenza a considerare ogni “diaspora” un fenomeno omologo; in secondo luogo, perché la “diaspora” così intesa non è altro che il risultato del processo di imperialismo e razzismo, in altre parole il rovescio dell'uso del concetto produrrebbe nuovamente l'orientalismo.<sup>284</sup> L'Atlantico Nero di Gilroy dovrebbe sublimare i confini dello stato-nazione, ma come nel caso della diaspora nera – concetto importante anche per il “Black Atlantic” – la costruzione spaziale è arbitrariamente stretta ed esclude altre diaspore e altre forme di esperienza nera. Come scrivono Patterson e Kelley,

“la costruzione di una cultura e di una identità dell'Atlantico Nero' in generale, e del panafricanismo in particolare, era in gran parte il prodotto dell'Occidente [...]. Una ragione per cui le culture nere del Nuovo Mondo appaiono 'contro' le narrazioni storiche europee è che l'Europa ha esorcizzato la *blackness* per

---

<sup>281</sup> Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

<sup>282</sup> Mullen, *Afro-Orientalism* (Minneapolis-London: Univ. of Minnesota Press, 2004), xvi; Xiaomei Chen, *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002).

<sup>283</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992).

<sup>284</sup> Robin D.G. Kelley-Tiffany Ruby Patterson, “How the West Was One: On the Uses and Limitations of Diaspora,” *Black Scholar*, 30. 4 (2000); Edwards, “The Uses of Diaspora,” *Social Text*, 19, No. 1 (Spring 2001).

creare le proprie tradizioni inventate, imperi e finzioni di superiorità e di purezza razziale.”<sup>285</sup>

Nonostante Mullen argomenti l'efficacia dell'afro-orientalismo, nell'opera di Du Bois è difficile scindere una rappresentazione “strategica” del mondo asiatico dalla riproduzione di un ritratto essenzializzante, a tratti anche inferiorizzante, dell'Asia. Du Bois scrisse che “non c'è alcun dubbio [che] l'India sia una congerie di gruppi antagonisti, poveri e ignoranti, destinati a passare attraverso tutto l'inferno dei conflitti interni prima di emanciparsi.”<sup>286</sup> In contrasto con le sue asserzioni volte ad avvicinare l'America Nera all'Asia, Du Bois stabiliva una linea di confine netta tra la “nostra situazione in America” e quella “disperata” dell'India. Scrisse che “il digiuno, la preghiera, il sacrificio, la tortura autoimposta sono cresciute fin nelle ossa dell'India per più di tremila anni.”<sup>287</sup> Di fronte a queste affermazioni, l'afro-orientalismo di Mullen perde la sua efficacia.

Tale aspetto non è poi così diverso dalla questione della razza. Su questo punto, Kwame Anthony Appiah ha osservato che l'uso del concetto di “razza” nell'opera di Du Bois si presenta come una strategia di per sé problematica, impastoiata nel manicheismo di una dicotomia gerarchica e di una tendenza essenzialista.<sup>288</sup> Mezzadra ha suggerito, invece, di leggere il concetto di “razza” nell'opera di Du Bois come un primo strumento “per rendere conto di un processo di costruzione della soggettività che non è ridicibile né all'astrazione liberale dell'individuo cittadino né all'astrazione di classe.”<sup>289</sup> Se nell'opera di Du Bois si considerasse l'afro-orientalismo in questa chiave, saremmo in grado di apprezzare se non altro il lato strategico e tattico della costruzione narrativa del mondo afro-asiatico, pur tenendo in considerazione i

---

<sup>285</sup> Kelley-Patterson, “How the West Was One,” *op. cit.*, 13.

<sup>286</sup> “There is no doubt that India is a congerie of ignorant, poverty-stricken, antagonistic groups who are destined to go through all the hell of internal strife before they emancipate themselves,” Du Bois, “Prospect of a World,” *op. cit.*, 455.

<sup>287</sup> “Fasting, prayer, sacrifice and self-torture, have been bred into the very bone of India for more than three thousand years,” Du Bois, “As the Crow Flies,” *The New York Amsterdam News* (Mar. 13, 1943), 10.

<sup>288</sup> Du Bois, “The Concept of Race,” in *Dusk of Dawn* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 97-133. Kwame Anthony Appiah “The Uncompleted Argument. Du Bois and the Illusion of Race” *Critical Inquiry*, 12, 1 (Autumn 1985): 21-37; Paul C. Taylor, “Appiah’s Uncompleted Argument: W.E.B. Du Bois and the Reality of Race” *Social Theory and Practice*, 26, 1 (Spring 2000): 103-128.

<sup>289</sup> Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 32.

limiti della sua “consapevolezza” circa la rappresentazione essenzialista dell’Asia. Stereotipi e toni agiografici sono presenti sia negli editoriali, nei saggi, che nelle opere narrative, anche se queste ultime aprono un terreno più ampio di possibilità.

Du Bois era conscio che una lettura orientalistica costringeva afroamericani e asiatici nella stessa “trappola discorsiva.”<sup>290</sup> Egli era altrettanto consapevole della conoscenza parziale e stereotipata che gli afroamericani avevano degli indiani e viceversa. Nel saggio “Indians and Negroes” egli scrisse che gli afroamericani sapevano dell’India come di un continente caratterizzato dalle “gesta dei maestri di magia”, dalla “ricchezza dei principi indiani” e percorso da “una frenesia religiosa” che divide induisti e musulmani.<sup>291</sup> Degli afroamericani, gli indiani conoscevano “la storia convenzionale diffusa dalla maggior parte degli americani bianchi e degli scrittori inglesi: selvaggi ignoranti e neri furono costretti in schiavitù, essi erano destinati al lavoro di fatica, l’unica cosa che potevano fare.”<sup>292</sup> La linea di contatto tra i due mondi è sottile, quasi invisibile. “Mohandas Gandhi – scrive – è nato diciannove mesi dopo di me. Da giovane studente in una piccola città nel Nord-est degli Stati Uniti, sapevo poco dell’Asia e a scuola se ne parlava ancor meno. L’unico tenue collegamento che mi legava all’India era il colore della pelle.”<sup>293</sup> L’autore auspicò maggiore e migliore informazione nella stampa afroamericana come nella stampa indiana, per una comprensione approfondita dei due mondi. Ricordò il caso di Lala Lajpat Rai, che “durante il suo esilio forzato [...] aveva acquisito una vasta conoscenza dei Negri

---

<sup>290</sup> Mullen, *Afro-Orientalism*, *op. cit.*, xv.

<sup>291</sup> “This false knowledge and lack of knowledge in the two groups are now emphasized by the modern methods of gathering and distributing news. [...] To this is added deliberate and purposeful propaganda, so that from American newspapers Negroes get no idea of the great struggle for freedom and self-government which has been going in India, or of that deep philosophy of the meaning and end of human life which characterizes the Indian nation. They only hear of what England has done to develop India and to keep the peace. On the other hand, few Indians know of Negroes able to do more than read and write, of the Negro literature that has been growing and expanding for seventy-five years, and of the leaders who have done their part, not only in the development of black men, but in the development of white America.” Du Bois, “The Clash of Color,” *Aryan Path* (December, 1935), 1.

<sup>292</sup> “[...] the knowledge which educated Indians have of the American Negro is chiefly confined to the conventional story spread by most white American and English writers: ignorant black savages were enslaved and made to do physical labour which was the only thing they could do.” *Ibid.*

<sup>293</sup> “Mohandas Gandhi was born nineteen months after my birth. As a school-boy in a small town in the north-eastern part of the United States, I knew little of Asia and the schools taught less. The one tenuous link which bound me to India was skin colour,” Du Bois, “Gandhi and the American Negroes,” *op. cit.*, 3.

americani.”<sup>294</sup> Evidenziò il ruolo dei congressi panafricani, ai quali avevano partecipato anche numerosi esponenti del sub-continente asiatico, nel generare occasioni di scambio e di conoscenza reciproca.

L’afro-orientalismo è un concetto che descrive il processo discorsivo che adotta tatticamente concetti di razza ed etnicità per opporsi al discorso egemonico della supremazia bianca. Le soluzioni narrative di Du Bois concepirono una “fantasia afro-asiatica” che situava la lotta per il futuro dell’umanità al crocevia tra l’antico e il moderno, tra il mondo asiatico e l’Africa. Tale prospettiva non si libera mai del tutto di un romanticismo razzializzato. L’afro-orientalismo non è scevro di criticità. Nonostante ciò, esso può essere adoperato come strumento interpretativo per comprendere e unire il panafricanismo con la rappresentazione idealizzata di Gandhi e del mondo asiatico in generale. Per Du Bois era necessario superare le fratture interne: da questa necessità egli faceva derivare una idealizzata/ profetizzata unità afro-asiatica.<sup>295</sup>

### 1.3.3. Rappresentazioni

Con il loro sguardo transnazionale, *Dark Princess* di Du Bois, *Banjo* di Claude McKay, le poesie di Langston Hughes e di Countee Cullen aprirono i confini del rinascimento di Harlem al mondo. In esse ritroviamo l’India e Gandhi come semplici comparse, il cui significato, tuttavia, non è marginale e va collocato entro un quadro di geografie letterarie che suggeriscono nuovi modi e nuovi mondi per decostruire la geografia della supremazia bianca. Le aperture che offre un testo letterario consentono di spaziare oltre la superficie del reale e consentono di indagare i cortocircuiti della modernità. I testi di Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay e Countee Cullen indagano il presente e lo mettono in crisi. La figura di Gandhi, al di là della sua storicità, proprio in virtù della costruita “eccezionalità morale”, che abbiamo visto derivare dagli

---

<sup>294</sup> “He could do this because, during his enforced exile from his native land, he gained wide acquaintance with American Negroes and travelled over much of the United States.” Ibid.

<sup>295</sup> Nel 1933 esortava i “colossi dell’Asia” della Cina e del Giappone a “smetterla di combattere” e piuttosto “unirsi [per] condurre l’Europa fuori dall’Asia,” Du Bois, “Postscript,” *The Crisis* (January, 1933), 30. Egli era consapevole che “L’India ha anche avuto la tentazione di distinguersi dai popoli più scuri e cercare le sue affinità tra i bianchi,” e al contempo osservava che “la storia del mondo moderno mostra l’inutilità di questo pensiero. Lo sfruttamento europeo desidera lo schiavo nero, il coolie cinese e il lavoratore indiano per gli stessi fini e gli stessi scopi, e li chiama tutti ‘negri,’” Du Bois, “The Clash of Color. Indians and American Negroes,” *Aryan Path*, 8 (1936): 111-5.

scritti di Rolland, si presta facilmente ad assimilazioni nel discorso politico afroamericano, che lo interpreta in chiave messianica. L'India stessa si offre a rappresentazioni orientaliste sulla scia del discorso del dominatore coloniale, ma questa volta rovesciate per esaltarne la superiorità rispetto alla cosiddetta "civiltà" euro-americana.

Tra alcuni di questi autori, la "black liberation" è immaginata con l'arrivo di un "Gandhi nero" come un "Black Messiah". Gandhi era un simbolo che rafforzava il discorso politico nero. Come membro di un mondo "di colore". Egli era la dimostrazione che la supremazia bianca poteva essere sovvertita. Il suo movimento metteva in luce le debolezze dell'establishment bianco in India e, d'altra parte, con la sua eccezionalità, si prestava a una contro-narrativa che sovvertiva il "white men's burden" – l'imperativo morale del bianco di civilizzare popoli "Altri". In *Hind Swaraj*, una critica alla "civiltà occidentale", Gandhi evidenziò i limiti e i "mali" della modernità europea. In questa chiave, con il suo principio di nonviolenza, egli poteva essere usato per dimostrare la superiorità morale dei popoli di colore. Tale aspetto fu particolarmente significativo per chi nell'America "black" si impegnò per decostruire intellettualmente e politicamente il mito della superiorità razziale dell'uomo bianco. Gandhi si prestava come metafora per rafforzare il discorso politico nero in attesa di un "uomo nero eccezionale" che potesse consolidare la nuova autorappresentazione, incastonata nell'orgoglio razziale e in una nuova militanza, di cui il movimento "New Negro" si era fatto portavoce.

L'attesa di un messia nero non è una novità nel dibattito afroamericano. È un topos che assorbe e trasforma il repertorio gandhiano per integrarlo nel discorso politico nero. Nelle narrazioni degli intellettuali e letterati neri, l'operato di Gandhi diventava un paradigma di ribellione contro i discorsi prevalenti dell'universalismo occidentale bianco.

Al contempo, anche in letteratura possiamo individuare uno sguardo critico nei confronti del leader indiano. Le poesie che Hughes scrive nella fase più "attiva" e militante del suo comunismo dimostrano che la ricezione del "modello Gandhi" non è univoca, ma spesso contraddittoria. In *Banjo* la realtà e la letteratura si incrociano e il leader indiano è una mera comparsa nel crogiolo dei porti francesi. Ciò dimostra che il dibattito sulla sua figura politica e il suo movimento è aperto, così come Gandhi stesso può fungere da metafora-spartiacque, usata per collocare il discorso politico nelle gerarchie razziali che dividono il mondo. Sinonimo di "ribelle" o "conservatore", nel discorso politico nero il significante "Gandhi" si presta a un uso strategico che

colloca la linea politica gandhiana e tutta la semantica che la accompagna entro la propria linea di lotta – o al di fuori. Tale panorama letterario si dimostra suscettibile di una plasticità di significati in cui possiamo ritrovare formule di condanna al colonialismo e al razzismo, oppure di esortazione a un agire più radicale. Il ruolo di Gandhi nel discorso letterario nero è dunque una lente di indagine politica, oltre che squisitamente letteraria, che dimostra le sfaccettature del dibattito tra le due guerre e l'apertura di orizzonti che sconfinano dall'Atlantico di Gilroy.



## CAPITOLO II

### Gandhi nei Movimenti

La diffusione delle notizie sul movimento anticoloniale indiano aprì il dibattito sulla traducibilità del “metodo gandhiano” in altri contesti. Questo capitolo affronta il ruolo di Gandhi sia come significante politico sia come esempio pratico per alcuni movimenti dell’Atlantico Nero. La riflessione di Gramsci sulla traducibilità consente di comprendere il significato di tale concetto nell’analisi che segue. Nei suoi *Quaderni* l’autore considera la traduzione come prassi critica e come trasferimento di esperienze storiche.<sup>296</sup> La traduzione è dunque un’esperienza della differenza. Non si tratta soltanto di riversare un contenuto testuale in un altro sistema linguistico, ma di stabilire una continuità linguistico-culturale che porta alla commensurabilità di linguaggi e, dunque, di esperienze.<sup>297</sup> Sin dagli anni ‘20 la *black press* era percorsa da interrogativi sulla possibilità di trasporre il repertorio politico del leader indiano nel contesto afroamericano e africano. Al contrario di una prospettiva storica che vede in Martin Luther King l’erede politico del “mahatma”, la questione non fu affrontata in modo lineare e la nonviolenza non fu la sola chiave di volta che riuniva il discorso politico nero attorno a Gandhi. Quando, impegnato nel March on Washington Movement, Asa Philip Randolph alluse all’esempio dell’India, il mondo intellettuale afroamericano aveva già ampiamente dibattuto sull’adeguatezza del metodo gandhiano

---

<sup>296</sup> Come nel caso del discorso politico di Proudhon trasposto nella filosofia classica tedesca, analizzato nel quarto quaderno. Vd. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Vol. 1 (Torino: Einaudi, 1975), 467. Nel Quaderno n. 11 Gramsci si domanda: “ma quale lingua è traducibile in un’altra lingua?” (Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Vol. 2, 1470), facendo riferimento al fallimento storico della rivoluzione proletaria in Occidente. Mentre la rivoluzione francese ha costruito le basi di un linguaggio teorico in Europa, l’esperienza russa non si concretizza in un’esperienza storica universale. Gramsci, che cita in modo improprio un’affermazione di Lenin al quarto congresso internazionale del 1922, adopera il termine “tradurre” in riferimento proprio all’esperienza storica della rivoluzione Russa. Ibid., 854.

<sup>297</sup> Saša Hrnjez, “Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci”, *International Gramsci Journal* 3, 3 (2019): 40-71.

nell'America Nera. W.E.B. Du Bois fu molto critico in merito alla possibilità di imitare i metodi di Gandhi negli Stati Uniti, ma la sua posizione in merito dimostra che non è possibile ridurre il discorso politico afroamericano in un percorso a doppio binario, tra “violenza” e “nonviolenza”, tra “separatismo” e “integrazione.” Alcuni movimenti guardarono al leader indiano per costruire un immaginario politico in cui la “nonviolenza” non assume un ruolo centrale. Il suo modello era rilevante per altri aspetti: la critica alla civiltà occidentale e la costruzione di un nazionalismo indiano sulla base di simboli, concetti ed elementi tratti dalla lingua e cultura indù ispirarono l'immaginario di movimenti anticoloniali africani e permisero di decostruire il mito della superiorità della bianchezza. Dal March on Washington Movement alla Defiance Campaign, attivisti e politici dell'Atlantico Nero guidarono esperimenti politici con cui forgiarono discorsi contro-egemonici e forme di solidarietà per costruire un mondo libero dalla supremazia bianca.

### 2.1. *Dal March on Washington Movement al Bus Boycott*

Questo paragrafo affronta il dibattito afroamericano in merito alla traducibilità dei metodi gandhiani nella lotta per i diritti civili negli Stati Uniti. La genealogia della “disobbedienza civile nonviolenta” nella tradizione afroamericana è fatta iniziare con il March on Washington Movement, quando Asa Philip Randolph costruì un immaginario politico militante con in mente l'operato di Gandhi, e si “conclude” con il movimento di Martin Luther King. In realtà, la traducibilità dei metodi gandhiani nell'America Nera fu un argomento di accesa discussione sin dagli anni '20. In vari contesti l'interpretazione di Gandhi come “modello” non è da intendersi in senso letterale, ma come strumento funzionale a stabilire un preciso contorno alla propria lotta. Come osserva David Lucander: “l'essere paragonato a Gandhi era caricato di significati differenti per destinatari diversi.”<sup>298</sup> Questa mobilità semantica permetteva al “significante” Gandhi di attraversare la polarizzazione del discorso politico afroamericano rivelandone l'artificiosità.

---

<sup>298</sup> David Lucander, *Winning the war for democracy: the March on Washington Movement, 1941-1946* (Urbana: University of Illinois Press, 2017), 2.

### 2.1.1. Il dibattito

Già negli anni '20 la stampa afroamericana si interrogava se la lotta anticoloniale indiana fosse un esempio da seguire. Nel 1921 il pastore afroamericano della chiesa metodista John Hurst osservò che “[i]l Negro [...] prende coraggio nel successo di movimenti alleati come il Woman’s Party, il Labour Party, la Causa per la Libertà dell’Irlanda e il Piano di non Cooperazione di Gandhi.” Per l’autore l’emulazione del leader indiano avrebbe potuto condurre gli afroamericani alla piena realizzazione di quei principi che stavano alla base della democrazia americana: “e, in ultima analisi, far ottenere a tutti gli americani il diritto di godere della ‘vita, della libertà e della ricerca della felicità.’”<sup>299</sup> Nel 1924 *The Crisis* pubblicò un articolo di E. Franklin Frazier sulla legittimità dell’autodifesa contro quegli afroamericani che rifiutavano di “ricorrere alla forza per difendere le famiglie dei loro fratelli.”<sup>300</sup> In una lettera all’Editore, Ellen Winsor, una lettrice bianca di confessione quacchera, dichiarò che era “stato uno shock” leggere l’articolo di Frazier, “che suggerisce di ricorrere alla forza e alla violenza, tenute insieme dall’odio,” e raccomandava la lettura della biografia di Gandhi, “un grande uomo che non ha una singola goccia di sangue bianco nelle sue vene.”<sup>301</sup> Ciò che ci interessa non è tanto il fatto che né Frazier, né Winsor avessero compreso Gandhi e il suo movimento,<sup>302</sup> ma la scelta editoriale di Du Bois di non pubblicare la lettera di Winsor e di spingere Frazier a scrivere un nuovo articolo che

---

<sup>299</sup> “The Negro [...] takes courage in the success of allied movements as the Woman’s Party, the Labor Party, the Cause of Irish Freedom and the Gandhi Non-Cooperationist Plan. Those who sat in the Pan-African Conference realized his activity in the development of a new internationalism. His resolution is to prosecute more vigorously ‘the cause’, to shun alignments that weaken, to abhor flattery and cajolery, and to win, ultimately, for all americans the right to enjoy ‘life, liberty, and the pursuit of happiness.’”, John Hurst, “Happy New Year. Greetings to the Negro World,” *The Crisis* 23 (January 1922), 109.

<sup>300</sup> Franklin Frazier, “The Negro and Non-Resistance,” *The Crisis*, 27 (March 1924), 213-4.

<sup>301</sup> “It was a shock – scrive – to read in *The Crisis* for March the article entitled ‘The Negro and Non-Resistance’ by Mr. E. Franklin Frazier. [...] Let me recommend to your readers a little book by a great man who has not one drop of white blood in his veins. It is ‘The Sermon on the Sea’ by Mahatma Gandhi. [...] Gandhi says: ‘One who is free from hatred requires no sword,’ and ‘only fair means can produce fair results.’ Who knows but that a Gandhi arise in this country to lead the people out of their misery and ignorance, not by the old way of brute force which breeds sorrows and wrong, but by the new methods of education based on economic justice leading straight to Freedom.” Ellen Winsor, “Letter to the Editor of *The Crisis*,” March 2, 1924; in Aptheker, ed. *The Correspondence of W.E.B. Du Bois*, Vol. I, Selections, 1877-1934 (Amherst: University of Massachusetts Press, 1971), 283-4.

<sup>302</sup> Vijay Prashad, “Waiting for the Black Gandhi. Satyagraha and Black Internationalism,” in Michael O. West-William G. Martin-F. Che Wilkins (ed.) *From Touissant to Tupac. The Black International since the Age of Revolution* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009): 182.

ribadisse il significato e la giustezza dell'autodifesa per gli afroamericani: rivolgendosi “a quei pochi lettori” che avevano espresso la loro opposizione in merito, l'Editore scrisse che Frazier avrebbe replicato con un ulteriore articolo sulla questione. In un secondo “The Negro and Non-Resistance” questi infatti non moderò la sua posizione:

“Supponendo che un Gandhi inducesse i Negri a smettere di lavorare come braccianti nei campi, senza recare odio nei loro cuori, a smettere di pagare le tasse agli Stati che mantengono i loro figli nell'ignoranza, a ignorare l'iniqua assenza di diritti e le leggi Jim-Crow, temo che assisteremmo a un massacro senza precedenti di uomini e donne inermi nel nome della Legge e dell'Ordine e ci sarebbe poco sentimento cristiano per fermare l'enorme spargimento di sangue.”<sup>303</sup>

Ancor più significativa è la risposta di Du Bois a Winsor, pur rimasta in forma di scambio privato e mai pubblicata: “Odio la Guerra – scrive – ma ci sono alcune circostanze nelle quali devo combattere e sono, devo dire, costretto a sorridere all'unanimità con cui il grande leader, Mr. Gandhi, è ricevuto da quei popoli e quelle razze che hanno versato più sangue.”<sup>304</sup> Du Bois e Frazier scrivevano negli anni in cui le violenze e i linciaggi negli Stati Uniti avevano raggiunto l'apice. Nel 1919 la NAACP aveva pubblicato un rapporto che contava oltre tremila vittime negli ultimi trent'anni.<sup>305</sup> Gli anni '20 erano stati caratterizzati dalla costruzione di una nuova soggettività nera – alimentata dal movimento “New Negro”, per cui la nonviolenza gandhiana finiva per coincidere con l'atteggiamento alla “Zio Tom.”

Negli anni '30, quando Gandhi era ritornato alla ribalta della stampa mondiale con la spettacolare marcia di Dandi, Du Bois salutò con entusiasmo l'evento e confidò che “le persone di colore degli Stati Uniti stessero seguendo con il fiato sospeso la

---

<sup>303</sup> “Suppose there should arise a Gandhi to lead Negroes with our hate in their hearts to stop tilling the fields of the South under the peonage system; to cease paying taxes to States that keep their children in ignorance; and to ignore the iniquitous disenfranchisement and Jim-Crow laws. I fear we would witness an unprecedented massacre of defenseless black men and women in the name of Law and Order and there would scarcely be enough Christian sentiment in America to stay the flood of blood,” Frazier, “The Negro and Non-Resistance,” *op. cit.*, 214.

<sup>304</sup> Du Bois replica a Winsor: “My dear Madam, I have your letter concerning Mr. Frazier's article. On the whole I like his conclusions. I hate war but there are certain circumstances under which I should fight and I am, I must say, compelled to smile at the unanimity with which the great leader, Mr. Gandhi, is received by those peoples and races who have spilled the most blood.” Du Bois, “Letter to Ms. Ellen Winsor,” April 12, 1924 in *The Correspondence of W.E.B. Du Bois, op. cit.*, 283-4.

<sup>305</sup> NAACP, *Thirty Years of Lynching in the United States, 1889-1918*, New York, 1919.

Lotta in India.”<sup>306</sup> In una ricostruzione delle dinamiche economiche del colonialismo britannico, Du Bois inseriva la nascita di Gandhi come l’avvento di un profeta che faceva presagire il tramonto di un Impero.<sup>307</sup> Per l’autore la soluzione dei problemi che affliggevano i popoli delle colonie e il “problema Negro” negli Stati Uniti erano strettamente interdipendenti:

“Che interesse ha tutto questo per i Negri americani che stanno affrontando un inverno di sofferenza e fame? Perché non parlare di questa situazione in America piuttosto che andare dall’altra parte del mondo per cercare nuovi problemi? Perché per noi la condizione delle persone di colore non è irrilevante. Se vogliamo farci strada in questo mondo moderno, dobbiamo sapere cosa ha fatto il mondo agli altri popoli di colore e come lo ha fatto, e cosa essi stanno facendo per ottenere il riconoscimento della loro libertà e della loro umanità. Nel lungo periodo una conoscenza completa è più importante del nostro angusto problema provinciale, è più importante perché proprio la risoluzione del nostro problema dipende dalle questioni del mondo.”<sup>308</sup>

La conoscenza delle lotte di altri popoli di colore per la libertà e l’eguaglianza era fondamentale non tanto perché le modalità di queste lotte fossero di immediato beneficio per gli afroamericani, ma perché esse consentivano di tracciare un fronte comune e internazionale. Egli ammetteva la distanza che divideva gli afroamericani dalla comprensione della politica di Gandhi. Questi, Du Bois scriveva, non era un “grande oratore,” era un uomo piuttosto “minuto e sottile” che vestiva “poveramente

---

<sup>306</sup> In un articolo esultò: “E Gandhi marcia verso il mare!”, Du Bois, “As The Crow Flies,” *The Crisis* (May 1930), 149. Sull’evento si veda anche il commento di Du Bois, “Postscript. India,” *The Crisis* (August 1930), 281.

<sup>307</sup> “[...] il 2 ottobre 1869, otto anni prima, è nato in India a Porbandar, sul mare dell’Oman, Mohandas Karamchand Gandhi, e questo prefigura la fine del dominio britannico,” Ibid.

<sup>308</sup> “Of what interest is all this to the American Negroes, who are facing a winter of suffering and starvation? Why not talk about this situation in America rather than going half-way round the world for problems? Because the plight of no colored people is unimportant for us. If we are going to make our way in this modern world, we must know what the world has been doing to other colored folk and how it has done it, and what they are doing to achieve freedom and manhood. In the long run, this comprehensive knowledge is of more importance than our own narrow, provincial problem, and of more importance, because our own problem depends upon the problems of the world for its solution.” Du Bois, “The Wide, Wide World: Europe in India,” *The New York Amsterdam News* (Oct., 14, 1931), 8.

e sobriamente nella maniera dei contadini indiani.”<sup>309</sup> Gandhi era presentato come “un asceta [che] si nutre con poco, crede nella pace e nel sacrificio, nel digiuno e nella riflessione.”<sup>310</sup> In questo ritratto Du Bois non affronta la politica separatista in Sudafrica – della quale forse non era completamente a conoscenza – ma trasforma Gandhi in un paladino della causa dei “nativi neri.” L’autore sceglie di definire gli indiani “di colore”, a rimarcare che Gandhi in Sudafrica lottava contro quella stessa supremazia bianca che colpiva anche gli afroamericani negli Stati Uniti. In questo modo egli cercava di avvicinare il movimento di Gandhi ai lettori e di celebrare forme di solidarietà che nel Transvaal sono state ben lungi dall’avversarsi.

In quello stesso periodo il sociologo afroamericano Kelly Miller aprì un dibattito nel *New York Amsterdam News* sulla “resistenza passiva” e sull’efficacia dei metodi gandhiani negli Stati Uniti. Ricorrendo alla consueta similitudine Gandhi-Cristo, l’autore osservava che la situazione in India e “quella dei Negri sotto il dominio anglosassone” erano le medesime. Egli scriveva che gli afroamericani stavano già mettendo in atto la resistenza passiva con una forma di protesta morale che si appellava al rispetto della legge giusta.<sup>311</sup> Miller disapprovava i metodi alla “Denmark Vesey” e alla “Nat Turner,” e concludeva che “Gandhi ora sta utilizzando l’arma più efficace a sua disposizione,” e che dalla sua esperienza “il Negro americano può trarre una lezione preziosa.”<sup>312</sup> Due anni dopo William Pickens dell’Associated Negro Press

---

<sup>309</sup> Du Bois, “The Wide, Wide World: Mahatma Gandhi” *The New York Amsterdam News* (Oct., 28, 1931), 8.

<sup>310</sup> La “povertà volontaria” del leader indiano è ciò che “ha impressionato maggiormente” Du Bois: “He is not an impressive figure of a man but small and thin, weighing only about 100 pounds. He describes himself as ugly and he dresses cheaply and quietly, after the manner of Indian peasants. He is an ascetic, eating little, playing little, and believing in peace and sacrifice, fasting and thought. [...] He has impressed me most by his conduct in England. [...] He went to the poverty-stricken East End and lives simply in a settlement house [...]” Ibid.

<sup>311</sup> “Al Negro americano – scrive – sono state concesse alcune armi legali che può usare entro i limiti consentiti [...]. Non è un radicale chi lotta per il suo diritto entro i limiti della legge. Insistere sull’applicazione dei Dieci Comandamenti, della Regola d’Oro, del Sermone della Montagna, della Dichiarazione di Indipendenza e della Costituzione degli Stati Uniti non è radicalismo. Lo scopo di tale insistenza non è distruggere la legge, ma adempierla. La protesta morale non è altro che resistenza passiva. Tutte le lotte del Negro sono avvenute su questa premessa.” In Kelly Miller, “Passive Resistance of Gandhi,” *The New York Amsterdam News* (Apr., 2, 1930), 20.

<sup>312</sup> Ibid. Poco dopo, Miller avrebbe usato Gandhi come esempio per definire la vita virtuosa di Neval H. Thomas, “Gandhi, the brilliant young barrister, gave up his attractive profession and its fat fees, donned the homespun dress of his native India, and shared their lowly life in order that he might redeem them. Not less surely did Neval Thomas renounce [...] in order to serve his people.” Miller, “A Living Sacrifice,” *The New York Amsterdam News* (Apr. 23, 1930), 24.

scrisse che il gandhismo non era una soluzione al “problema Negro:”<sup>313</sup> Egli sottolineò la diversità del contesto indiano da quello statunitense:

“Il popolo di Gandhi può praticare la disobbedienza civile con dei risultati temporanei e parziali, come non pagare le tasse, rifiutarsi di ricoprire cariche, votare o obbedire alle leggi ordinarie del governo britannico. Supponiamo che i Negri d’America provino a non pagare le tasse, a non votare e a rifiutare incarichi, a dimettersi dal loro ruolo di poliziotti, vigili del fuoco, impiegati – essi si consegnerebbero magnificamente nelle mani dei loro nemici.”<sup>314</sup>

L’autore osservava, infine, che lo stesso movimento di Gandhi, pur “nonviolento,” non poteva essere inoffensivo:

“E quanto a Gandhi: l’uomo che ha organizzato e ispirato il tremendo movimento di 360 milioni di persone sa certamente che un leader e il suo popolo non devono fermarsi a pregare nei ‘luoghi sacri’, ma devono inoltrarsi coraggiosamente nelle strade della lotta. La chiamiamo ‘resistenza passiva’, ma la resistenza è sempre attiva, se è intellettuale e sociale.”<sup>315</sup>

Pickens alludeva a un clima di diffuso interesse per gli avvenimenti in India, determinato dalla maggiore copertura mediatica che le azioni del leader indiano

---

<sup>313</sup> “Gandhi-ism and Prayer Will Not Solve Negro’s Problem. There are some Negro leaders of a mystic bent of mind, who are disposed to recommend Gandhi-ism and prayer as sufficient means of remedying the American Negro’ societal ills. Those who see in Gandhi’s procedure a modern method for the solution of the race problem in the United States are people who reason in shallow analogies: they think that a social formula which works at one time, in one place, within a given set of circumstances, can be made to work at all times, in all places, against all conditions,” in William Pickens, “Reflections,” *The New York Amsterdam News* (Febr., 10, 1932), 8.

<sup>314</sup> “Also, Gandhi’s people may practice civil disobedience with at least some temporary and partial success – such as not paying taxes, refusing to hold office, to vote or to obey the ordinary laws of the British-controlled government. Suppose the Negroes of America should try not paying taxes, not voting and declining to hold office, resigning as policemen, firemen, clerks – how beautifully they would deliver themselves into the hands of their enemies.” Ibid.

<sup>315</sup> “And as for Gandhi: the man who has organized and inspired the tremendous movement of 360 million people certainly knows that a leader and his people must not stop with praying in closets and ‘sacred places,’ but must go forth bravely into the avenues of struggle. We call it ‘passive resistance,’ but resistance is always active, if it be intellectual and social,” Ibid.

avevano raggiunto e da un intensificato dibattito sulla strategia gandhiana che nella forma “mistificata” del pacifismo statunitense trovava un terreno fertile nell’ambiente religioso afroamericano.<sup>316</sup> Gli avvenimenti che scuotevano l’Impero britannico non potevano limitarsi a una versione pacificata e mite del leader indiano. Anche Du Bois esaltò la portata rivoluzionaria del suo movimento e celebrò la nascita della nuova nazione indipendente. Già negli anni ’30 aveva sottolineato la rilevanza globale del movimento anticoloniale in India: “Nella storia mondiale – scrisse – niente di simile è accaduto. Se fallisce, segnerà un’epoca. Se avrà successo, rivoluzionerà la civiltà.”<sup>317</sup> Con l’indipendenza dell’India e del Pakistan, Du Bois asserì nuovamente la centralità della leadership di Gandhi, al quale attribuiva il “merito” di avere “avviato la sua lotta per la libertà in Sudafrica per conto degli indiani e dei Negri.” L’inesattezza storica è qui necessaria per la chiusura dell’articolo, in cui l’autore conduce i suoi lettori dal subcontinente asiatico al Sudafrica, quindi all’America Nera:

“I Negri americani, in particolare, hanno ogni ragione per salutare la nuova India libera. Si tratta di una libertà e un’autonomia di gente di colore; essa porta a tramonto l’epoca in cui, in ragione del colore della sua pelle, l’uomo bianco ha potuto dominare sulla gente di colore, l’epoca in cui egli poté importare la segregazione e i miseri atteggiamenti di superiorità con i suoi club esclusivi, le sue carrozze Jim-Crow, i suoi salamelecchi e tutto il suo ignobile bagaglio di degradazione umana. L’alba di

---

<sup>316</sup> Kapur, *Raising Up a Prophet*, *op. cit.*, 41-70. Sull’esagerazione della religiosità e degli accenti “mistici” del movimento indiano, si veda Krishnalal Shindharani, *My India, My America* (New York: Duell, Sloan and Pearce, 1941); sulle critiche del pacifismo e in particolare la voce polemica di Reinhold Niebur si veda Carosso, “Stride toward Freedom,” *op. cit.*, 50.

<sup>317</sup> Du Bois si riferiva alle campagne di *satyagraha* collegate alla marcia del sale di Gandhi: “Nothing like this has occurred in the history of the world. If it fails, it will mark an epoch. If it succeeds it will revolutionize civilization.” Du Bois, “Postscript. India,” *The Crisis*, 37 (August 1930), 257. Con l’indipendenza dell’India, Du Bois dichiarò: “The fifteenth of August deserves to be remembered as the greatest historical date of the nineteenth and twentieth centuries. This is saying a great deal, when we remember that, in the nineteenth century, Napoleon was overthrown, democracy established in England, Negro slaves emancipated in the United States, the German Empire founded, the partition of Africa determined upon, the Russian Revolution carried through, and two world wars fought. Nevertheless, it is true that the fifteenth of August marks an event of even greater signification than any of these; for on that date four hundred million colored folk of Asia were loosed from the domination of the white people of Europe.” in Du Bois, “The Freeing of India,” *The Crisis*, (October 1947), 301-304.

un nuovo giorno per l'uomo di colore è sorta in Asia, e così sorgerà in Africa e in America e nelle Indie Occidentali.”<sup>318</sup>

Quando Asa Philip Randolph inaugurò la stagione del March on Washington Movement, il dibattito sull'applicazione dei metodi di Gandhi negli Stati Uniti si intensificò. In questo caso Du Bois espresse seri dubbi sulla possibilità che essi si rivelassero efficaci nel nuovo contesto. Egli allontanò l'America Nera dalla realtà indiana, due mondi che in altri scritti aveva cercato di avvicinare, adottando una visione schiettamente orientalista. Gandhi subiva un cambiamento significativo. L'onorifico “mahatma”, il profeta e il messia di colore lasciarono il passo a una (minuta) figura umana (“un piccolo ometto bruno dell'India”<sup>319</sup>). Ralph T. Templin avrebbe risposto alle critiche rivolgendosi espressamente al “dottor W.E.B. Du Bois e altri [che] dubitano dell'applicazione del piano di Gandhi da parte della gente dell'Occidente in generale e dei Negri americani in particolare.” Egli spiegò che il rifiuto della nonviolenza era imputabile a una comprensione superficiale del “programma di Gandhi” e asserì che la stessa idea della “resistenza civile nonviolenta” derivava dai primi abolizionisti statunitensi: “l'idea era in uso qui e non senza successo molto prima che essa giungesse in Oriente per il tramite di Tolstoj in Russia. Thoreau rimane ancora il grande teorico di questo movimento, e non Gandhi. [...] La nonviolenza appartiene specificamente alla scena americana.”<sup>320</sup> Ricollocando le origini del termine negli Stati

---

<sup>318</sup> Ibid.

<sup>319</sup> In un intervento per l'*Amsterdam News* il nome del leader indiano compare due volte, entrambe con un refuso (“Ghandi”). Du Bois, “As the Crow Flies,” *The New York Amsterdam News* (Mar., 12, 1943), 10. Circa un decennio prima, un articolo di Du Bois celebrava Gandhi come “l'uomo più grande del mondo.” Du Bois, “The Wide, Wide World: Mahatma Gandhi” *The New York Amsterdam News* (Oct., 28, 1931), 8.

<sup>320</sup> Templin scrive: “When Dr. W.E.B. Du Bois and others doubt Gandhi's plan in its application to people of the West in general and to Negro Americans in particular, they simply show that they do not themselves understand what that plan involves or wherein its achievements lie [...]. Gandhi has claimed to have borrowed his idea of non-violent civil resistance from the early Abolitionists of the United States. The idea was in use here and not without success long before it passed over via Tolstoi of Russia to the Orient. Thoreau remains still the great theorist of this movement and not Gandhi, who has been much more a man of action. Moreover, non-violence belongs in a peculiar sense to the American scene, where the democratic principle is still in limited acceptance by the people. Fortunate for the whole movement of democracy, Gandhi, its latest prophet, has arisen in the world to lead men to the employment of democracy's essential weapon, the al-sided sword.” Ralph T. Templin, “Non-Violence Method Called ‘All-Sided Sword,’” *The New York Amsterdam News* (May 29, 1943), 10. Per Templin, essi

Uniti, Templin trasformava ciò che Du Bois aveva reso “alieno” ed “esotico” in un metodo del tutto pertinente al contesto degli Stati Uniti e dunque praticabile nello stesso terreno di origine.

Che Du Bois si ponesse in chiave critica rispetto alla nonviolenza di Gandhi è ancor più importante se si considera che, dopo il suo assassinio, Gandhi era stato “reinventato” dalla stampa statunitense come un leader “morale” e icona della nonviolenza e della pace. Tale narrativa, che seguiva la tradizione inaugurata da Romain Rolland, neutralizzava la componente “offensiva” della lotta contro l’imperialismo che aveva caratterizzato il movimento indiano. In tal modo, chi faceva ricorso al repertorio gandhiano si inseriva in un canone moderato e dialogante. Coloro i quali rifiutavano questa versione addolcita e scardinata dal contesto dell’anticolonialismo apparivano antiamericani.<sup>321</sup>

L’opinione del mondo afroamericano sull’applicabilità delle strategie gandhiane è contrastante. Gandhi assumeva significati variabili a seconda dei diversi obiettivi. Mentre per alcuni egli incarnava un insieme di virtù “moralì”, per altri era un anacronismo. Altri ancora, come Du Bois, riconobbero al leader indiano un ruolo di spartiacque, perché egli aveva portato un popolo “di colore” a sfidare una delle supremazie bianche più potenti. In questo caso, ricordare l’operato di Gandhi non implicava la ripetibilità delle stesse esperienze negli Stati Uniti, ma era funzionale per definire un senso di lotta comune e un fronte ben preciso.

---

“semplicemente mostrano che non capiscono cosa comporti quel piano o da dove derivino i suoi risultati.”

<sup>321</sup> Sulla costruzione di un Gandhi “pacifista,” si veda l’interpretazione di Peter Brock e Nigel Young *Pacifism in the Twentieth Century* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2003), 71-91; si veda anche David Hardiman, *Gandhi in His Time and Ours* (Ranikhet: Permanent Black, 2003) Kindle, locations 3859-3967; Joseph Kip Kosek, *Acts of Conscience: Christian Nonviolence and Modern American Democracy* (New York: Columbia University Press, 2009), 84-145, e Scalmer, *Gandhi in the West, op. cit.*, 105-136. Il “pacifismo” di Gandhi non è mai coinciso con una “essenzializzazione” della nonviolenza. L’impegno lealista di Gandhi e la sua campagna di reclutamento durante la prima guerra mondiale non erano affatto in linea con l’immagine costruita di Gandhi come “apostolo della nonviolenza” agli occhi dei pacifisti europei. Si veda la corrispondenza tra Gandhi e il pacifista Bart De Ligt, in particolare la lettera di Ligt “An Open Letter to Gandhi and his Reply,” *The World Tomorrow*, (November 1928), 445-446.

### 2.1.2. Il March on Washington Movement

“La marcia su Washington” del 1941 fu un evento mai realizzato e, al contempo, un movimento che prese forma negli anni ‘40. Asa Philip Randolph ne fu il principale architetto, spinto dalla volontà di eliminare la discriminazione razziale nell’esercito e nell’industria bellica.<sup>322</sup> Uno dei primi resoconti storiografici, *When Negroes March* di Herbert Garfinkel, fu scritto quando Martin Luther King era in primo piano sul palcoscenico della lotta per l’uguaglianza dei neri.<sup>323</sup> Il lavoro di Garfinkel è sia una minuziosa ricostruzione storica, sia un’analisi sociologica del movimento e della sua leadership. L’autore ha sottolineato il ruolo di spartiacque del MOWM, un’idea che “è riuscita a stimolare l’immaginazione”, ha catturato l’entusiasmo degli afroamericani, e in particolare di chi apparteneva alle classi più umili.<sup>324</sup> Il movimento sarebbe stato presto oscurato dai successivi grandi eventi nella storia dei diritti civili, la marcia su Washington del 1963 e la Poor People’s March del 1968.<sup>325</sup> Analisi più recenti hanno riconosciuto l’importanza del MOWM e della sua congiuntura storica nella “lunga” tesi del Black freedom movement, che mette in luce l’esperienza politica degli afroamericani negli anni ‘30 e ‘40.<sup>326</sup>

All’inizio degli anni ‘40 Randolph aveva lasciato il partito socialista per sostenere l’intervento statunitense nella Seconda guerra mondiale. In qualità di rappresentante della Brotherhood of Sleeping Car Porters, fu ricevuto dal presidente Roosevelt per discutere la questione della segregazione razziale nel settore bellico insieme a Walter White (il presidente della NAACP) e T. Arnold Hill della National Urban League. L’incontro si rivelò un fallimento perché la Casa Bianca dichiarò che il War Department non avrebbe permesso all’esercito di “integrare personale arruolato di colore e bianco nelle stesse organizzazioni del reggimento.”<sup>327</sup> La stampa afroamericana criticò il Presidente e la delegazione di Randolph. L’insuccesso della

---

<sup>322</sup> Cornelius L. Bynum, *A. Philip Randolph and the Struggle for Civil Right* (Urbana: University of Illinois Press, 2010); Andrew E. Kersten – David Lucander, *For Jobs and Freedom. Selected Speeches of A. Philip Randolph* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2012).

<sup>323</sup> Herbert Garfinkel, *When Negroes March. The March on Washington Movement in the Organizational Politics for FEPC* (Glencoe, Ill.: Free Pr., 1959). La prima edizione del volume fu pubblicata nel 1959.

<sup>324</sup> Garfinkel, *When Negroes March, op. cit.*, 8.

<sup>325</sup> Ciò si riflette anche nella minore ricerca sull’argomento, se confrontata con l’evento del 1963.

<sup>326</sup> Lucander, *Winning the War for Democracy: The March on Washington Movement, 1941-1946* (Urbana: University of Illinois Press, 2017); Oliver Ayers, *Labourer Protest: Black Civil Rights in New York City and Detroit during the New Deal and Second World War* (London-New York: Routledge, 2020).

<sup>327</sup> “Editorial”, *The Crisis* (November 1940), 351

negoziiazione era evidente e, come affermò poi George Schuyler, la necessità di “qualche tecnica di lotta diversa dall’invio di lettere e telegrammi di protesta” divenne tangibile.<sup>328</sup> La proposta di Randolph di una “marcia su Washington” nacque da queste premesse. Con gli inizi del 1941 egli aveva iniziato a nutrire l’idea di organizzare diecimila partecipanti in protesta a Washington contro la segregazione nell’esercito. Il suo disegno prevedeva che i manifestanti camminassero lungo la Pennsylvania Avenue per radunarsi davanti al Lincoln Memorial, simbolo dell’abolizionismo. Nella primavera del 1941 il fermento che accompagnò i preparativi era manifesto, perché Randolph aveva fissato la protesta per il 1° luglio. Ciò aprì un vivace dibattito sulla stampa afroamericana. Sebbene pubblicassero gli annunci di Randolph, non tutti i redattori della Associated Negro Press sostennero l’idea del presidente della BSCP. Il *Pittsburgh Courier* espresse seri dubbi sulle sue possibilità di successo: “Dubitiamo che queste persone abbiano le capacità per accomodare 5.000 negri in visita [a Washington], per non parlare di 50.000”.<sup>329</sup> I membri del partito comunista americano criticarono il movimento di Randolph e la Casa Bianca, d’altro canto, chiedeva di sospendere le divisioni interne in tempo di guerra. Come abbiamo visto, anche Du Bois non si disse d’accordo con il progetto di Randolph.<sup>330</sup> Sebbene quest’ultimo non avesse raccolto un consenso unanime, la marcia diventò un “evento mediatico” che conferì più potere contrattuale con la Casa Bianca. In tale frangente la moglie del Presidente svolse un ruolo importante nel dialogo con la comunità afroamericana: Eleanor Roosevelt partecipò alla convention annuale della BSCP ad Harlem e proprio in virtù del suo impegno politico chiese a Randolph di annullare la marcia, ma il leader afroamericano rifiutò.<sup>331</sup> Anche il Presidente formulò la medesima richiesta, ma senza successo. Pertanto Roosevelt emise l’ordine esecutivo n. 8802, con cui fu istituito il Fair Employment Practice Committee (FEPC) per vigilare sulle pratiche di assunzione dei neri nel settore bellico. In cambio, con un messaggio radiofonico trasmesso a livello nazionale, Randolph dovette informare i sostenitori che la marcia sarebbe stata “rinviata” per i risultati raggiunti. Ciò sollevò nuove critiche, poiché, come osserva

---

<sup>328</sup> George Schuyler, *Pittsburgh Courier* (November 30, 1940), 6.

<sup>329</sup> *Pittsburgh Courier* (June 14, 1941), 6.

<sup>330</sup> Du Bois, “As the Crow Flies,” *The New York Amsterdam News* (Mar., 12, 1943).

<sup>331</sup> Sul ruolo politico di Eleanor Roosevelt in tale congiuntura storica si veda Raffaella Baritono, *Eleanor Roosevelt. Una biografia Politica* (Bologna: Il Mulino, 2021), in particolare p. 349 e ss.

Luconi, più che di una vera e propria vittoria della lotta per i diritti civili, il provvedimento fu una “misura bellica” nel contesto di una “guerra ideologica.”<sup>332</sup>

Nel corso di questi eventi Randolph non fece alcuna allusione a Gandhi o ad alcuna strategia connessa alla lotta indiana per l'indipendenza.<sup>333</sup> In effetti, per quanto riguarda l'idea iniziale, egli probabilmente non aveva preso in considerazione quanto avveniva in India – la marcia di Dandi o altre manifestazioni di massa guidate da Gandhi – come esempio per il suo movimento. L'idea dovrebbe essere collegata ad altri “precedenti ben noti”, come la marcia di Jacob S. Coxey (“Coxey’s Army”) contro la disoccupazione nel 1894, la marcia dei veterani (“Bonus Army”) nel 1932, entrambe radunatesi al Campidoglio e la protesta contro la discriminazione razziale condotta da migliaia di afroamericani lungo la Fifth Avenue di New York nel 1917. Per Garfinkel almeno alcuni leader afroamericani devono averle ricordate “come esperienze personali.”<sup>334</sup> Kersten concorda sul fatto che la marcia per il suffragio femminile del 1913 e la Bonus Army avrebbero potuto essere fonte di ispirazione per l'ideatore del MOWM: “Più che presentare qualcosa di innovativo – osserva – probabilmente si stava basando sulla tradizione”.<sup>335</sup> Allo stesso tempo, quanto Randolph aveva concepito fu “un allontanamento radicale” dalle proteste afroamericane “anche più militanti”<sup>336</sup> per coinvolgimento politico delle masse, che diede al movimento una forma radicalmente nuova.

Sebbene la marcia fosse stata annullata, si deliberò che il “March On Washington Committee” (MOWC) sarebbe diventato un'organizzazione permanente “per controllare l'applicazione dell'ordine esecutivo del Presidente [...]”.<sup>337</sup> Quello stesso anno Randolph ricevette lo Spingarn Award e la Howard University gli conferì

---

<sup>332</sup> Luconi, *L'anima nera degli Stati Uniti*, op. cit., 216-7. “Executive Order 8802”, Federal register 6, 125 (June 27, 1941), 4544. I sostenitori erano frustrati dalla scelta di Randolph, che fu percepita come un passo indietro. Nel numero di luglio del *Black Worker*, Randolph si rivolse ai suoi detrattori con ulteriori spiegazioni sulla tattica adottata.

<sup>333</sup> Randolph, “Editorial,” *Black Worker* (July 1941).

<sup>334</sup> La protesta contro la discriminazione razziale avvenne a New York dopo l'ingresso degli Stati Uniti nella Prima guerra mondiale. Il *New York Times* descrisse la protesta che aveva sfilato lungo la Fifth Avenue: “30,000 Negroes lined Fifth Avenue and gave silent approval of the demonstration by 8,000 Negroes who marched to the beat of muffled drums” in *The New York Times* (July 29, 1917), 12; si veda, inoltre, Garfinkel, *When Negroes March*, op. cit., 41.

<sup>335</sup> Kersten, *A. Philip Randolph*, op. cit., 145.

<sup>336</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, op. cit., 41.

<sup>337</sup> *New York Amsterdam News* (July 5, 1941), 1.

un dottorato onorario. Altri riconoscimenti gli furono attribuiti dallo Schomburg Center di New York e dal *Chicago Defender*. Nonostante ciò, il suo operato non soddisfece un gruppo di giovani militanti, tra cui Bayard Rustin, i quali insistettero sulla necessità di un'azione di massa perché agli afroamericani fosse data la “piena partecipazione alla vita americana”.<sup>338</sup> Inoltre, l'efficacia del FEPC fu presto compromessa dalla pressione delle forze conservatrici. Fu così che, quando il MOWM diventò un'organizzazione “permanente”, il suo successo iniziò a diminuire. La fondazione di un comitato fu – secondo Garfinkel – “un prodotto della disperazione piuttosto che la costruzione di una nuova organizzazione di massa.”<sup>339</sup> Dopo Pearl Harbor il potere di pressione degli afroamericani stava perdendo terreno sulla base del fatto che “la loro forza lavoro era necessaria allo sforzo bellico, a prescindere dalla considerazione della giustizia razziale”<sup>340</sup>. Con la guerra in corso diventò molto difficile organizzare una protesta a Washington senza che questa fosse etichettata come “sediziosa”. A quel tempo Randolph suggerì che “sarebbe stato indelicato [...] organizzare un'altra marcia su Washington, poiché tale mossa farebbe il gioco di Hitler e di altri nemici del nostro paese e della nostra stessa causa, e questo non è certo ciò che il ‘Nuovo Negro’ desidera.”<sup>341</sup> Il MOWM entrò in una fase di declino. La stampa si domandava sulle ragioni di tenere in vita un'organizzazione che sembrava non fare molto di più di altre già esistenti.<sup>342</sup> Pertanto Randolph ritenne opportuno dare un'immagine fresca al movimento.<sup>343</sup> Per offrirgli un'immagine distintiva e per “riaccendere l'entusiasmo popolare”, egli vide nell'esempio di Gandhi degli elementi che avrebbero potuto donare al suo movimento un volto nuovo e “sufficientemente militante”. In più occasioni sottolineò la necessità di condurre “dimostrazioni di

---

<sup>338</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 67.

<sup>339</sup> *Ibid.*, 117. I membri del comitato erano Walter White (NAACP), Rev. William Lloyd Innes, Lester B. Granger, Frank R. Crosswaith, Layle Lane, Richard Parrish, Dr. Rayford Logan, Henry K. Craft e Philip Randolph. Anche Adam Clayton Powell si unì al comitato successivamente. Powell fu tra coloro i quali si opposero alla scelta di Randolph di posporre la marcia. Si veda A. Philip Randolph, “Why and How the March Was Postponed” A. Philip Randolph Papers, Box 2, Schomburg Archives, NYPL, d'ora in avanti APR Papers.

<sup>340</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 77.

<sup>341</sup> *New York Amsterdam News* (February 15, 1941), 13.

<sup>342</sup> *Pittsburgh Courier* (August 8, 1942), 6.

<sup>343</sup> Per Lucander, Randolph “Hoped that MOWM's embrace of mass protest and Gandhian direct action would differentiate it from more established groups that relied on traditional methods of encouraging political and social reform through lawsuits and lobbying.” David Lucander, *Winning the war for democracy*, *op. cit.*

massa” e “marce” come in India. Nel 1942 organizzò le massicce manifestazioni al Madison Square Garden a New York e al Chicago Coliseum, e suggerì che gli afroamericani avrebbero potuto seguire un “Programma di disobbedienza civile e di non cooperazione” con un chiaro riferimento all’India, che in quello stesso periodo scuoteva l’Impero britannico con il Quit India movement.<sup>344</sup> Randolph guardava all’India, che aveva calamitato l’attenzione globale, e desiderava che anche la causa degli afroamericani fosse sotto i riflettori del mondo.<sup>345</sup> Per questo aveva in mente “una grande marcia di centomila negri su Washington.”<sup>346</sup> Nell’estate del 1943 scrisse che “una strategia importante” sarà discussa alla conferenza “We Are Americans Too” a Chicago, ossia, nelle sue parole, “ciò che è generalmente noto come disobbedienza civile non violenta e non cooperazione”.<sup>347</sup> Nonostante Randolph si sforzasse di dare nuovo impulso al movimento, lo spirito era basso e dovette affrontare una nuova ondata di critiche con una serie di articoli che illustravano il suo metodo politico riferendosi esplicitamente a Gandhi.<sup>348</sup> Dieci giorni prima della conferenza di Chicago la rivolta razziale che il 20 giugno 1943 sconvolse Detroit segnò una pesante battuta

---

<sup>344</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.* 120.

<sup>345</sup> Garfinkel riporta che “la reazione della stampa negra è stata generalmente negativa ma attenta,” Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 137. Nel *Pittsburgh Courier* leggiamo: “A. Philip Randolph is guilty of the most dangerous demagoguery on record. The ‘March on Washington’ plan was bad enough, but alongside a call to civil disobedience, it seems quite sane. For a stated period, Mr. Randolph is suggesting that colored citizens disobey all Jim-Crow laws as a demonstration of their dissatisfaction with them (and presumably he is prepared to lead the way) but there is to be no violence!”, *Pittsburgh Courier* (January 23, 1943), 6. Vedi anche *Chicago Defender* (January 9, 1943), 4; *New York Amsterdam News* (January 9, 1943), 1.

<sup>346</sup> “We must develop huge demonstrations because the world is used to big dramatic affairs. [...] Besides, the unusual attracts. We must develop a series of marches of Negroes at a given time in a hundred or more cities throughout the country, or stage a big march of a hundred thousand Negroes on Washington to put our cause into the main stream of public opinion and focus the attention of world interests. This is why India is in the news”, in A. Philip Randolph, “Keynote Address to the Policy Conference of the March on Washington Movement, Detroit, Michigan (Sept. 26-7, 1942) APR, Box 2, Fold. 8-9.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> Come suggerisce una lettera di Pauli Murray a Randolph: “Leggendo la stampa ho l’impressione che tu sia un leader senza un movimento”. Pauli Murray a Randolph (March 21, 1943), *The Papers of A. Philip Randolph* (APR) with an introduction by August Meier and John Bracey (Bethesda MD: University Publications of America, 1990), reel 1, General Correspondence (A-W, 1942-). Le risposte di Randolph ai suoi critici compaiono in una serie di articoli nel *Chicago Defender* (Randolph “A Reply To My Critics,” (June 12, 19, 26; July, 3, 10, 17, 1943).

d'arresto per la fiducia della comunità afroamericana nella "nonviolenza" e nei metodi di "azione diretta".<sup>349</sup>

Sebbene indicasse l'esempio dell'India, Randolph cercò di stabilire delle distinzioni nelle rivendicazioni e nei metodi, utilizzando una terminologia che si distanziava dalla "disobbedienza civile", termine solitamente usato per tradurre il *satyagraha* di Gandhi. In alternativa, egli parlò di "obbedienza costituzionale" poiché voleva situare la propria azione di protesta nel costituzionalismo americano.<sup>350</sup> Egli non disobbediva a leggi ingiuste, ma adempiva al principio di eguaglianza sancito dalla Costituzione americana.<sup>351</sup> Randolph sottolineava l'illegittimità non delle leggi di per sé, ma della comprensione delle leggi stesse e spiegò che i termini di "obbedienza costituzionale o azione diretta, di buona volontà, non violenta" gli permettevano di distinguere la sua strategia da quella "originale", "nata in una situazione straniera e orientale". Paragonando Gandhi a Gesù Cristo, Randolph asserì che "certi principi di base del comportamento umano sono universali" e chiari che "la disobbedienza civile non violenta e la non cooperazione sostenute da Gandhi in India e l'azione diretta di buona volontà non violenta [...] stabilita dal Movimento Marcia su Washington"<sup>352</sup> erano modalità diverse di interpretare un principio comune, finalizzate a obiettivi differenti. Mentre il movimento di Gandhi conduceva l'India verso una completa emancipazione dal Raj britannico, il MOWM non cercava "il crollo del governo civile americano,"<sup>353</sup> ma di portare la democrazia americana al suo compimento. Il movimento di Gandhi andava ricondotto al "modello nazionalista indiano,"<sup>354</sup>

---

<sup>349</sup> Garfinkel osserva che "la tecnica del Satyagraha era condannata per tutta la durata della guerra e non poteva più sperare di fornire un sostituto della marcia come arma di un movimento militante di massa", Garfinkel, *When the Negroes March, op. cit.*, 144. L'interesse per la campagna di disobbedienza civile riprende con la campagna del 1948. Vedi George M. Houser, *Erasing the Color Line* (New York: Fellowship Publications, 1947) con l'introduzione di Randolph.

<sup>350</sup> In Randolph troviamo l'espressione di "constitutional obedience" per definire il metodo politico adottato "Randolph Tells Technique of Civil Disobedience," *Chicago Defender* (June 26, 1943), 8.

<sup>351</sup> Tra il 1943 e il 1944 Randolph sviluppò un "Programma d'azione nazionale" per "comprendere e sviluppare una strategia nell'uso della tecnica dell'azione diretta non violenta dalle intenzioni positive come strumento per abolire Jim-Crow e la segregazione razziale negli Stati Uniti [e] per promuovere [...] una leadership del March on Washington Movement capace di ricorrere all'azione diretta non violenta dalle intenzioni positive", in "National Program of Action," (August 1943-July 1944), APR, Box 2.

<sup>352</sup> Ibid.

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Ibid.

finalizzato alla costruzione di una nuova entità politica indipendente, mentre la richiesta degli afroamericani era la piena eguaglianza negli Stati Uniti, ovvero lo smantellamento delle basi razziali che rendevano la democrazia statunitense contraddittoria.

Nella narrativa del Black freedom movement Randolph è stato paragonato a Gandhi o presentato come “un Gandhi distintamente americano.”<sup>355</sup> Questa versione generalmente interpreta il MOWM come un’esperienza che prelude al movimento di Martin Luther King e che diede abbrivio al repertorio gandhiano nella tradizione afroamericana di protesta nonviolenta.<sup>356</sup> Tale spiegazione non affronta la questione se il significato dell’emulazione di Gandhi nel contesto afroamericano sia da intendere in senso letterale o meno, e limita il significato di tutto ciò che è “gandhiano” nel discorso di Randolph in funzione della piega che il movimento per i diritti civili avrebbe assunto con Martin Luther King. Se e quando Randolph fosse giunto alle conclusioni di poter riutilizzare e/o tradurre quei metodi nel suo movimento è discutibile. Sebbene il MOWM fu accompagnato da azioni di protesta contro la segregazione, in cui gli attivisti violavano apertamente le interdizioni imposte ai neri, queste pratiche furono guidate da affiliati della Fellowship of Reconciliation (FOR) e del Congress on Racial Equality (CORE), come Bayard Rustin, James Farmer, George Houser e John Haynes

---

<sup>355</sup> C. Taylor, A. Philip Randolph, 165.

<sup>356</sup> Questa analisi “a posteriori” non tiene conto del fatto che quando Randolph collegò la sua lotta a quella di Gandhi, non tutti i membri del suo entourage furono della stessa opinione. Sottolineando il fatto che la visione di Randolph era “in anticipo sui tempi”, David Lucander scrive: “Inspired by Mohandas K. Gandhi, Randolph’s vision of nonviolent direct action as a method to fight for civil rights was ahead of its time by a generation [...]” Lucander, *Winning the War*, *op. cit.* Beth Bates colloca il MOWM in una fase specifica della storia della “resistenza nonviolenta nel pensiero politico americano” sulla scia della quale il movimento per i diritti civili degli anni successivi “ha portato allo sconvolgimento, se non al rovesciamento di Jim Crow” Beth Tompkins Bates, *Pullman Porters and the Rise of Protest Politics in Black America, 1925-1945* (University of North Carolina Press, 2001.), 168. Secondo Daniel S. Davis, “[Randolph] era un seguace del leader nazionalista indiano, Mahatma Gandhi, che predicava la filosofia della resistenza non violenta al male. Molti anni dopo, questa sarebbe diventata la tecnica principale del movimento per i diritti civili sotto il dottor Martin Luther King Jr., e bianchi e neri avrebbero violato le leggi Jim Crow del Sud e non avrebbero resistito o intrapreso azioni violente se fossero stati attaccati. Proprio come il movimento non violento di Gandhi alla fine scacciò gli inglesi dall’India, il movimento di King contribuì a porre fine alla segregazione razziale. Ma pochi ricordano che fu A. Philip Randolph il primo a costruire un movimento di massa nera fondato sulla disobbedienza civile non violenta.” Daniel S. Davis, *Mr. Black Labor. The Story of A. Philip Randolph, Father of the Civil Rights Movement* (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1972), 117. Sul ruolo di Randolph nella genealogia afroamericana di una disobbedienza civile nonviolenta si veda Laudani, *Disobedience in Western political thought*, *op. cit.*; Neil Wynn, *The Afro-American and the Second World War* (New York: Holmes and Meier, 1976).

Holmes.<sup>357</sup> Richiamandosi apertamente all'esempio di Gandhi, il CORE aveva sviluppato una serie di azioni di protesta ricorrendo ai sit-in contro la segregazione nei ristoranti di Chicago.<sup>358</sup> In questo ambiente il "repertorio gandhiano" era stato diffuso anche dall'"Harlem ashram", una comunità interrazziale sorta nello storico quartiere afroamericano di New York.<sup>359</sup> Wittner riporta che la FOR aveva inviato Farmer e Rustin in appoggio a Randolph "per aiutarlo a guidare il MOWM secondo le linee gandhiane."<sup>360</sup> Pfeffer nota che "l'uso di squadre interrazziali e di azioni su piccola scala era la tecnica dei pacifisti della Fellowship of Reconciliation (FOR) impiegata dall'organizzazione per i diritti civili da poco costituita, il Congress on Racial Equality (CORE),"<sup>361</sup> e che "almeno un osservatore credeva che Rustin fosse responsabile dell'intero programma non violento alla convention di Chicago."<sup>362</sup> In ogni caso è impossibile considerare la sintassi "gandhiana" del movimento di Randolph senza tener conto del ruolo di queste organizzazioni nel diffondere, interpretare, tradurre e risignificare le idee gandhiane al pubblico americano e afroamericano.

Nell'analisi di Garfinkel i confini tra discorso e azione nelle scelte di Randolph sono, in una certa misura, sfocati. Per l'autore la questione della traducibilità del *satyagraha* era connessa all'apparente legame con la religione. Si trattava di un'obiezione spesso usata per giustificare la distanza tra l'ambiente politico afroamericano e l'India – un'obiezione che, come abbiamo visto, tradiva una lettura

---

<sup>357</sup> Bayard Rustin e James Farmer appoggiarono il metodo di "azione diretta nonviolenta." E. Stanley Jones, che aveva conosciuto Gandhi durante una missione in India, definì il programma "Non-Violent Direct Action – What It Is and How It Can Be Applied to Racial Problems in America." E. Stanley Jones, "Non-Violent Direct Action – What It Is and How It Can Be Applied to Racial Problems in America," *Chicago Daily Tribune* (July, 10, 1943). Per stabilire i propri obiettivi il CORE utilizzava rimandi a Du Bois – "lo scopo dell'organizzazione sarà quello di federare gruppi locali interrazziali che lavorano per abolire la linea del colore" e a Gandhi – "adottando l'azione diretta nonviolenta." Vd. Meier-Rudwick, *CORE: A Study*, *op. cit.*

<sup>358</sup> Ben Voth, *James Farmer Jr. The Great Debater* (Lanham, MD: Lexington Books, 2017), 54.

<sup>359</sup> Gerald Horne, *The End of Empires. African Americans and India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2010), 139.

<sup>360</sup> Lawrence Wittner, *Rebels Against War: The American Peace Movement, 1941-1960* (New York: Temple University Press, 1969), 64-65.

<sup>361</sup> "The use of interracial teams and small-scale actions, in fact, was the technique pacifists from the Fellowship of Reconciliation (FOR) employed in their newly organized secular civil rights group, the Congress on Racial Equality (CORE)", Pfeffer, *A. Philip Randolph*, *op. cit.*, 60.

<sup>362</sup> "At least one observer believed Rustin was responsible for the entire nonviolent program at the Chicago convention." Pfeffer, *A. Philip Randolph*, *op. cit.*, 62. Si veda inoltre "Labor Action" (July 1943), in "St. Louis Scrapbook," BSCP Papers.

orientalista del mondo indiano. Quando si domanda se “le tecniche gandhiane” sarebbero state “adattate con successo agli scopi dei negri americani sotto la guida di Randolph”, l’autore non esclude la possibilità che i “metodi non violenti, di buona volontà e di azione diretta” di Randolph avrebbero potuto essere usati “come una tecnica politica indipendentemente dalla sua giustificazione religiosa”.<sup>363</sup> Quando ammette l’appropriazione di qualsiasi “strumento” gandhiano, egli ritiene necessario specificare: “Probabilmente non nel pieno senso gandhiano, [ovvero] senza la componente religiosa e spirituale del *satyagraha*”.<sup>364</sup> Al contrario, per Cynthia Taylor l’elemento religioso sarebbe una parte rilevante nel percorso politico di Randolph, un aspetto che andrebbe contestualizzato nel discorso afroamericano, in cui, come spiega Louis Gates Jr, la Chiesa e la religione rivestono un ruolo fondamentale.<sup>365</sup> Nella “traduzione” del *satyagraha* di Gandhi per il MOWM, Melinda Chateauvert riconosce il ruolo di Pauline E. Myers, segretaria del movimento: “se così fosse vero – scrive – Myers avrebbe dato uno dei contributi più critici allo sviluppo del moderno movimento per i diritti civili.”<sup>366</sup> Contrariamente alle supposizioni di Chateauvert, nella corrispondenza di Randolph la lettera di un dirigente della Workers Defense League, Morris Milgram, rivela che fu egli stesso a introdurre Randolph al *satyagraha*, suggerendogli la lettura di “un libro sulle idee di Gandhi che conteneva molto materiale sulla disobbedienza civile e sul *satyagraha*.”<sup>367</sup> Egli riconobbe però che l’adesione di

---

<sup>363</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 137.

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> Cynthia Taylor, *A. Philip Randolph: The Religious Journey of an African American Labor Leader* (New York: New York University Press, 2006), 136. Si veda Gates, Jr., *The Black Church: this is our story, this is our song* (New York: Penguin Press, 2022).

<sup>366</sup> “Randolph relied on women’s knowledge and activism [like that of] E. Pauline Myers, who managed the Harlem office of the 1941 March on Washington Movement [and who] claimed that she instructed Randolph about the nonviolent protest tactics used by Mahatma Gandhi; if true Myers made one of the most critical contributions to the development of the modern civil rights movement,” Melinda Chateauvert, “Organizing Gender. A. Philip Randolph and Women Activists,” *op. cit.* Ciò deriverebbe dal dialogo di Myers con gli studenti nazionalisti indiani all’Università di Chicago negli anni ‘30. Myers aveva scritto un manuale di azione non violenta che era stato utilizzato dagli attivisti del MOWM e in cui dichiarava: “The need is for mass organization with an action program aggressive, bold and challenging in spirit, but non-violent in character.” Pauline E. Myers, *March on Washington Movement and Non-Violent Civil Disobedience*, *The Black Worker* (February 1943), 3.

<sup>367</sup> “A book on Gandhi’s ideas, which contained much material on civil disobedience and satyagraha. He took it to read on a trip, and told me he was greatly impressed with it.” Morris Milgram to Daniel James (January 15, 1949), 3. APR papers, reel 1. Milgram si attribuisce anche il merito di avere introdotto Randolph ad altre personalità che adottarono “l’azione diretta non violenta” negli Stati Uniti “I

Randolph alle “idee gandhiane” derivava da una scelta strategica dettata dalla contingenza.<sup>368</sup>

Al di là delle origini del materiale gandhiano nella semantica del movimento, è importante riflettere sulle finalità dei riferimenti a Gandhi. Randolph era a conoscenza del leader indiano sin dagli anni in cui era editore del *Messenger*, ma occorre attendere un ventennio perché il *satyagraha* e la nonviolenza acquisissero una rilevanza in qualche misura “pratica” nella sua attività politica. Sebbene nei suoi piani non fossero previste attività di disobbedienza civile in quanto tale, le allusioni all’esempio indiano portarono l’opinione pubblica a confondere la sua strategia con la “resistenza passiva.”<sup>369</sup> I riferimenti a Gandhi erano principalmente finalizzati a collocare il movimento in posizione di rottura rispetto ad altre linee di azione.<sup>370</sup> In secondo luogo Randolph era alla ricerca di una strategia per rendere nota la questione afroamericana al mondo e il caso dell’India era un esempio in tal senso. La sua capacità di calamitare l’opinione pubblica è dimostrabile dall’acceso dibattito che divise il mondo politico afroamericano. Il movimento di Randolph alimentò immaginari apparentemente conflittuali. Lewis Killian spiega che, facendo eco al linguaggio politico del movimento “New Negro,” egli alimentò una militanza “black” rintracciabile nel movimento Black

---

introduced him to others who played an important role in the non-violent direct-action movement – Bill Sutherland, Bill Worthy, et al.”

<sup>368</sup> “Gandhian ideas come from the fact hardly recognized by most liberals, that to be a Negro even in a ‘progressive’ America means to suffer the thorn of segregation and discrimination almost daily. [...] Being intelligent, he sees hope only in non-violence, not in violence.” Ibid. Per Kersten, il MOWM significava un “avanzamento nella filosofia politica di Randolph” poiché era il risultato della combinazione del socialismo di Randolph con il *satyagraha* gandhiano. È interessante notare che l’autore ha scelto di descrivere l’interesse di Randolph per le tattiche di Gandhi come una “Newfound faith in Gandhian nonviolent protest,” e non come una scelta strategica. Kersten ha anche paragonato la nozione di Gandhi e Randolph di “verità di ogni ingiustizia” come mezzo “sufficientemente potente da cambiare la situazione,” Andrew Kersten, *A. Philip Randolph. A life in the vanguard* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2007), 144.

<sup>369</sup> “Program of Civil Disobedience and Non-Cooperation,” press release, (December 30, 1942). Garfinkel, *When Negroes March, op. cit.*, 133.

<sup>370</sup> David Lucander osserva: “Being compared to Gandhi [...] meant different things to different audiences. [...] Gandhi could be seen as an idealistic and unrealistic radical, a symbol of resistance to white oppression, or a religious teacher who offered political insights. Thus, calls for an African American Gandhi could mean anything from a staunch advocate of nonviolent civil disobedience to an uncompromising charismatic leader. Whatever the implication, black readers were familiar with the Indian nationalist because hundreds of articles were written about him in the pages of African American newspapers in the 1930s.” Lucander, *Winning the war, op. cit.*, chapt. 2

Power.<sup>371</sup> L'esperienza politica di Randolph aveva messo in rilievo alcuni elementi, come l'autodifesa, l'orgoglio razziale e l'azione politica autonoma, che avrebbero ispirato successivamente attivisti come Robert F. Williams e il Black Power. Con questa accezione, il movimento anticoloniale indiano era un archetipo di militanza contro la supremazia bianca.<sup>372</sup> Al contempo, Randolph lodò Gandhi e auspicò che i suoi metodi nonviolenti fossero adottati dagli afroamericani. I rinvii alla nonviolenza gandhiana ispirarono la marcia su Washington che Martin Luther King Jr. avrebbe reso memorabile con il suo "sogno." Nella plasticità semantica che Gandhi assume nel discorso di Randolph possiamo riconoscere un elemento di quel continuum che rende i poli opposti del movimento per i diritti civili e il Black Power meno distanti di quanto una narrativa di idiosincrasie voglia far sembrare.<sup>373</sup>

### 2.1.3. L'attesa di un Gandhi Nero

Con l'arrivo della leadership di King, che con il movimento per i diritti civili rimetteva la nonviolenza gandhiana nell'arena del dibattito, la reazione di Du Bois fu piuttosto ambivalente. "Personalmente – scrive – sono rimasto a lungo perplesso. Dopo la Grande depressione, ho avvertito una contraddizione ricorrente. Ho visto la nonviolenza di Gandhi guadagnare la libertà per l'India, per poi essere seguita dalla violenza in tutto il mondo. [...] Il negro americano non è ancora libero. È ancora discriminato, oppresso e sfruttato. [...]"<sup>374</sup> Allo stesso tempo, con l'indipendenza dell'India Du Bois parlava di un punto di svolta: il movimento anticoloniale che aveva emancipato una nazione "di colore" apriva un'era in cui "un nuovo mondo di colore sorgeva libero dal controllo dell'Europa e dell'America." Per questa ragione egli

---

<sup>371</sup> Randolph dichiarò che "se i Negri non avessero ottenuto nulla" avrebbero dovuto "lottare senza esclusione di colpi", A. Philip Randolph, "Defense Rotten – Randolph," *Pittsburgh Courier* (January 25, 1941), 1. Lewis Killian, "Introduction," in Herbert Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*

<sup>372</sup> Nella sua autobiografia lo stesso Malcom X ricorda di avere tratto ispirazione da diverse letture durante la sua incarcerazione, tra cui "Mahatma Gandhi's accounts of the struggle to drive the British out of India," Malcom X, *The Autobiography of Malcom X*, with the assistance of Alex Haley (London: Penguin books, 2001 [1965]), 271.

<sup>373</sup> Si veda, Harvard Sikoff, "Racial Militancy and Interracial Violence in the Second World War," *Journal of American History*, 58, 3 (1971): 663-83 e Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams and the Roots of Black Power* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020), 313-4.

<sup>374</sup> "Personally, I was long puzzled. After the World Depression, I sensed a recurring contradiction. I saw Gandhi's non-violence gain freedom for India, only to be followed by violence in all the world. [...] The American Negro is not yet free. He is still discriminated against, oppressed and exploited," Du Bois, "Gandhi and the American Negroes," *op. cit.*, 3.

riteneva che l'America Nera aveva “iniziato a realizzare l'importanza di Gandhi e a valutare il suo ruolo come guida per la gente di colore negli Stati Uniti.” Du Bois sembra lasciare aperto uno spiraglio di possibilità al modello gandhiano:

“Ma che dire del programma di pace e nonviolenza di Gandhi? Solo nell'ultimo anno i negri americani hanno iniziato a vedere la possibilità di applicare questo programma ai problemi dei negri negli Stati Uniti [...] Forse, in questa straordinaria impasse, gli insegnamenti del Mahatma Gandhi possono prevalere nel mondo. I recenti eventi nell'ex territorio degli schiavi degli Stati Uniti gettano una luce curiosa su questa eventualità.”<sup>375</sup>

Sullo sfondo dell'emergente movimento per i diritti civili, Du Bois ammetteva la possibilità che “un altro Gandhi” guidasse i neri verso il riconoscimento dei loro diritti. Le sue osservazioni erano destinate alla rivista nazionalista indiana *Aryan Path*, e dunque non erano rivolte ai lettori afroamericani. Negli articoli per la “Black press” questa apertura lasciava il passo a una visione più critica degli eventi. Du Bois addusse ragioni storiche (la violenza della schiavitù) e strutturali (la violenza che, in particolare, imperversava nel Sud degli Stati Uniti) per evidenziare le fragilità della politica di King e del movimento per i diritti civili. In “Will the Great Gandhi Live Again,” egli aveva lapidariamente decretato il fallimento della nonviolenza.<sup>376</sup> Du Bois riteneva che “la sintesi del paradosso di una guerra globale perpetua e dell'arrivo del Principe della Pace [...] sta [...] non nel metodo, ma nelle persone coinvolte.” Il particolare contesto del Sud degli Stati Uniti non poteva essere considerato tra le “nazioni più civilizzate,” dove l'uso della nonviolenza dimostrerebbe la sua efficacia. “Per quasi un secolo – spiegava – questa nazione ha coltivato il Sud con bugie, odio e assassini,” “per così tanto tempo un popolo insulta, uccide e odia per insegnamento ereditario,” per cui “la nonviolenza non può portare alla pace.”<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> “Perhaps in this extraordinary impasse the teachings of Mahatma Gandhi may have a chance to prevail in the world. Recent events in the former slave territory of the United States throw a curious light on this possibility.” Ibid., 3.

<sup>376</sup> Scrive: “Did this doctrine and practice of non-violence bring solution of the race problem in Alabama? It did not.” Du Bois, “Will the Great Gandhi Live Again?”, *National Guardian* (Feb. 11, 1957), 127-8.

<sup>377</sup> “Where are we, then, and whither are we going? What is the synthesis of this paradox of eternal and world-wide war and the coming of the Prince of Peace? It lies, I think, not in the method but in the people concerned. Among normal human beings with the education customary today in most civilized nations, non-violence is the answer to the temptation to force [...]. For near a century this nation has

Secondo Mullen e Watson, l'argomentazione di Du Bois si presenta in una sorta di "garbuglio filosofico e politico."<sup>378</sup> In effetti, gli scritti di Du Bois su Gandhi possono indurre in confusione, come nel caso del saggio di Vijay Prasad che commenta l'"approccio pratico" dimostrato da Du Bois nei confronti del leader indiano, "così raro negli Stati Uniti," solo per osservare, qualche pagina più in là, che Du Bois "associava il Gandhianismo con il digiuno," di conseguenza incoraggiando "la lettura di Gandhi come di un mistico."<sup>379</sup> In realtà, le idee di Du Bois in relazione alla nonviolenza di Gandhi non erano molto diverse da quelle che egli aveva nutrito nei decenni precedenti.<sup>380</sup> Egli comprendeva le ragioni di King, ma non nascondeva lo scetticismo nei confronti della sua strategia. Ciò è particolarmente importante se teniamo conto che aveva appoggiato la linea di Robert F. Williams di una autodifesa armata in opposizione alla linea politica di King. Negli stessi anni in cui questi ammantava il movimento per i diritti civili di un'aura "gandhiana," Robert F. Williams, che era a capo di un ramo della NAACP di Monroe (Nord Carolina), aveva riunito un gruppo di afroamericani armati seguendo una filosofia poi specificata in *Negroes with Guns*.<sup>381</sup> Nel 1959 la rivista *Liberation* aveva ospitato un dibattito tra Williams e King, in cui il primo asseriva che la nonviolenza poteva diventare "un'arma molto potente", ma priva di efficacia in un contesto violento come il Sud degli Stati Uniti.<sup>382</sup> In una

---

trained the South in lies, hate, and murder. [...] We have for eighty years as a nation widely refused to regard the killing of a Negro in the South as murder, or the violation of a black girl as rape. We have let white folk steal millions of black folks' hardearned wages, and openly defended this as natural for a 'superior race'. [...] So long as a people insults, murders and hates by hereditary teaching, non-violence can bring no peace. It will bring migration until that fails, and then attempts at bloody revenge. It will spread war and murder. Can we then by effort make the average white person in states like South Carolina, Georgia, Alabama, Mississippi, and Louisiana normal, intelligent human beings? If we can, we solve our antithesis; great Gandhi lives again. If we cannot civilize the south, or will not even try, we continue in contradiction and riddle." Ibid., 126-7.

<sup>378</sup> Mullen-Watson (ed.), *Du Bois on Asia*, *op. cit.*, loc. 2080.

<sup>379</sup> Prasad "Waiting for the Black Gandhi," *op. cit.*, 182, 190.

<sup>380</sup> Si rimanda al paragrafo 2.1.1. sul dibattito tra Du Bois, Pickens e una lettrice bianca in merito alla nonviolenza e l'autodifesa.

<sup>381</sup> Robert F. Williams, *Negroes with Guns* [1962] (Mansfield Centre, CT: Martino Pub., 2013).

<sup>382</sup> Egli afferma: "la nonviolenza è un'arma molto potente quando l'oppositore è civilizzato, ma la nonviolenza non può respingere un sadico. [...] La resistenza passiva è un'arma potente nell'ottenere concessioni dagli oppressori, ma mi permetto di dire che se Mack Parker [un afroamericano vittima di linciaggio] avesse avuto un fucile automatico a sua disposizione, ciò sarebbe servito come un notevole deterrente contro il linciaggio". Williams, "Is Violence Necessary to Combat Injustice? For the Positive: Williams Says 'We Must Fight Back'", *Liberation* (September 1959), in *The Eyes on the Prize. Civil Rights Reader. Documents, Speeches, and Firsthand Accounts from the Black Freedom Struggle, 1954-1990*, Ed. By

risposta che doveva attribuirgli il ruolo di vincitore nel dibattito, King non si allontanava da quelle che erano le stesse idee di Williams più di quanto non volesse fare intendere: egli non negava il principio di autodifesa – “non è stato mai condannato, nemmeno da Gandhi.”<sup>383</sup> D'altra parte anche Williams credeva nell'azione nonviolenta, ma riteneva fosse importante dimostrare “flessibilità nella lotta.”<sup>384</sup> In merito a ciò Du Bois scrisse che gli era “dispiaciuto vedere King lodato per la sua opposizione al giovane uomo di colore del Nord Carolina che ha detto ai negri di reagire per fermare il linciaggio e la violenza della folla.”<sup>385</sup> Il collegamento Du Bois-Williams non doveva essere episodico. Nell'epilogo del volume *Negroes With Guns*, il curatore Marc Schleifer afferma “che [Williams] gode del rispetto di W.E.B. Du Bois.”<sup>386</sup> Du Bois ricevette da Williams una lettera che chiedeva di “prestare il suo nome per un reclamo alle Nazione Unite” simile a quella che egli aveva presentato “molti anni fa, per conto della NAACP.” Du Bois rispose al mittente di essere “lieto di presentare una petizione simile in ogni momento nel futuro.”<sup>387</sup> Quando la famiglia Williams fuggì a Cuba, l'FBI si presentò nell'abitazione di Du Bois e Shirley Graham e minacciò i due coniugi nel caso in cui nascondessero o aiutassero un “criminale fuggiasco.” In seguito, Shirley affermò di sapere che Williams era al sicuro in Canada.<sup>388</sup> In appoggio alle idee dell’“uomo di colore del Nord Carolina,” Du Bois si disse contrario al programma nonviolento di King. “Non c'è dubbio che il re di Montgomery abbia sofferto e sia rimasto fermo nelle sue posizioni senza arrendersi, ma che la schiavitù e la degradazione dei negri in America siano o non siano state inutilmente prolungate dalla sottomissione al male è una questione molto seria.”<sup>389</sup> Un anno prima, egli aveva già criticato King su questo punto: in “The Negro and Socialism” osservò che “la chiesa

---

Clayborne Carson-David J. Garrow, Gerard Gill, Vincent Harding, Darlene Clark Hine (Boston: Penguin Books, 1991),110-1; sulla storia del movimento per i diritti civili e la questione dell'autodifesa, si rimanda a Charles E. Cobb, *This Nonviolent Stuff'll Get You Killed. How Guns Made the Civil Rights Movement Possible* (Durham: Duke University Press, 2015).

<sup>383</sup> King, “The Social Organization of Non-Violence,” *Liberation* (October 1959), in *The Eyes on the Prize*, *op. cit.*, 112-4.

<sup>384</sup> Williams, *Negroes with Guns*, *op. cit.*, 40.

<sup>385</sup> Du Bois, “Crusader Without Violence,” *The National Guardian* (November 9, 1959), 8.

<sup>386</sup> March Schleifer, “Epilogue,” in Williams, *Negroes with Guns*, *op. cit.*, 126.

<sup>387</sup> Circular letter from Robert F. Williams to W. E. B. Du Bois, June 1961; Letter from W. E. B. Du Bois to Robert F. Williams, June 14, 1961. W. E. B. Du Bois Papers (MS 312).

<sup>388</sup> Shirley Graham Du Bois, *His Day Is Marching On*, (New York: Third Press, 1971), 327-8.

<sup>389</sup> Du Bois, “Crusader Without Violence” *op. cit.*, 8.

negra che ferma la discriminazione contro i passeggeri degli autobus deve capire poi come questi passeggeri possano guadagnarsi decentemente da vivere e non restare impotenti e sfruttati da chi possiede gli autobus e promulga le leggi Jim Crow. Forse è un programma difficile, ma è l'unico possibile.”<sup>390</sup> In seguito King avrebbe mutato linea politica e, mosso dalla necessità di un programma economico, si impegnò nell'organizzazione della Poor People Campaign.<sup>391</sup> Nel 1966 ammise che quanto era stato fatto dal movimento per i diritti civili sino ad allora non era abbastanza e confermò l'impegno per il raggiungimento di una “giustizia sociale ed economica”: “Il futuro è molto più complesso [...]. I posti di lavoro sono più difficili da creare rispetto alle liste di voto.”<sup>392</sup> In quello che fatalmente fu il suo ultimo discorso pubblico, King avrebbe ricordato Du Bois, “un genio” che “scelse di essere comunista,” e avrebbe criticato coloro che preferivano glissare su tale aspetto.<sup>393</sup> Tra i “detrattori” del grande sociologo afroamericano, forse King alludeva a un Roy Wilkins che, dal Lincoln Memorial, il 28 agosto di cinque anni prima, aveva omaggiato Du Bois “nonostante” avesse imboccato “una strada diversa dalla nostra.”<sup>394</sup> Stokely Carmichael dubitò che la leadership moderata del movimento per i diritti civili avrebbe mai offerto al “grande vecchio” il posto d'onore al Lincoln Memorial.<sup>395</sup> Le scelte politiche di Du Bois, le sue relazioni con la nuova leadership afroamericana e il nuovo obiettivo della politica di King dimostrano che la tendenza a polarizzare grandi figure storiche – come Frederick Douglass e Martin Delany, W.E.B. Du Bois e Marcus Garvey, Martin Luther King e Malcom X – tra istanze “integrazioniste” e “separatiste”, “nonviolente” e “violente”, porta immancabilmente a una rappresentazione artificiosa e semplificata del complesso

---

<sup>390</sup> Du Bois, “The Negro and Socialism,” in *W.E.B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890-1919*, ed. Philip Foner (New York: Pathfinder Press, 1970), 297-311. In traduzione italiana nel volume *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 411-426.

<sup>391</sup> Gordon Keith Mantler, *Power to the Poor: Black-Brown Coalition and the Fight for Economic Justice, 1960-1974* (University of North Carolina Press Books, 2013); Amy Nathan Wright, *Civil Rights' 'Unfinished Business': Poverty, Race, and the 1968 Poor People's Campaign*, Dissertation (Austin: University of Texas, 2007).

<sup>392</sup> King, “The Last Steep Ascent,” *The Nation* (March 14, 1966). Come illustra Andrea Carosso, King trovò nell'esperienza gandhiana una conferma alla sua etica cristiana e, inizialmente, i partecipanti alle azioni di boicottaggio erano ispirati dal cosiddetto “Vangelo Sociale”. Vd. Carosso, ““Stride toward Freedom,”” *op. cit.*, 50-1.

<sup>393</sup> King, “Tribute to Du Bois,” in *W.E.B. Du Bois Speaks*, *op. cit.*, 14-19.

<sup>394</sup> David Levering Lewis (ed.) *W.E.B. Du Bois: A Reader* (New York: Henry Holt & Co., 1995), 1.

<sup>395</sup> Stokely Carmichael, *Ready for Revolution: The Life and Struggles of Stokely Carmichael (Kwame Ture)* (New York: Charles Scribner's Sons, 2003), 335. Cit. in *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 8-9.

e sfaccettato dibattito politico che nelle varie decadi aveva coinvolto queste grandi figure storiche.<sup>396</sup> In tale contesto, Gandhi, il movimento anticoloniale indiano e la nonviolenza assumono funzioni e significati che non è possibile definire in modo univoco. La posizione critica di Du Bois in relazione al movimento emergente di King e alla narrativa che lo accompagnava, imbevuta di rimandi alla nonviolenza, apparirebbe in contrasto con l'impegno che egli dedicò alla questione pacifista nello stesso periodo in cui Gandhi era trasformato in un simbolo di pace. In realtà, mentre il pacifismo appiattiva il "mahatma" in un personaggio decontestualizzato e come paradigma della nonviolenza, Du Bois era memore della storicità di Gandhi, del cui movimento aveva seguito i passi nel corso dei suoi vari resoconti comparsi in *The Crisis*. Penny Von Eschen spiega che la linea di pensiero di Du Bois era diventata scomoda all'interno dell'establishment intellettuale nero. Al culmine del maccartismo e del terrore rosso, si temeva che l'aperta solidarietà con le lotte anticoloniali avrebbe potuto minare il dialogo per i diritti civili.<sup>397</sup> Tuttavia, affermare che la leadership nera del movimento avesse isolato Du Bois a causa delle sue tendenze di sinistra non prende in considerazione il fatto che un ampio numero dei suoi attivisti e delle associazioni a esso collegate provenivano da un ambiente politico radicale.<sup>398</sup> Ciò nonostante, la

---

<sup>396</sup> Si veda Laudani, "Introduzione" a *La Libertà a Ogni Costo*, *op. cit.*, xxx-i; Laudani, "Sdoppiare la Felicità. La Tradizione Radicale Nera come Teoria Critica della Modernità," in *Il movimento della Politica*, *op. cit.*, 109-138.

<sup>397</sup> Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*; Robbie Lieberman and Clarence Lang (eds.) *Anticommunism and the African American Freedom Movement. Another Side of the Story* (New York: Palgrave Macmillan, 2009). Lieberman, *The Strangest Dream: Communism, Anticommunism, and the U.S. Peace Movement, 1945-1963* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000); Charisse Burden-Stelly, "In Battle for Peace", *op. cit.* Sull'idiosincrasia tra l'orientamento politico di Du Bois e la leadership moderata del Movimento per i diritti civili, si veda Carmichael, *Ready for Revolution*, *op. cit.*, 335.

<sup>398</sup> Si veda Horne, *Black and red: W.E.B. Du Bois and the Afro-American response to the Cold War: 1944-1963* (New York: State University of New York Press, 1986), 223-254. Sebbene Du Bois fu estromesso dal dibattito politico negli anni del maccartismo, a partire dagli anni '60 ci fu un revival della sua critica con le lotte anticoloniali in Algeria, nel Congo Belga e con l'emergere di figure più radicali nel Movimento per i diritti civili che sottolineavano una visione globale della democrazia. Malcom X, avvicinandosi allo Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), aveva legato il suo internazionalismo con il Freedom movement negli Stati Uniti. Jan Carew, *Ghosts in Our Blood; With Malcom X in Africa, England, and the Caribbean* (Chicago: Lawrence Hill Books, 1994); George Breitman (ed.) *Malcom X Speaks: Selected Speeches and Statements* (New York: Merit, 1965). In questa fase storica gli intellettuali afroamericani stabilirono nuovamente un fronte comune con i popoli coloniali. Essi riconobbero che la liberazione dell'Africa e quella dell'Asia avrebbero avuto un impatto significativo sulle loro lotte e che la nascita di nuovi stati asiatici e africani avrebbe avuto ripercussioni a lungo termine sulla politica interna americana e sui diritti civili. Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*, 185. Lo stesso King osservava: "Il signor

posizione di Du Bois era destinata a essere minoritaria. Nello stesso anno in cui questi si allontanava volontariamente dagli Stati Uniti per Accra senza fissare “alcuna data per il ritorno,”<sup>399</sup> Robert F. Williams, perseguitato dall’FBI, fuggiva alla volta di Cuba. Come osserva Tyson, la vita di Robert F. Williams dimostra che le due “anime” del Black freedom movement – il movimento per i diritti civili di King e il Black Power – condividevano uno stesso humus politico e intellettuale. L’uso strategico di Gandhi nel discorso di Du Bois è altrettanto utile per dimostrare l’artificiosità di questa polarizzazione che non consente di comprendere la complessità del discorso politico afroamericano e gli elementi di continuità che lo caratterizzano. Con le parole di Tyson, “c’era meno differenza nelle origini e negli obiettivi di questi movimenti di quanto molti osservatori abbiano riconosciuto.”<sup>400</sup>

## 2.2. *Gandhi nei movimenti di liberazione africani*

Questo paragrafo esamina il significato di Gandhi nel discorso politico di leader e movimenti anticoloniali in Africa. L’attenzione si focalizza dapprima sull’esperienza di Harry Thuku che aveva fondato la East African Association nel crogiolo politico della comunità indiana nell’Africa Orientale britannica degli anni ‘20. L’analisi prosegue con il discorso anticoloniale malgascio ne *L’Aurore Malgache* di Jean Ralaimongo, che guarda all’esperienza dell’India e del movimento gandhiano. Questi sconfinamenti trasgrediscono i contorni di uno spazio di analisi atlantico a dimostrare che il dibattito politico nero sull’esperienza gandhiana seguiva altre rotte e altre vie

---

Kennedy sta combattendo per le menti e i cuori degli uomini in Africa e in Asia [...] e non rispetteranno gli Stati Uniti d’America se priveranno uomini e donne dei loro diritti fondamentali della vita a causa del colore della loro pelle.” Cit. in Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963* (New York: Simon & Schuster, 1988), 791. Nel suo ultimo discorso King affermò che Du Bois aveva saputo collegare la lotta degli afroamericani e di tutti i popoli di colore e che la schiavitù in America di ieri era allacciata alle dinamiche dell’imperialismo di oggi. Tuttavia, l’opera di repressione della Guerra fredda aveva determinato delle incrinature tra la vecchia guardia di Du Bois, Robeson e Hunton e la nuova leadership delle Black Panthers e dello SNCC, impegnati in riflessioni critiche contro l’imperialismo e il capitalismo globale.

<sup>399</sup> Cit. in Henry Gates Jr-Cornel West (ed.) *The Future of the Race* (New York: Alfred A. Knopf, 1996), 118.

<sup>400</sup> Tyson, *Radio Free Dixie, op. cit.*, 27.

(l'Oceano Indiano), interessava e intersecava spazi imperiali diversi (l'Impero inglese e francese).

L'attenzione si sposta sul versante occidentale, con il movimento zikista in Nigeria che per primo avrebbe concepito una "positive action", una forma di traduzione delle tecniche di protesta adottate da Gandhi. Nella prassi il movimento zikista non si dimostrò incisivo quanto l'attività politica di Kwame Nkrumah nell'allora Costa d'Oro. Il caso del Ghana è uno dei più noti esempi di un movimento di liberazione africano che si riferisce a Gandhi nella sua rappresentazione e sintassi politica. Nella fattispecie vedremo che sia la Nigeria che il Ghana ricorsero a una strategia discorsiva che cercò legittimazione in una tradizione anticoloniale di successo, mentre l'azione politica si configurò nella forma di scioperi. La Defiance Campaign sintetizza la ricerca di una grammatica e di una strategia di lotta in linea con l'esperienza di Gandhi: sino all'avvento di una nuova militanza armata, leader africani e indiani intrapresero azioni di protesta in modo nonviolento e violarono le leggi che imponevano il regime di segregazione (*apartheid*) alle comunità native e non bianche in Sudafrica.

Le ragioni per cui Gandhi e il movimento anticoloniale indiano attrassero l'attenzione di leader e movimenti africani furono molteplici. Molti di essi condividevano lo stesso spazio coloniale e/o il medesimo oppressore (si pensi al Kenya, alla Nigeria, alla Costa d'Oro e al Sudafrica). Altri sottolinearono le similitudini di imperi inglese e francese (si pensi al Madagascar). In tali contesti, i metodi di Gandhi interessarono gruppi di giovani militanti (come nel caso del Kenya, della Nigeria e della Costa d'Oro), in altri (il Sudafrica), il paradigma nonviolento era destinato a essere soppiantato da una nuova militanza armata.

Il nazionalismo di Gandhi fu un altro elemento particolarmente significativo per le esperienze in Africa che sono qui presentate. In particolare, la ricerca di simboli e la composizione di immaginari di resistenza richiedevano soluzioni nuove, costruite sulla tradizione culturale africana. La critica di Gandhi alla civiltà occidentale e la promozione della cultura e della tradizione indiana si riflettevano nella ricerca di una nuova "africanità" edificata sull'orgoglio razziale e influenzata dall'esperienza politica del panafricanismo. Il congresso del 1945 sintetizzò il nuovo spirito che animava emergenti leader e movimenti africani. Il dibattito di Manchester indicò il movimento anticoloniale indiano come un modello e menzionò le tattiche di Gandhi come strumento di libertà nelle mani dei popoli dell'Africa. Il processo di sacralizzazione di

ciò che Gandhi rappresentava influì profondamente sulla grammatica politica di una generazione di giovani leader e attivisti dell’Africa.<sup>401</sup>

### 2.2.1. Harry Thuku e la East African Association (1921-1922)

Uno dei primi movimenti africani che presentò alcuni possibili collegamenti con il movimento anticoloniale indiano fu un episodio fugace della storia dell’Africa Orientale avvenuto tra il 1921 e il 1922. Harry Thuku, il fautore di tale movimento, era un esponente dell’etnia Kikuyu che aveva costruito un dialogo con la comunità indiana residente in Kenya. Egli aveva frequentato una scuola missionaria a Kanbui, per poi trasferirsi a Nairobi. Qui svolse l’impiego di operatore telefonico presso gli uffici governativi e lavorò all’ufficio stampa del periodico portavoce dei coloni europei, *The Leader* – esperienze che lo esposero a idee e dibattiti politici. In Kenya il governo coloniale aveva intensificato il sistema oppressivo che, con la legge Kipande del 1919, imponeva l’obbligo di registrazione e schedatura di tutti i soggetti africani della colonia e di portare con sé i *kipande*, ossia i pass identificativi, durante i loro spostamenti. Il *kipande* dunque era un dispositivo di oppressione e sfruttamento del sistema coloniale, poiché permetteva di controllare la manodopera a buon mercato nelle piantagioni.<sup>402</sup> Thuku diresse gli sforzi politici per la sua abolizione e si impegnò nella difesa dei diritti delle donne. Nonostante questa apertura, l’appellativo di “capo delle donne” che gli fu attribuito dimostrava che la relazione asimmetrica del patriarcato non era stata messa in discussione.<sup>403</sup> Nel 1921 fondò la Young Kikuyu Association e, successivamente, la East African Association (EAA), che non rappresentava soltanto gli interessi dell’etnia Kikuyu, ma anche le comunità Masai e Kamba.<sup>404</sup> Nel luglio 1921 Thuku organizzò un mass meeting a Nairobi con gli affiliati dell’associazione. In tale occasione invitò a superare le conflittualità tra nativi e Indiani. Un gruppo politico kenyota, composto dalla vecchia leadership legata ai capi delle varie comunità e raccolto attorno al giornale *Sekanyohya*, accusò Thuku di favorire l’élite indiana e paventò per la minaccia di un

---

<sup>401</sup> Birmingham, *Kwame Nkrumah, op. cit.*, 15.

<sup>402</sup> Makhan Singh, *History of Kenya’s Trade Movement to 1952* (Nairobi: East African Publishing House, 1969).

<sup>403</sup> Audrey Wipper “Kikuyu Women and the Harry Thuku Disturbances: Some Uniformities of Female Militancy”, *Africa: Journal of the International African Institute*, 59, 3 (1989): 300-337.

<sup>404</sup> K. Kyle, “Gandhi, Harry Thuku and Early Kenya Nationalism.” *Transition: An International Review* (1966), 16; K. J. King, “The nationalism of Harry Thuku: a study in the beginnings of African politics in Kenya” *Transafrican Journal of History*, 1, 1 (January 1971): 39-59.

monopolio politico ed economico indiano in Kenya.<sup>405</sup> Lo sfondo del movimento Khilafat, che in India opponeva una campagna di disobbedienza civile guidata da Gandhi in solidarietà con i musulmani dell'Impero turco, poneva le autorità coloniali in allarme rispetto a possibili legami politici tra comunità indiana e nativi in Kenya.<sup>406</sup> Per questo, le attività politiche di Thuku suscitarono timori e sospetto, sebbene egli proponesse una linea piuttosto moderata che non metteva in discussione l'appartenenza all'Impero inglese. Thuku si rivolgeva contro le politiche di disuguaglianza e separatismo che dividevano le varie comunità residenti in Kenya. Infatti, il divide et impera del regime coloniale fomentava le divisioni in seno alla élite politica africana, spaccata in due da un vero e proprio scontro generazionale tra gli anziani capi locali vicini all'amministrazione coloniale e una giovane frangia di uomini politici che, come Thuku, rivendicavano parità di diritti e la fine all'apparato oppressivo.<sup>407</sup>

In un mass meeting del 13 febbraio 1922 Thuku avrebbe parlato di Gandhi e auspicato di essere come lui: "C'è un indiano di nome Gandhi in India. All'inizio è stato respinto, ora ha battuto gli Europei che non hanno più voce in capitolo negli affari dell'India [...]. Io sarò come lui."<sup>408</sup> Thuku era vicino all'ambiente politico indiano raccolto attorno alla redazione dell'*East African Chronicle*, periodico fondato da Manilal Ambalal Desai nel 1920. La comunità indiana in Kenya costruiva il proprio immaginario politico a partire dal movimento Khilafat e dal massacro di Amritsar, mentre il nazionalismo indiano in madrepatria si alimentava della reazione all'oppressione razziale nelle colonie dell'Impero. Pertanto, è sulla linea di lotta contro l'oppressione razziale che un'intesa tra comunità nativa e indiana poteva trovare ragione d'essere in Kenya. Proprio in tale contesto va inserito il progetto politico di Harry Thuku. Questi incontrò C.F. Andrews in visita in Kenya nel 1921: nella sua

---

<sup>405</sup> F. Furedi, "The Development of anti-Asian opinion among Africans in Nakuru District, Kenya," *African Affairs*, 73, 292 (1974): 347-58; R. Gregory, *Indian and East Africa: a history of race relations within the British Empire 1890-1939* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

<sup>406</sup> R. J. Blyth, *The Empire of the Raj: India, Eastern Africa and the Middle East 1858-1947* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003); G. Minault, *The Khilafat Movement: religious symbolism and political mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982).

<sup>407</sup> B. Berman, *The Dialectic of Domination: control, crisis and the colonial state in Kenya 1895-1963* (London: James Currey, 1990); B. Berman-J. Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa* (London: James Currey, 1992).

<sup>408</sup> Statement reg. 13 Feb 1922 meeting recorded by magistrate Juxton Barton, 17 Feb. 1922, The Kew Archives, CO/ 533/ 28, Despatches 1922, citato in Sana Aiyar, "Empire, race and the Indians in Colonial Kenya's Contested Public Political Sphere, 1919-1923" *Africa* 81, 1 (2011), 142.

autobiografia annotava che Andrews era “un uomo influente in India e in Inghilterra e un amico intimo di Gandhi.”<sup>409</sup> La sede dell’*East African Chronicle* di Desai ospitava la sua associazione e pubblicava i suoi pamphlets. Secondo Sana Aiyar, “Date le sue connessioni con gli indiani, non era una coincidenza che Thuku modellasse il proprio movimento sulla scia del movimento di non-cooperazione di Gandhi in India.”<sup>410</sup>

Il 14 marzo 1922 Thuku fu arrestato dalle autorità coloniali per sedizione. Nei due giorni successivi si verificò una rivolta pacifica, una prima forma di protesta di massa in Kenya, in cui le donne africane ebbero un ruolo di primo piano. Il 15 marzo la East African Association indisse uno sciopero e radunò una folla di un migliaio di persone in preghiera. Il giorno successivo una folla ancor più numerosa, di circa 8,000 persone, condotta dall’attivista Mary Muthoni Nyanjiru, chiese la liberazione immediata del loro leader. Le forze di polizia spararono sulla folla, provocando decine di morti e feriti, tra cui Nyanjiru.<sup>411</sup> La deportazione di Thuku determinò la chiusura della EEA e della redazione di Desai. In *Young India* Gandhi espresse la propria solidarietà nei confronti di Thuku, che definiva una vittima dell’ambizione di potere del sistema coloniale. Gandhi scrisse che “Thuku troverebbe conforto nel fatto che molti innocenti come lui sono oggi rinchiusi nel Bengala senza alcun processo o speranza in un prossimo futuro.”<sup>412</sup> Anche se la repressione pose fine alla possibilità di un’unione delle comunità africana e indiana contro l’oppressione razziale nella colonia, l’esperienza della East African Association e del suo leader dimostrava che le linee di lotta nello spazio coloniale potevano superare i meri confini geografici mediante la mobilitazione di nuovi fronti per un’azione politica collettiva.<sup>413</sup>

---

<sup>409</sup> Harry Thuku, *An Autobiography* (Nairobi: Oxford University Press, 1970), 20.

<sup>410</sup> Sana Aiyar, “Empire, race and the Indians”, *op. cit.*, 149; 132-54.

<sup>411</sup> Audrey Wipper “Kikuyu Women,” *op. cit.*

<sup>412</sup> “Thuku would find solace in the fact that many perhaps as innocent as Harry Thuku are today locked up in Bengal without any trial or hope of it in the near future”, Gandhi, “Harry Thuku of Kenya,” *Young India* (18 Dec. 1924) in *Collected Works of Mahatma Gandhi* Vol. 29 (New Delhi: Publication Division Government of India, 1999), 415.

<sup>413</sup> F. Cooper, *Colonialism in Question: theory, knowledge, history* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005); S. Bose, *A Hundred Horizons: the Indian Ocean in the age of global empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); T.C. Metcalf, *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Area, 1860-1920* (Berkeley, Ca: University of California Press, 2007).

### 2.2.2. Le proteste anticoloniali in Madagascar (1929-1937)

Anche in Madagascar si registrò uno tra i primi episodi di coinvolgimento popolare in Africa che guardò alle esperienze del movimento anticoloniale indiano. Il Madagascar, colonia francese dal 1896, fu interessato da una serie di insurrezioni contro l'amministrazione francese tra il 1898 e il 1904. Nel 1913 l'associazione segreta Vy Vato Sakelika (la rete dell'acciaio e della pietra) si costituì come organizzazione culturale, ma animata da fini politici: per tale ragione, il regime coloniale avviò una campagna di persecuzione a danni dei suoi membri.<sup>414</sup> In questo clima di repressione prese forma un nazionalismo malgascio di cui Jean Ralaimongo fu uno dei principali portavoce. Nato nel 1884 da una famiglia di schiavi liberati, Ralaimongo studiò presso un istituto educativo della Missione protestante francese. Nel 1902 conseguì il diploma per esercitare l'insegnamento nella scuola primaria e lavorò nelle aree che furono il teatro della rivolta del 1904: dopo questa esperienza acquisì maggiore consapevolezza del malcontento generalizzato del suo popolo nei confronti del dominio coloniale. Nel 1910 si recò a Parigi e abbandonò definitivamente l'insegnamento. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale, si arruolò nel battaglione di bersaglieri malgasci. L'esperienza della guerra acuì il suo desiderio di integrazione e dopo il conflitto entrò nei circoli socialisti e radicali della capitale francese.<sup>415</sup> Negli anni '20 collaborò con *L'Action coloniale* e *Le Paria* e fondò la Ligue Française pour l'Accession des Indigènes de Madagascar aux Droits De Citoyen (1919). Le sue iniziali aspirazioni consistevano in una politica assimilazionista. Consapevole dell'importanza della stampa per la diffusione delle idee, distribuì copie di *Le Paria* e *Les Continents* in Madagascar e fondò *Le Libéré* a Parigi. Nei suoi articoli, Ralaimongo criticò l'oppressione coloniale e riportò un'inchiesta sulla feroce repressione da parte delle autorità coloniali francesi nei confronti del gruppo VVS. Per questa ragione il governo francese lo sottopose a stretta sorveglianza.<sup>416</sup>

Con la sua campagna per l'uguaglianza, trasmessa mediante la stampa, Ralaimongo diffuse consapevolezza politica in Madagascar. A causa della mancata

---

<sup>414</sup> Solofo Randrianja, *Société et luttes anticoloniales à Madagascar de 1896 à 1946* (Paris: Karthala, 2001); Yvan G. Paillard, "Domination coloniale et récupération des traditions autochtones. Le cas de Madagascar de 1896 à 1914" *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 38, 1 (Jan. - Mar., 1991): 73-104.

<sup>415</sup> Jean-Pierre Domenichini, "Jean Ralaimongo (1884-1943), ou Madagascar au seuil du nationalisme" *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 204 (1969): 236-287

<sup>416</sup> Francis Kœrner, "L'accession des Malgaches à la citoyenneté française (1909-1940). Un aspect de la politique d'assimilation aux colonies" *Revue Historique*, 242, 1 (1969): 77-98.

risposta imperiale alle rivendicazioni assimilazioniste, l'opera di Ralaimongo influì sullo sviluppo di un movimento nazionale nell'isola che si nutriva del crescente risentimento nei confronti del regime di repressione. Egli faceva parte di un gruppo politico composto da figure di sinistra e sindacalisti, come Abraham Razafy, segretario del ramo di Antananarivo del sindacato francese SFIO, Ravoahngy, membro del VVS e Paul Dussac, uomo politico francese, figlio di coloni in Madagascar, impegnato nella lotta contro l'indigenato.<sup>417</sup>

A partire dal 1927 Ralaimongo diede voce alla sua visione politica mediante le testate giornalistiche *L'Opinion* e *L'Aurore Malgache*. La principale rivendicazione del gruppo nazionalista si configurò nella "Pétition des Indigènes de Madagascar" che chiedeva la cittadinanza francese e l'abolizione dell'indigenato. Il 19 maggio 1929 le autorità coloniali interruppero un discorso tenuto da Paul Dussac al cinema Excelsior di Tananarive, disperdendo i partecipanti. Come reazione, una folla di 3,000 manifestanti procedette sulle strade della capitale fino all'ufficio governativo, brandendo bastoni e bandiere rosse che volevano evocare la ribellione del 1898 e l'ideologia comunista.<sup>418</sup> La polizia coloniale repressé la manifestazione e Ralaimongo, Dussac e Ravoahangy subirono gli arresti domiciliari. Lo storico Martin Thomas definì Ralaimongo, Dussac ed Emmanuel Razafindrakoto, "la troika dei principali organizzatori comunisti dell'isola."<sup>419</sup> Essi avevano abbandonato la politica assimilazionista e moderata del decennio precedente, fomentarono una serie di proteste nazionaliste nella seconda metà degli anni '30 e alimentarono rivendicazioni autonomiste per il Madagascar. Gli scioperi di portuali e lavoratori nelle piantagioni coordinati dal Parti Communiste de la Région de Madagascar (PCRM), di cui Dussac era segretario generale, e le crescenti infrazioni dell'indigenato subirono una feroce repressione: all'altezza del 1937 i principali leader nazionalisti erano stati arrestati e deportati, la stampa militante subì una pesante battuta d'arresto dalla censura coloniale, annichilendo la frangia nazionalista in Madagascar. Nel corso di un decennio la rivendicazione di "eguaglianza" all'interno dell'Impero francese aveva portato all'elaborazione di un movimento anticoloniale che avrebbe reclamato

---

<sup>417</sup> Meredith Terretta, "'In the Colonies, Black Lives Don't Matter.' Legalism and Rights Claims across the French Empire" *Journal of Contemporary History*, 53, 1 (January 2018): 12-37.

<sup>418</sup> Kørner, "Le réveil nationaliste malgache. La manifestation du 19 mai 1929" *Revue Historique*, 275, 1 (Janvier-Mars 1986): 159-173.

<sup>419</sup> Martin Thomas, *The French empire between the wars. Imperialism, Politics and Society* (Manchester: Manchester University Press, 2005), 289.

l'indipendenza.<sup>420</sup> Il nuovo militantismo malgascio si alimentava dell'ideologia comunista e ricercava dei modelli di insurrezione nelle colonie.<sup>421</sup> In quegli stessi anni l'India era impegnata nella campagna di disobbedienza civile avviata con la marcia del sale di Gandhi. Il leader indiano, già oggetto di attenzione da parte della stampa afro-francese con cui Ralaimongo era familiare, si prestava a similitudini nel contesto di rivendicazioni politiche da parte del nazionalismo malgascio.

Per Domenichini Ralaimongo si ispirerebbe alla resistenza praticata da Gandhi in India, quando il leader malgascio aveva incitato dei manifestanti in protesta a Port Bergé, dove si trovava agli arresti.<sup>422</sup> Scorrendo le pagine del suo periodico, *L'Aurore Malgache*, edito tra il 1930 e il 1934, possiamo trovare numerosi articoli che descrivono e commentano il movimento di Gandhi. Nel 1930 *L'Aurore* trattava della "campagne de désobéissance civile" in India e commentava: "Ammiriamo il coraggio e la perseveranza di Gandhi e dei suoi seguaci nella lotta contro l'imperialismo britannico. Come loro, siamo nemici della violenza [...]".<sup>423</sup> Nel gennaio 1931 una nota di redazione denunciava la repressione dei regimi coloniali e confrontava l'imperialismo francese con la repressione del Raj:

"La brutale repressione, le persecuzioni amministrative, il regime di illegalità e la forza bruta sono misure imbecilli, che non possono risolvere il problema delle rivendicazioni dei nativi in nessun paese. Al contrario, come nell'India britannica, il loro unico risultato è di rafforzare la volontà di lotta e la resistenza all'oppressione di un popolo saldo ai propri diritti."<sup>424</sup>

---

<sup>420</sup> Lorelle D. Semley, "Evolution Revolution' and the Journey from African Colonial Subject to French Citizen" *Law and History Review*, 32, 2 (May 2014): 267-307.

<sup>421</sup> Laurent Berger-Sophie Blanchy, "La fabrique des mondes insulaires : altérités, inégalités et mobilités au sud-ouest de l'Océan Indien," *Études rurales*, 194, *Altérités, inégalités et mobilités dans les îles de l'Océan Indien* (juillet-décembre 2014): 11-46.

<sup>422</sup> Jean-Pierre Domenichini, "Jean Ralaimongo (1884-1943)," *op. cit.*

<sup>423</sup> "Nous admirons le courage et la persévérance de Gandhi et de ses partisans dans leur lutte contre l'impérialisme britannique. Comme eux nous sommes ennemis de la violence [...]" in "Dans l'Inde," *L'Aurore Malgache. Organe Independent De Defense des Interets Generaux de Madagascar* (28 Nov. 1930).

<sup>424</sup> "La répression brutale, les persécutions administratives, le régime d'illégalité et des coups de force sont en générale des mesures imbéciles qui ne peuvent résoudre le problème des revendications des Indigènes dans aucun pays. Au contraire, comme dans l'Inde Anglaise, elles n'ont pour résultat que de fortifier la volonté de lutte et de résistance à l'oppression d'un peuple fort de son droit" in "Dans l'Inde," *L'Aurore Malgache* (23 Janv. 1931).

Il settimanale riportava l'evoluzione della campagna di "boicottaggio pacifico dei prodotti stranieri" e dell'"*hartal* totale in tutti i principali centri dell'India."<sup>425</sup> Il 26 novembre 1932 un migliaio di persone tra uomini, donne e bambini, provenienti dai cantoni di Ambevongo e Tsiajomilondraka, si raccolse all'entrata di Port Bergé con l'intenzione di costituirsi in protesta alle violenze subite dai miliziani durante la riscossione delle tasse: "Fu per protestare contro questa brutalità [...] che i contribuenti autoctoni [...] si unirono e decisero di consegnarsi come prigionieri a Port Bergé."<sup>426</sup> Sebbene i partecipanti potrebbero aver tratto ispirazione da Gandhi, secondo il reportage de *L'Aurore Malgache* si era trattato di un'azione spontanea in protesta all'oppressione coloniale:

"Senza dire una parola, gli uomini e le donne che trasportavano sulla schiena i loro bambini invasero la caserma e sarebbero entrati nel carcere se le sentinelle non avessero puntato le baionette per impedirglielo. Ma il gruppo di manifestanti aveva per armi solo legna da ardere e per munizioni solo riso bianco e pentole."<sup>427</sup>

Condotta in modo pacifico da un gruppo di persone disarmate, la protesta di Port Bergé poteva essere assimilata alle campagne di disobbedienza civile che scuotevano l'India in quello stesso periodo e su cui *L'Aurore Malgache* pubblicava aggiornamenti.<sup>428</sup> Nel gennaio 1933, quando l'allora direttore del periodico Paul Dussac fu incarcerato, *L'Aurore Malgache* pubblicò l'articolo "Gandhi des Malgaches":

---

<sup>425</sup> L'articolo parla del "boycottage pacifique des tissus étrangers" e dell'"Hartal complet dans tous les grands centres de l'Inde." In "Les événements de l'Inde," *L'Aurore Malgache* (22 Mai 1931).

<sup>426</sup> "C'est afin de protester contre ces brutalités [...] que les contribuables indigènes [...] se sont concertés et se sont décidés de se constituer prisonniers à Port Bergé" Randria Pièrre, "La Manifestation du 26 Novembre 1932 de Port-Bergé contre les Brutalités Administratives," *L'Aurore Malgache* (10 Janv. 1933).

<sup>427</sup> "Sans prononcer un mot, les hommes ainsi que les femmes portant leurs enfants sur le dos envahirent la caserne et allaient pénétrer dans la prison, si les factionnaires n'avaient pas mis baïonnette au canon pour les empêcher. Cependant, cette troupe de manifestants n'avaient pour armes que du bois à brûler et pour munitions que du riz blanc et des marmites", Ibid.

<sup>428</sup> "Les Nouvelles de l'Inde Anglaise" *L'Aurore Malgache*, (Dec.2, 1932); "Gandhi", ibid.; "Aux Indes – Désobéissance Civile" *L'Aurore Malgache* (12 Janv. 1934).

“Ringraziamo ‘Le Semeur’ per aver paragonato il nostro direttore politico a Gandhi, ma purtroppo non basta. Sarebbe anche necessario che, per mentalità, il popolo malgascio potesse essere paragonato al popolo indù. Allora, per la liberazione e l’indipendenza del Madagascar sarebbe solo una questione di tempo. Desideriamo che il popolo malgascio lo capisca al più presto per la salvezza della sua razza, prima che l’imperialismo francese lo annienti completamente.”<sup>429</sup>

In realtà, più che seguire il modello di protesta di Gandhi, il fronte nazionalista malgascio cercava un prototipo di risveglio nazionale. La narrazione del movimento di protesta di Port Bergé sembra voler sottolineare similitudini che altri articoli sulla leadership nazionalista dichiarano più esplicitamente. Ciò nonostante, la mancanza di una adeguata coordinazione e la diversità di vedute tra i componenti avevano determinato una visione politica frammentaria e poco efficace. Ad ogni modo, si trattò di una delle prime similitudini tra diverse voci contro il colonialismo – nel Raj britannico e nell’Impero francese – che guardava al movimento di Gandhi per individuare una strada verso il raggiungimento di uno stesso traguardo, ossia l’emancipazione dal dominio coloniale.

### 2.2.3. Il movimento zikista (1946-1950)

Con l’inizio del Novecento e gli esordi del panafricanismo, in Nigeria si costituì un gruppo di intellettuali politici attorno al Nigerian National Democratic Party, fondato da Herbert Macaulay, il “padre” del nazionalismo nigeriano. Colonia inglese dalla fine del XIX secolo a seguito dell’acquisizione della Royal Niger Company da parte dell’Impero, la Nigeria era sottoposta alla forma di controllo indiretto. La politica di divide et impera del colonialismo inglese mantenne i gruppi etnici dell’area separati. A partire dagli anni ‘30 il discorso politico nigeriano iniziò a concepire la possibilità di porre fine al dominio britannico nell’Africa Occidentale: in questi anni nacque il Nigerian Youth Movement, portavoce di richieste più radicali rispetto al precedente dibattito politico, mentre nel 1944 Macaulay e Azikiwe fondarono il

---

<sup>429</sup> “Nous remercions ‘Le Semeur’ de comparer notre directeur politique à Gandhi, mais cela ne suffit malheureusement pas. Il faudrait également que, par sa mentalité, le peuple malgache puisse être comparé au peuple hindou. Alors, la libération et l’indépendance de Madagascar ne seraient plus qu’une question de temps. Nous souhaitons aux malgaches de le comprendre le plus tôt possible pour le salut de leur race, avant que l’impérialisme français ne les ait complètement annihilés” in “Gandhi des Malgaches,” *L’Aurore Malgache* (20 Janv. 1933).

National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC), un gruppo che riuniva Hausa, Fulani, Yoruba e Ibo, e che ottenne in poco tempo un'ampia base di appoggio in tutta la Nigeria.<sup>430</sup>

Con la Seconda guerra mondiale si verificò un significativo risveglio nazionale. La NCNC poteva considerare un seguito nazionale in un panorama politico frammentato e diviso.<sup>431</sup> Ciò nonostante, la sua attività politica era pressoché congelata. Nel febbraio del 1946, spinto dal desiderio di azioni concrete, un gruppo di giovani giornalisti e intellettuali riuniti attorno alla Zik press formò il movimento zikista. Secondo Olusanya, nei suoi esordi il movimento non era altro che un'ala giovanile del NCNC, mentre Redmond ritiene si trattasse di una formazione autonoma che nasceva proprio dal fallimento del NCNC di indirizzare il suo discorso politico in un'azione politica concreta.<sup>432</sup> Come suggerisce il nome del movimento, esso si ispirava alla personalità di Azikiwe come leader politico e ideologico. Influenzato dal garveyismo, Azikiwe aveva in larga misura risvegliato di nazionalismo nigeriano mediante i periodici *West African Pilot* e *Daily Comet*.<sup>433</sup> La Zik press aveva instillato nei giovani nigeriani l'orgoglio razziale e la necessità di una lotta nazionalista. I fondatori del movimento zikista provenivano dalla fucina politica della stampa nigeriana: Kolawole Balogun, M.C.K. Ajuluchuku, Abiodun Aloba e Nduka Eze lavorarono come giornalisti per il

---

<sup>430</sup> Il gruppo giornalistico Zik Press ebbe un ruolo fondamentale quale veicolo del programma politico di Azikiwe. Azikiwe fece parte del Nigerian National Democratic Party (NNDP) di Herbert Macaulay, il "padre" del nazionalismo nigeriano, e fu leader del National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC). Fino al 1951, quando Obafemi Awolowo fondò l'Action Group, che rappresentava soltanto gli Yoruba, il NCNC mantenne un'impostazione "pan-Nigeriana", ossia presentandosi quale rappresentante di tutti i gruppi etnici presenti nel territorio. James Samuel Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley-London: Univ. of California Press, 1971); Michael S. O. Olisa; Miriam Ikejiani-Clark, *Azikiwe and the African revolution* (Onitsha, Nigeria: Africana-FEP Publishers, 1989); O. E. Udofia, "Nigerian Political Parties: Their Role in Modernizing the Political System, 1920–1966," *Journal of Black Studies*, 11, 4 (June, 1981): 435-447.

<sup>431</sup> G. O. Olusanya, "The Zikist Movement – a Study in Political Radicalism, 1946-1950," *The Journal of Modern African Studies*, 4, 3 (November 1966): 323-333.

<sup>432</sup> Olusanya, "The zikist Movement," *op. cit.*; Matthew Robert Redmond, *Zikism and the Nigerian Adoption of Gandhi's Discourse of Colonial Resistance*, thesis, University of Victoria (2004).

<sup>433</sup> In *My Odyssey*, Azikiwe racconta che fu uno studente Yoruba a parlargli per la prima volta di Marcus Garvey: "One day a Yoruba student told some of us about a great Negro who was coming with a great army to liberate Africa. I was not aware of the fact that Africa needed liberation. [...] So, I asked my Yoruba friend, who was this Negro who was alleged to be coming to redeem Africa? [...] He went to his wooden box and brought out an old issue of *The Negro World*." Azikiwe afferma che il messaggio di Garvey "One God, One Aim, One Destiny" divenne la sua "filosofia di vita". Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 32-4.

*Nigerian Advocate* e successivamente nella redazione del *West African Pilot* o del *Comet*. Il giornalismo dunque fu un canale e un crogiolo politico per il movimento zikista. Il movimento traeva forza anche dal sindacalismo che cominciava a farsi strada in Nigeria, dove spiccava la figura di Nduka Eze, attivo nell'Amalgamated Union of United Africa Company African Workers, Nigeria and the Cameroons (UNAMAG).<sup>434</sup>

Il movimento zikista assumeva come coordinate ideologiche *Renascent Africa* di Azikiwe e *Without Bitterness* di Nwafor Orizu, e trasse ispirazione dalla figura di Mbonu Ojike, intellettuale ed economista che aveva promosso un nazionalismo culturale nigeriano. Nella sua trattazione Orizu coniò la formula di “zikismo politico” e declinò il nazionalismo di Azikiwe in una formula “attiva” di “irredentismo africano” che coinvolgeva i settori della politica, dell'economia e della cultura. Le idee di Orizu erano state pubblicate nel novembre del 1942, in un articolo del *Pilot* in cui lo “zikismo” era introdotto come una “nuova filosofia della Nuova Africa.”<sup>435</sup>

Mutuando un orientamento socialista con le componenti nazionaliste e la necessità di un'azione diretta, il movimento zikista indicava le strategie gandhiane tra i metodi di lotta. Kolawole Balogun, che aveva scritto “What Satyagraha Means To Us,” considerò la possibilità di inviare i membri del movimento zikista in India “per studiare le tecniche di disobbedienza civile”: “Nell'elaborare una strategia per la Nigeria, gli esempi stranieri dovrebbero essere combinati con metodi adattati al contesto locale per produrre una strategia adeguata.”<sup>436</sup> In *What Nigeria Wants* Balogun indicò la necessità di applicare in Nigeria la disobbedienza civile nonviolenta di Gandhi.<sup>437</sup>

Dal 1947 Azikiwe aveva lasciato sempre più il lavoro giornalistico ai collaboratori per dedicarsi al suo progetto politico.<sup>438</sup> Poiché i suoi editoriali furono più sporadici, nel *Pilot* e nel *Comet* troviamo la voce di questa frangia di giovani

---

<sup>434</sup> Charles A. Orr, “Trade Unionism in Colonial Africa” *The Journal of Modern African Studies*, 4, 1 (May, 1966): 65-81.

<sup>435</sup> Azikiwe, *Renascent Africa*, *op. cit.*; Nwafor Orizu, *Without Bitterness. Western nations in post-war Africa* (New York, N.Y.: Creative Age Press, 1944); Id., “A Social Philosophy Interpreted,” *WAP* (November 17, 1942).

<sup>436</sup> “In devising a strategy for Nigeria, external examples should be combined with locally formulated methods to produce a suitable strategy”, Kolawole Balogun, *What Nigeria Wants: A Close Study of Indian Struggles with Special Reference to Nigeria* (Yaba: Chuks, 1947), 1.

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> Nel 1951 Azikiwe partecipò alle elezioni per la Western House Assembly come rappresentante di Lagos con la Macpherson Constitution. Vd. Udofia, “Nigerian Political Parties,” *op. cit.*

nazionalisti desiderosi di un'azione politica. Gli articoli pubblicati in questo periodo esaminavano la possibilità di adottare i metodi di protesta indiani in Nigeria:

“Gandhi [...] sta pagando la pena della leadership e non ha paura. Questo è un degno esempio per la giovane Africa.”<sup>439</sup>

“Si avvicina il momento in cui i popoli disarmati di questo paese possono provare ciò che può fare una guerra di nonviolenza. E una volta che lavoriamo con la fede migliore, non c'è dubbio che ciò che la nonviolenza ha fatto per l'India lo può fare anche per la Nigeria.”<sup>440</sup>

“Satyagraha, questa è l'arma. Chiediamo ai nostri lettori di memorizzarlo, perché è un termine di cui potrebbero sentir parlare di più uno di questi giorni.”<sup>441</sup>

“L'uso [del Satyagraha], quindi, è indiscutibile ed è una forza che, se diventasse universale, rivoluzionerebbe gli ideali sociali, eliminerebbe il dispotismo e la storia del militarismo in continua espansione [...]”<sup>442</sup>

L'esperienza di Gandhi aveva ispirato non soltanto il repertorio di lotta, ma anche la concezione di leadership. Una particolare enfasi era data a Gandhi e Nerhu: “Dobbiamo cogliere questa opportunità per invitare i leader di questo grande paese a tenere bene a mente la forza d'animo di Gandhi e il coraggio di Nehru, la cui leadership ha condotto l'India alle porte della libertà.”<sup>443</sup> Anche la guida del movimento è ritagliata

---

<sup>439</sup> “Gandhi [...] is paying the penalty of leadership and he is not afraid. That is a worthy example for young Africa” in “In Memory of Mahatma Gandhi's Wife,” *WAP* (Sept. 15, 1944).

<sup>440</sup> “The time draws near when the unarmed peoples of this country may try what a war of non-violence can do. And once we work in the best of faith, there can be no doubt that what non-violence had done for India, it can do for Nigeria” in “What Are We Doing?” *WAP* (Jan 18, 1947);

<sup>441</sup> “Satyagraha, that is the weapon. We ask our readers to memorise it, because it is an expression, they may come to hear more one of these days” in “Weapons of The Unarmed,” *The Daily Comet* (Jan 14, 1947).

<sup>442</sup> “The use [of Satyagraha], therefore, is indisputable and it is a force which, if it became universal, would revolutionise social ideals, do away with despotism, and the story the ever-growing militarism” in V. Olabisi Onabanjo, “Gandhi and Passive Resistance,” *The Daily Comet* (Apr. 1-2, 1947).

<sup>443</sup> “And we must take this opportunity to call upon the leaders of this great country to bear in mind all the time and fortitude of Gandhi and the courage of Nehru the many great attributes of leadership

sullo schema gandhiano. La figura di Azikiwe era fondamentale per la sua stessa esistenza: egli aveva formulato il discorso politico nazionalista di cui il movimento zikista si alimentava; egli, inoltre, si era costruito un'immagine politica e carismatica grazie alla Zik press. Con la stampa aveva costruito una "macchina propagandistica" e una vera e propria piattaforma politica. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i periodici di Azikiwe diffondevano notizie sul movimento anticoloniale indiano. Anche in *Renascent Africa*, uno dei testi riferimento per il movimento zikista, troviamo un rinvio all'esperienza di Gandhi: "Recentemente – scrive – la storia di un patriota indiano il cui padre era uno degli uomini più ricchi dell'India è stata pubblicata sull'*African Morning Post*. Quest'uomo ha dato ogni centesimo in suo possesso al movimento nazionalista indiano [...]. Gandhi ha dato tutto tranne un panno per coprirsi."<sup>444</sup>

In relazione alla figura di Gandhi, l'opinione di Azikiwe era contraddittoria: da un lato, dichiarò di trarre ispirazione dal leader indiano, dall'altro ne prese le distanze. Egli scrisse di essersi rivolto a modelli come Kwegyr Aggrey, Marcus Garvey e Gandhi, ma si autorappresentava in una posizione eccentrica rispetto ad essi: se Aggrey, Azikiwe scrisse, "aveva sfidato il mio senso di giustizia", rispetto a Garvey e Gandhi egli affermò: "In contrasto con l'ostilità [del primo], insegno la dottrina dell'amore e del lavoro; contro la politica indiana di non cooperazione [del secondo], proclamo sempre la cooperazione."<sup>445</sup> Al contempo osservò:

"Per quanto concerne gli insegnamenti di Gandhi sul *satyagraha*, la storia ha dimostrato che egli aveva ragione. Quegli indiani che cercarono di amare e cooperare con sahib stranieri che li governavano, e continuarono a fare il loro lavoro senza cercare un mezzo pratico per effettuare un cambiamento radicale del loro

---

which have led India to the very doors of that freedom" in "From India's Freedom," *WAP* (Feb. 25, 1947).

<sup>444</sup> "Recently the story of an Indian patriot whose father was one of the wealthiest men in India was published in the African Morning Post. This man gave every penny he had towards the Indian Nationalist Movement [...] Gandhi gave everything but his loin cloth" in Azikiwe, *Renascent Africa*, *op. cit.*, 259.

<sup>445</sup> "As against Marcus Garvey's hostility, I teach the doctrine of love and work; as against Gandhi's Indian policy of non-cooperation, I proclaim all the time co-operation" in Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 274.

status, avevano imparato dall'esperienza che vivevano tra le nuvole che mai uno stolto coopererebbe col male o col suo oppressore?"<sup>446</sup>

In *My Odyssey* Azikiwe asserì che l'azione individuale del singolo leader non era sufficiente per un cambiamento: "[...] Nessun membro di nessuna razza con i propri sforzi individuali potrebbe risolvere questo problema sociale. Anche i deboli tentativi di Abraham Lincoln e Mohandas Karamchand Gandhi hanno portato al loro assassinio."<sup>447</sup> Tuttavia, la figura di un "leader-martire" era il fulcro della politica del movimento zikista che aveva dotato il proprio discorso politico di una componente religiosa in virtù della sua vicinanza alla National Church of Nigeria and the Cameroons. La Chiesa nazionale nigeriana aveva creato una sorta di teologia della liberazione che utilizzava Azikiwe come un martire:

"Dio invia il suo profeta in varie nazioni di epoca in epoca per guidare, insegnare, assistere, difendere e riformare le sue creazioni umane nel lavoro, nella disperazione e nella decadenza. Così gli arabi avevano Maometto, [...] i russi avevano Lenin, [...] gli indiani avevano Gandhi [...] e l'Africa ha Nnamdi Azikiwe."<sup>448</sup>

Il movimento zikista ricorreva a formule pseudo-liturgiche come strumento per raggiungere le masse e non come fondamento della propria politica. L'importanza di una leadership ricalcata su quella di Gandhi, che il movimento zikista cercava in Azikiwe, si rese evidente quando questi si dissociò apertamente dal movimento, provocandone il declino. Nel giugno del 1948, nella colonna "Ask Me Another"

---

<sup>446</sup> "On Gandhi's teachings of satyagraha, history has proved Gandhi right. Those Indians who tried to love and co-operate with the alien sahibs who ruled them, and continued to do their work without seeking a practical means of effecting a radical change in their status, had learned from experience that they were living in the clouds who but a fool would co-operate with evil or with his oppressor?" in Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 274.

<sup>447</sup> "No one member of any race by his own individual efforts could solve this social problem. Even the feeble attempts of Abraham Lincoln and Mohandas Karamchand Gandhi resulted in assassination" in Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 202.

<sup>448</sup> "God sends his prophet to various nations from age to age to lead, teach, soccour, defend, and reform his human creations in travail, despair and decay. Thus, the Arabs had Mohammed [the] Russians had Lenin [the] Indians had Gandhi [...] and Africa has Nnamdi Azikiwe," cit. in Coleman, *Nigeria Background to Nationalism*, *op. cit.*, 302.

Azikiwe rispose alla domanda di C.A.O. Iebn Ode “Quali proposte faresti se ti chiedessero di interpretare il ruolo di Gandhi?”:

“[...] Potrei anche dirti chiaramente che non possiedo gli attributi di un santo come Mohandas Karamchand Gandhi, perché non credo nel satyagraha come una filosofia di vita. Non essendo stato istruito su questo aspetto della filosofia orientale, ho ritenuto opportuno attenermi a un concetto materialistico della vita e cercare la soluzione di problemi mondani su questa base. Questo realismo mi permette di adattarmi all’ambiente africano e di concentrarmi sulla filosofia pragmatica dell’africano. Pertanto, non accetterò mai di interpretare il ruolo di un Gandhi per quanto riguarda il satyagraha; piuttosto, insieme ad altre persone umili del mio genere, vorrei essere più pratico e realistico, e portare a compimento la Nuova Nigeria, anzi, la Nuova Africa, che riteniamo debba essere realizzata, non importa quali siano gli ostacoli sulla strada, non importa quale sacrificio per i leader, non importa quale sia il costo.”<sup>449</sup>

Mentre Azikiwe prendeva le distanze dallo zikismo, in una lezione intitolata “A Call For Revolution” il presidente del movimento Agwuna parlò della necessità di ricorrere alla disobbedienza civile e al boicottaggio. Se Azikiwe fosse stato arrestato, sarebbe diventato il “Nehru della Nigeria.”<sup>450</sup> Tuttavia, l’intento degli zikisti fu frustrato dalla posizione di Azikiwe, che aveva criticato il loro operato. Come osserva Redmond, “mentre nelle sue pubblicazioni sottolineava l’importanza della disobbedienza civile non violenta, Azikiwe non era disposto a fare altro che parlarne.”<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> “What proposals would you make if you were asked to play the role of Gandhi?”: “[...] I might as well tell you plainly that I have not the saintly attribute of Mohandas Karamchand Gandhi, because I do not believe in Satyagraha as a philosophy of life. Not being schooled in this aspect of oriental philosophy, I have thought it fit to stick to my materialistic concept of life and to seek the solution of mundane problems on that basis. This realism makes it possible for me to adapt myself to my African environment and to adjust my mental focus in accordance with the pragmatic philosophy of the African. Therefore, I will never accept to play the role of a Gandhi so far as satyagraha is concerned; rather, I would, in conjunction with other humble folks of my ilk, be more practical, as realists, and bring to pass the New Nigeria, hay the New Africa, which we conceive must be realized, no matter what the obstacles in the way, no matter what sacrifice to the leaders, no matter what the cost [...]” in Azikiwe “Ask Me Another,” *WAP* (June 3, 1948).

<sup>450</sup> Agwuna, “A Call for Revolution,” *WAP* (Nov. 9, 1948).

<sup>451</sup> Redmond, *Zikism, op. cit.*, 8.

Nel novembre del 1949 uno sciopero di minatori nell'Iva Valley si concluse in un massacro: l'ufficiale F.S. Philip ordinò di aprire il fuoco sui manifestanti inermi, provocando 21 morti e 51 feriti. Il movimento zikista chiamò proteste e dimostrazioni nelle principali città della Nigeria. In difficoltà economiche e per la mancanza di coordinazione, la sua politica di pressione fallì. Una commissione di inchiesta reputò il movimento responsabile dei disordini causati e ne sancì la soppressione. Il "tradimento" di Azikiwe ne segnò la fine: nato sulla scia della personalità di Zik, svuotato dunque della sua leadership ideologica, con l'arresto e la persecuzione dei principali affiliati, lo zikismo concluse la sua esperienza politica. Paradossalmente, con la fine del movimento, Azikiwe ne riabilitò l'immagine, schierandosi dalla parte degli zikisti e invocando un'azione rivoluzionaria.<sup>452</sup> Nel 1950 l'intellettuale nazionalista e membro del NCNC Eyo-Ita affermò:

"È giunto il momento in cui la Nigeria deve prendere 'la strada indiana' e percorrerla nella sua interezza. Con lo stesso spirito di Gandhi dobbiamo resistere al male. Dobbiamo rifiutarci di cooperare con qualsiasi forza, agente o istituzione che ci priva della fondamentale dignità umana. [...] Ora dobbiamo agire con lo stesso spirito di Gandhi [...]. Ecco il Consiglio Nazionale della Nigeria e del Camerun dotato di un'arma che ha reso invincibile ogni persona o nazione che ne fa uso. [...] Impariamo ora, poiché l'India ha mostrato la via del Satyagraha. [...] Raccomando alla Nigeria l'uso della forza della verità, della forza dell'anima o della forza dell'amore (Satyagraha) [...]. Quest'arma è adatta a persone materialmente deboli, ma spiritualmente forti. [...] Non abbiamo bisogno che i messia vengano in nostro soccorso. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova spiritualità e una formazione che ci permetta di usare l'arma invincibile della verità e dell'amore (la resistenza non violenta al male). [...]"<sup>453</sup>

---

<sup>452</sup> Ehiedu Emmanuel Goodluck Iweriebor, *Radical politics in Nigeria, 1945-1950: the significance of the Zikist movement*, (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1996), 249.

<sup>453</sup> "The time has arrived when Nigeria must take 'the Indian road' and walk the whole length of it. In the spirit of Gandhi, we must resist evil. We must refuse to co-operate with any forces, agents or institutions which deprive us of the essential human dignity. [...] we must now act in the spirit of Gandhi [...]. Here is the National Council of Nigeria and the Cameroons armed with a weapon that has made every person or nation that uses it invincible. [...] Let now learn since India has shown the way of Satyagraha. [...] We need no better circumstances to act for the fulfillment of these basic laws of our being. I recommend to Nigeria the use of truth-force, soul-force, or love-force (Satyagraha) [...]. This weapon suits materially weak, but spiritually strong people. [...] we do not need the messiahs, who happen to have them, to come to our rescue. All we need is the new spirituality and training which will enable us to use the invincible weapon of truth and love (non-violent resistance to evil). Nigeria must

Redmond individua nella componente nazionalistica un elemento in comune tra il pensiero di Azikiwe e quello di Gandhi. Possiamo trovare delle assonanze nella scelta del primo di mantenere soltanto il nome “puramente africano” e di abbandonare quello inglese “Benjamin (Ben),” e nelle sue considerazioni in favore della poligamia, che rigettava il “modello Occidentale.” Anche Gandhi aveva espunto elementi della cultura indiana per alimentare il proprio immaginario politico.<sup>454</sup>

L’India fu esemplare anche in relazione all’empowerment delle donne: con l’assegnazione del ruolo di ambasciatrice a Vijaya Lakshmi Pandit, sorella di Nehru, e di governatrice delle Province Unite a Sarojini Naidu, il *Pilot* auspicò che la Nigeria percorresse la stessa strada: “Possano queste due mosse aprire gli occhi ad altri paesi oppressi. Possa la rivendicazione delle capacità intrinseche delle donne in tutto il mondo convincere le persone che oggi negano alla donna africana il titolo fondamentale di una piena e più nobile democrazia: il diritto delle suffragette.”<sup>455</sup> Nonostante gli auspici e l’eco alla tradizione suffragista, il ruolo delle donne nel periodico è marginale. Nell’editoriale “A Woman’s Duty” ritroviamo tratti essenzializzanti, le donne sono presentate come una “guida divina” dall’“influenza invisibile”.<sup>456</sup> Anche nel discorso nazionalista di Gandhi la donna è stilizzata e la sua immagine costruita sulla personificazione dei valori della filosofia della nonviolenza e del sacrificio.<sup>457</sup> Come osserva Gloria Chuku, il ruolo politico della donna nigeriana

---

be spiritualized through travail. [...]”, Eyo Ita, “Nigeria Must ‘Go-Gandhi’” *WAP* (January 9, 1950). L’editoriale che affiancava l’articolo dimostrava un approccio più dilemmatico: “It is the new weapon of resistance Eyo Ita advocates for Nigeria. [...] He believes we can go-Gandhi and adapt his passive-resistance methods to local requirements. He may be right, he may not [...]. “There is wisdom in this new approach to colonial emancipation, to command careful examination. Perhaps, in it may lie our way to salvation. Perhaps not. [...]” A ogni modo, l’editoriale lascia una porta aperta alla possibilità di seguire l’esempio di Gandhi: It is weapon of the masses [...]. Why not give it a hand?”, in “The Satyagraha Weapon” *WAP* (Jan. 9, 1950).

<sup>454</sup> Azikiwe, *My Odissey*, *op. cit.*, 8; 26.

<sup>455</sup> “May these two moves be an eyeopener to other oppressed countries. May this vindication of the inherent capabilities in women the world over appeal to people who today deny the African woman the basic title to a fuller and nobler democracy- the suffragette right.” in “Indian Womanhood Leads The Way”, *WAP* (August 25, 1947).

<sup>456</sup> “A Woman’s Duty” *WAP* (Oct. 9, 1939).

<sup>457</sup> Sul significato della donna nel discorso politico di Gandhi, si veda Sujata Patel, “Construction and Reconstruction of the Woman in Gandhi,” *Economic and Political Weekly*, 20 (1988): 377-87 e il capitolo “Gandhi: The Moral Architect of Modern India,” in Rita Banerji, *Sex and Power: Defining History, Shaping*

non può risolversi né nel paradigma del potere politico delle donne in epoca precoloniale tolto con il colonialismo, né in quello dell'invisibilità determinata dalla struttura patriarcale africana.<sup>458</sup> Le donne in Nigeria affrontarono la struttura oppressiva del sistema coloniale con boicottaggi, scioperi, sit-in, come la manifestazione contro il controllo coloniale dei mercati nel 1916, il Movimento Nwaobiala, le Water Rate Demonstrations del 1929 e, nello stesso anno, le dimostrazioni contro le tasse, e le successive proteste condotte negli anni '40 e '50 contro il controllo dei prezzi e della produzione.<sup>459</sup> Funmilayo Ransome-Kuti organizzò la Nigerian Women's Union (NWU) nel 1949.<sup>460</sup> Obafemi Awolowo e Nnamdi Azikiwe promossero i diritti delle donne e la loro partecipazione ai processi elettorali. E. Iheukumere e Mary Nzimiro ottennero ruoli di leadership nel National Executive Committee e nel Central Working Committee del NCNC negli anni '50. Il ruolo delle donne ai vertici nei principali organismi regionali del NCNC fu determinante nell'assicurazione di una base di massa in sostegno ad Azikiwe.<sup>461</sup> Ciò nonostante, la struttura della politica nigeriana privilegiò gli uomini, mentre le donne svolsero ruoli subordinati. Come osserva Kole Shettima, "erano semplicemente agenti mobilitanti che partecipavano a campagne politiche, cantavano e ballavano ai raduni e venivano ricompensate con appuntamenti simbolici [...]".<sup>462</sup> Similmente in India, nonostante molti riconoscano a Gandhi il merito di avere incluso le donne nella vita politica, il loro ruolo fu scarsamente riconosciuto e la struttura dell'Indian National Congress privilegiò alcune figure appartenenti alle élite, come Lakshimi Pandit e Sarojini Naidu.<sup>463</sup>

Il significato di Gandhi nel discorso politico nigeriano è parziale e contraddittorio. La conoscenza dettagliata della filosofia gandhiana non era importante

---

*Societies* (NewDelhi: Penguing, 2008); Debali Mookerjea-Leonard, "To be Pure or not to Be: Gandhi, Women, and the Partition of India" *Feminist Review*, 94, 1 (2010): 38-54.

<sup>458</sup> Gloria Chuku, "Igbo Women and Political Participation in Nigeria, 1800s-2005" *The International Journal of African Historical Studies*, 42, 1 (2009): 81-103.

<sup>459</sup> Chuku, *Igbo women and economic transformation in Southeastern Nigeria, 1900-1960* (London: Routledge, 2016).

<sup>460</sup> Cheryl Johnson-Odim-Nina Emma Mba, *For Women and the Nation: Funmilayo Ransome-Kuti of Nigeria* (Urbana: University of Illinois Press, 1997).

<sup>461</sup> Mba, *Nigerian Women Mobilized: women's political activity in Southern Nigeria, 1900-1965* (Berkeley: Inst. of Internat. Studies, Univ. of California, 1982).

<sup>462</sup> Kole A. Shettima, "Engendering Nigeria," *African Studies Review* 38, 3 (1995): 62-3.

<sup>463</sup> Patel, "Construction and Reconstruction", *op. cit.*

per Azikiwe. Egli si riferiva a Gandhi per collocarsi in una narrazione di lotta contro l'oppressione coloniale/ razziale che procedeva per "grandi figure" (Aggrey, Garvey, Gandhi). Il leader africano collocava se stesso in questa "tradizione". Egli non negò del tutto il modello di Gandhi e si definì "parzialmente gandhiano,"<sup>464</sup> ma rifiutò il ruolo di "martire" assegnatogli dagli zikisti. Il movimento aveva costruito una filosofia politica unendo la personalità di Azikiwe con le idee di Orizu e l'esempio di Gandhi. Il prototipo indiano di leadership aveva ispirato gli zikisti. Nella grammatica politica del movimento possiamo evidenziare numerose allusioni al *satyagraha*. Tuttavia, il "gandhismo" del gruppo di giovani nazionalisti nigeriani si presentava prevalentemente nella superficie discorsiva. Nella prassi le strategie di azione degli zikisti furono poco coordinate e sporadiche.

#### 2.2.4. Positive Action (1949-1951)

Kwame Nkrumah condusse il Ghana all'indipendenza con una campagna di "Positive Action" che, a detta di Sutherland e Meyer, fu il "successo della strategia gandhiana."<sup>465</sup> Il leader africano, rientrato in Costa d'Oro nel 1947, recò con sé il bagaglio politico e ideologico del Congresso panafricano riunitosi a Manchester due anni prima. L'evento segnò l'importanza delle masse nel processo di decolonizzazione.<sup>466</sup> Sullo sfondo di Manchester, la lotta per l'indipendenza in India alimentò le speranze dei popoli colonizzati di rovesciare la supremazia bianca e porre fine alla loro oppressione. Il panafricanismo, "un fiume con molti ruscelli e correnti"<sup>467</sup> che collegava entrambe le sponde dell'Atlantico Nero, aveva mostrato interesse per il

---

<sup>464</sup> "Nevertheless, I am returning [n.d.r. to Africa] semi-Gandhic, semy-Garveystic, non-chauvinistic, semi-ethnocentric" in Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 162.

<sup>465</sup> Bill Sutherland-Matt Meyer, *Guns and Gandhi in Africa. Pan African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation in Africa* (Trenton and Asmara: Africa World Press, 2000), 31.

<sup>466</sup> L'avvenimento del 1945, di cui George Padmore offre un resoconto in *Pan-Africanism or Communism?*, assistette a una più larga partecipazione di esponenti e futuri leader africani. Il ruolo simbolico di Du Bois fu riconosciuto nel corso di questo evento, ma l'impianto ideologico era orientato alle lotte di liberazione in Africa. Padmore riconobbe in Du Bois "la devozione e il sacrificio [...] per aver organizzato cinque congressi internazionali e per aver formulato i loro programmi e la loro strategia in un percorso verso una Positive Action nonviolenta." Si veda George Padmore, *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa* (London: Dobson, 1985), 118.

<sup>467</sup> Adi, *Pan-Africanism*, *op. cit.*, 4.

movimento anticoloniale indiano e la personalità di Gandhi.<sup>468</sup> Nella “Declaration to the Colonial People” che risultò dal Congresso, si auspicò un fronte unito contro il colonialismo. George Padmore riportò che si discusse la possibilità di applicare “le tecniche gandhiane non violente e di non-cooperazione” alla situazione africana.<sup>469</sup> Si asserì che lo sciopero, il boicottaggio e la nonviolenza di Gandhi erano delle “armi invincibili”.<sup>470</sup> L’ideologia del Congresso anticipò il “programma di Positive Action, basato sulla tecnica gandhista della non-cooperazione non violenta” adottato da Nkrumah in Costa d’Oro.<sup>471</sup> Di rientro in madrepatria, il leader africano raccolse le redini del partito nazionalista United Gold Coast Convention (UGCC), che rappresentava la borghesia intellettuale ghanese e appoggiava metodi costituzionali per il raggiungimento dell’autogoverno. Tuttavia, la linea politica moderata, che aveva come motto “Self-Government Within the Shortest Possible Time”, non soddisfece le aspirazioni di un’ala di giovani militanti politici di cui Nkrumah faceva parte. Nel 1949 una manifestazione pacifica di veterani disarmati che chiedeva partecipazione politica, impiego, istruzione per i nativi fu violentemente repressa dal governo coloniale. Proteste e rivolte scoppiarono ad Accra e misero in luce il malcontento nella colonia. La necessità di un’azione politica che ponesse fine al dominio coloniale si rese tangibile. Da questa insoddisfazione, nel giugno del 1949 Nkrumah, Kojo Botsio e Komla Agbedema fondarono il Convention People’s Party (CCP), che, con lo slogan “Self-Government Now”, si prefisse l’ottenimento dell’autogoverno. Nell’ottobre dello stesso anno, al cospetto di una folla di sostenitori radunata alla West End Arena di Accra, Nkrumah diede voce al suo progetto politico con il discorso “What I Mean by Positive Action”, che prevedeva:

“l’adozione di tutti i mezzi legittimi e costituzionali attraverso i quali potremo attaccare le forze dell’imperialismo nel paese. Le armi sono l’agitazione politica legittima, la stampa e le campagne educative e, come ultima risorsa, l’applicazione costituzionale di scioperi, boicottaggi e la non-cooperazione, basata sul principio dell’assoluta nonviolenza usato da Gandhi in India. [...] Per quanto

---

<sup>468</sup> Si veda Anil Naurya, *The African Element in Gandhi* (New Delhi: Gyan Publishing House, 2006); Id., “Gandhi and West Africa. Exploring the Affinities,” *The Wire* (November 5, 2016); Bill Sutherland-Matt Meyer, *Guns and Gandhi in Africa*, *op. cit.*

<sup>469</sup> Padmore, *Pan-Africanism or Communism?*, *op. cit.*, 150.

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ibid.*, 151.

riguarda la fase finale della Positive Action, vale a dire gli scioperi nonviolenti a livello nazionale, i boicottaggi e la non-cooperazione, essi costituiranno l'ultima risorsa a cui ricorrere.”<sup>472</sup>

Quando, due anni dopo, il Coussey Report fu incaricato di stilare una Costituzione per il Ghana che il CPP ritenne “fasulla e fraudolenta”, Nkrumah riunì una folla alla West End Arena in protesta e minacciò una “Positive Action” sulle orme della non-cooperazione di Gandhi. Nella prima pagina dell'*Evening Post* di Accra del 15 dicembre 1949 comparve l'articolo “The Era of Positive Action Draws Night”, che invitò le masse a prepararsi all'azione.<sup>473</sup> La stampa presentò Nkrumah come il “Gandhi del Ghana”.<sup>474</sup> L'8 gennaio 1950 fu annunciato il “Positive Action Day”, che vide masse di lavoratori dell'amministrazione coloniale in sciopero. Nkrumah fu condannato a 12 mesi di carcere per sedizione. J.B. Danquah e l'ala moderata dell'UGCC criticarono le sue scelte e lo invitarono alla cautela.

Gbedema, allora eletto ministro delle finanze del Ghana, affermò che “Il movimento gandhiano era il nostro modello. Alcuni consideravano la Positive Action una strategia o una tattica, altri un principio [...]”<sup>475</sup> Nell'autobiografia *Ghana* Nkrumah ricordò di avere studiato i grandi esempi di rivoluzionari come Gandhi.<sup>476</sup> Secondo Padmore il movimento di Nkrumah fu “la prima vittoria per l'ideologia del

---

<sup>472</sup> “The adoption of all legitimate and constitutional means by which we could attack the forces of imperialism in the country. The weapons were legitimate political agitation, newspaper and educational campaigns and as a last resort, the constitutional application of strikes, boycotts and non-co-operation based on the principle of absolute non-violence as used by Gandhi in India. [...] As regards the final stage of Positive Action, namely Nation-wide Non-violent Sit-down-at-home Strikes, Boycotts and Non-co-operation they will constitute the last resort”, Nkrumah, *Ghana: an autobiography* (London 1957), 111-2.

<sup>473</sup> Nkrumah, “The Era of Positive Action Draws Night,” *Evening News* (Dec. 15, 1949).

<sup>474</sup> *The Morning Telegraph* (June 27 1949).

<sup>475</sup> “The Gandhian movement was our model. Some considered Positive Action a strategy or tactic, others a principle [...] As for me, I had a Quaker teacher named Charles Deacon in the town of Achimota, who taught me that violence begets violence and, in the process, you may not achieve what you want” “Interview with W.K.A. Gbedema,” (July 14, 1992), in Sutherland-Meyer, *Guns and Gandhi in Africa*, *op. cit.*, 30.

<sup>476</sup> In *Ghana* leggiamo: “At First I could not understand how Gandhi's philosophy of nonviolence could possibly be effective. It seemed to me to be utterly feeble and without hope of success. The solution to the colonial problem, as I saw it at that time, lay in armed rebellion [...] After months of studying Gandhi's policy and watching the effect it had, I began to see that, when backed by a strong political organization, it could be the solution to the colonial problem”, Nkrumah, *Ghana*, *op. cit.*, vii-viii.

panafricanismo [che] ha definitivamente dimostrato l'efficacia dei [...] metodi nonviolenti"<sup>477</sup>. Disilluso dall'esperienza comunista, Padmore era alla ricerca di un'altra via e, sulle orme dell'esperienza indiana, la Positive Action alimentò le speranze di un'Africa libera.<sup>478</sup> Il pensiero di Padmore avrebbe difficilmente trovato convergenze con il nazionalismo e la nonviolenza di Gandhi.<sup>479</sup> In *Panafricanism or Communism?* rintracciamo la scelta retorica di Padmore di collocare l'esperienza di Nkrumah sulla scia del successo del movimento anticoloniale in India.<sup>480</sup> Lo storico Kwame Botwe-Asamoah spiega la Positive Action del 1950 come il risultato dell'influenza della "rivoluzione nonviolenta" di Gandhi,<sup>481</sup> ma l'ascendente del leader indiano sulla parola e sull'agire di Nkrumah è da considerarsi in chiave strategica. Ciò è confermato dagli eventi che seguirono la Positive Action: quando il governo coloniale annunciò una nuova costituzione basata sul Coussey Report, il CPP partecipò alle elezioni. Mentre Nkrumah era in carcere, Gbedemah si impegnò in una campagna capillare che valse la maggioranza al CPP. Nonostante avesse rifiutato la costituzione vigente, Nkrumah giustificò la partecipazione alle elezioni:

---

<sup>477</sup> Padmore, *Panafricanism or Communism?*, *op. cit.*, 178.

<sup>478</sup> Padmore ha riportato il discorso radiofonico di Nkrumah per incoraggiare "gli africani in altre parti del continente a seguire le orme della Costa d'Oro lungo la strada della rivoluzione non violenta": "[Nkrumah] called upon the supporters of the Convention People's Party to register their protest in the form of a non-violent, non-co-operation campaign backed by Positive Action. The satyagraha methods introduced into Indian politics by Mahatma Gandhi had been discussed at the Fifth Pan-African Congress and endorsed as the only effective means of making alien rulers respect the wishes of an unarmed subject people", Padmore, *Panafricanism or Communism?*, *op. cit.*, 177, 185.

<sup>479</sup> George Shepperson-St. Clare Drake, "The Fifth Pan-African Conference, 1945, and the All-African Peoples Congress, 1958," *Contributions in Black Studies*, 8, 1, (1986): 36–66. Anche se Padmore affermò l'efficacia del metodo gandhiano, nello stesso volume elogiò i rivoluzionari Mau Mau e appoggiò il ricorso alla lotta armata. Padmore scrisse: "[T]he delegates believe in peace [...]. Yet if the Western world is still determined to rule mankind by force, then Africans, as last resort, may have to appeal to force in the effort to achieve freedom, even if force destroys them and the world [...]. We will fight in every way we can for freedom, democracy and social betterment", Padmore, *Pan-Africanism or Communism?*, *op. cit.* 170. Si veda inoltre Leslie James, *George Padmore and Decolonization from Below. Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

<sup>480</sup> Padmore, *How Britain Rules Africa* (London: Wishart Books, 1936), 362.

<sup>481</sup> "[La Positive Action] – scrive – costituì la prima grande azione politica nella storia del paese. Doveva porre fine al dominio coloniale britannico non solo in Ghana, ma anche nel resto dell'Africa [...]", in Kwame Botwe-Asamoah, *Nkrumah's Politico-Cultural thought and Politics: An African-Centered Paradigm for the Second Phase of the African Revolution* (New York: Routledge, 2013), 101.

“Se non avessimo accettato l’incarico in virtù della nostra maggioranza nell’Assemblea, se avessimo intrapreso la non-cooperazione e fossimo rimasti all’opposizione, avremmo semplicemente perseguito una linea d’azione negativa. [...] Le posizioni di governo potrebbero anche aiutarci ad avere l’iniziativa nella continua lotta per il pieno autogoverno.”<sup>482</sup>

Nkrumah spiegò che l’idea di imitare l’esperienza dell’India derivò dalle circostanze.<sup>483</sup> La sua strategia includeva anche il piano discorsivo, poiché i rimandi al movimento gandhiano inserivano la lotta del Ghana in una narrazione di successo sulle orme dell’India indipendente. Questa scelta va considerata nella congiuntura storica del secondo dopoguerra e in un contesto in cui, dopo la sconfitta dei fascismi in Europa, la credibilità degli imperi coloniali era vacillante. Una fresca ondata di rivendicazioni da parte dei popoli coloniali era alimentata dal nuovo “debito di sangue” che, dopo aver partecipato allo sforzo bellico, imponeva il riconoscimento di quegli stessi valori per cui essi avevano combattuto.<sup>484</sup> Per David Birmingham “Nkrumah adottò gli slogan della nonviolenza sia perché vi riponeva fiducia, sia perché erano una strategia chiaramente vincente in un’epoca che aveva visto la disfatta delle dittature e l’emergenza della democrazia [...]”.<sup>485</sup> Come osserva Addo-Faning, Nkrumah seguì il le orme di Gandhi nella misura in cui esso poteva rivelarsi utile per il raggiungimento dei suoi obiettivi politici. Quando si profilò la possibilità di candidare il CCP alle elezioni del 1951, Nkrumah non guardò all’esempio di Gandhi, che negli anni ‘20 aveva boicottato la Costituzione Montagu. La vittoria di Nkrumah era imputabile anche alla scelta di seguire o di non seguire il modello gandhiano, che semmai costituiva una cornice discorsiva per le rivendicazioni di autogoverno del futuro Ghana.

---

<sup>482</sup> “Had we not accepted office by virtue of our majority in the Assembly but had embarked on non-co-operation and remained in opposition, we would merely have been pursuing a negative course of action. [...] Government positions could also help us to obtain the initiative in the continuing struggle for full self-government”, Kwame Nkrumah, *Ghana: The autobiography of Kwame Nkrumah* (London: Panaf., 1972), 142.

<sup>483</sup> Nell’autobiografia scrive: “We had no guns, but even if we had, the circumstances were such that non-violent alternatives were open to us and it was necessary to try them before resorting to other means,” Nkrumah, *Ghana, op. cit.*, 114.

<sup>484</sup> Robert Addo-Faning, “Gandhi and Nkrumah: A Study of Non-Violence and Non-Co-Operation Campaings in India and Ghana as an Anti-Colonial Strategy,” *Transactions of the Historical Society*, 13, 1 (June 1972).

<sup>485</sup> David Birmingham, *Kwame Nkrumah. The Father of African Nationalism* (Athens: Ohio University Press, 1990), 15.

### 2.2.5. Defiance Campaign (1952-1953)

Nell'aprile 1960 Kwame Nkrumah aprì la Conferenza "Positive Action and Security in Africa" di Accra con un discorso inaugurale che ricordava il merito di Gandhi nelle lotte anticoloniali in Africa. Nkrumah vide nella Defiance Campaign la sintesi del percorso del *satyagraha* di Gandhi, che, coniato in Sudafrica e poi applicato in India, aveva ispirato una generazione di militanti e trovato applicazione nuovamente in Sudafrica con un movimento di africani e indiani uniti contro l'apartheid.<sup>486</sup>

Il Sudafrica fu effettivamente il primo teatro di lotta del *satyagraha* gandhiano. L'immigrazione indiana in Natal risale alla seconda metà del XIX secolo. La maggior parte era ingaggiata con forme di lavoro coatto (*indentured labourers*) nelle piantagioni. Una serie di misure legislative emanate tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento penalizzò fortemente la comunità indiana. Con l'"Asiatic Registration Act" il Transvaal impose la registrazione e schedatura di tutti gli indiani residenti. Noto come la "black ordinance", esso fu il primo bersaglio politico della battaglia di Gandhi. Allora avvocato in Transvaal, chiese l'integrazione della comunità indiana nell'Impero britannico su una base di eguaglianza.<sup>487</sup> Nel 1913 guidò una folla di minatori e lavoratori delle piantagioni, composta da oltre 2,000 uomini e 200 donne e bambini, in una marcia di quattro giorni. A Balfour le autorità coloniali interruppero la manifestazione, arrestarono e deportarono la maggior parte dei partecipanti. Gandhi fu condannato a nove mesi di carcere. Nel corso della battaglia politica contro l'Asiatic Registration Act si verificarono scioperi che coinvolsero oltre ventimila lavoratori. Come osserva Wallbank, "Si cercava l'arresto, si glorificava il martirio e in migliaia

---

<sup>486</sup> "We salute Mahatma Gandhi and we remember in tribute to him, that it was in South Africa that his method of non-violence and non-co-operation was first practiced in the struggle against the vicious race discrimination that still plagues that unhappy country. But now positive action with non-violence, as advocated by us, has found expression in South Africa in the defiance of the oppressive pass laws. This defiance continues in spite of the murder of unarmed men, women and children by the South African Government. We are sure that the will of the majority will ultimately prevail, for no government can continue to impose its rule in face of the conscious defiance of the overwhelming masses of its people" Nkrumah, "Positive Action and Security in Africa," in *I Speak of Freedom* (London: Panaf, 1961), 215.

<sup>487</sup> Judith M. Brown-Martin Prozesky, *Gandhi and South Africa: principles and politics* (New York: St. Martin's Press, 1996); Robert A. Huttenback, *Gandhi in South Africa. British imperialism and the Indian question, 1860-1914* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971); M.K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, *op. cit.*

entrarono in carcere senza opporsi.”<sup>488</sup> All’altezza del gennaio 1914 uno sciopero di ferrovieri delle Union Railways diede margini negoziali a Gandhi, che aveva minacciato una campagna di *satyagraha*: il leader indiano giunse al cosiddetto “accordo Smuts-Gandhi”, che sospese le proteste e ottenne la scarcerazione dei manifestanti. La Solomon Commission tolse la tassa imposta alla comunità indiana e promulgò l’Indian’s Relief Bill, che riconobbe parte dei diritti rivendicati da Gandhi. Sebbene questi abbandonò definitivamente il Sudafrica poco dopo, il suo operato lasciò una traccia nelle comunità della colonia, dove il suo operato, assieme a quello di Tilak, Nehru e Bose, era studiato attentamente.<sup>489</sup> Con la Seconda guerra mondiale cominciò a farsi strada un discorso di “solidarietà” contro l’oppressione bianca in Sudafrica. Nel 1939 una delegazione dell’ANC si recò in India per assistere alla Tambaram Conference. In quell’occasione il Rev. S.S. Teme interrogò Gandhi sulla possibilità di percorrere la strada della nonviolenza in Sudafrica. Teme domandò al leader indiano consigli per rendere l’ANC influente come il Partito del Congresso e per costruire una leadership seguendo il suo modello, “che tanto aveva influenzato i Sudafricani.”<sup>490</sup> Sul finire degli anni ‘40 il Sudafrica aveva assistito a una serie di campagne di disobbedienza civile lanciate dal leader Yusuf Dadoo, allora presidente della sezione del Congresso in Transvaal, in opposizione all’Asiatic Land Tenure e all’Indian Representation Act.<sup>491</sup> Gli avvenimenti avrebbero costituito le basi per l’elaborazione di un’azione unitaria di indiani e africani contro l’oppressione del sistema coloniale in Sudafrica: la Defiance Campaign against Unjust Laws. Nella sua auto-rappresentazione la Defiance Campaign aveva ricercato una sintassi “gandhiana”, ma fu allo stesso tempo un superamento della politica (separatista) di Gandhi in Sudafrica. Nel 1948 il National Party di D. F. Malan aveva vinto alle elezioni e inaugurato una nuova serie di leggi che rafforzarono il regime di apartheid. In quegli anni l’African National Congress (ANC) abbandonò la linea politica moderata e con l’apporto di una nuova frangia di giovani militanti rinnovò la sua leadership: Walter Sisulu diventò segretario generale nel dicembre del 1949, mentre Oliver Tambo entrò nell’esecutivo. All’altezza del 1950 attorno all’ANC si era formato un nazionalismo militante che invocava azioni di massa, boicottaggi e scioperi. La

---

<sup>488</sup> T. Walter Wallbank, *A Short History of India and Pakistan* (New York: New American Library, 1965), 143.

<sup>489</sup> Hosea Jaffe, *Africa. Movimenti e Lotte di Liberazione* (Milano: Mondadori, 1978), 141.

<sup>490</sup> “Interview to S.S. Teme,” *Harjijan* (Jan. 1, 1939), in CWMG, Vol. 41, 387.

<sup>491</sup> Yusuf Mohamed Dadoo, *South Africa’s freedom struggle: statements, speeches and articles including correspondence with Mahatma Gandhi* (London: Kluwertown Books, 1990).

Defiance Campaign fu il risultato di questo nuovo militantismo e di una alleanza con il South African Indian Congress (SAIC), che portò africani e indiani uniti in lotta contro la supremazia bianca.<sup>492</sup> Il ruolo di chief Albert Luthuli, presidente dell'ANC nel 1952, fu determinante in tale direzione. Il 6 aprile 1952, durante le celebrazioni del potere imperiale in Sudafrica, l'ANC e il SAIC inaugurarono un giorno nazionale di preghiera che boicottò l'evento. Si verificarono manifestazioni di massa a Johannesburg, Pretoria, Porth Elizabeth, Durban e Cape Town. Il 26 giugno fu indetto il "Giorno dei Volontari", che precedette la Defiance Campaign, per reclutare i partecipanti: tra essi, anche Nelson Mandela e Walter Sisulu, affiliati dell'ANC, J.B. Marks, presidente dell'African Mineworkers Union, Yusuf Dadoo e Ismail Cachalia del SAIC violarono le leggi apartheid, entrarono nelle aree destinate ai soli europei, sfidarono il coprifuoco imposto agli africani e agli indiani, e bruciarono i pass identificativi obbligatori per tutte le persone non bianche. Il leader dell'ANC Flag Boshielo aveva qualificato se stesso e i manifestanti come "combattenti non violenti per la libertà" che sfidavano "le norme che hanno tenuto in schiavitù i nostri padri."<sup>493</sup> Nel corso delle campagne di protesta ci furono migliaia di arresti. Molte donne parteciparono alla Defiance Campaign, tra cui Lilian Ngoyi dell'African National Congress Women League (ANCWL), anche se il loro ruolo fu oscurato da una leadership patriarcale. L'ANC fu riluttante nel riconoscere parità di diritti alle donne in concomitanza con la sua battaglia contro il razzismo, e soltanto nel 1943 la Women League, che era stata fondata da Charlotte Maxeke nel 1918, ottenne il diritto di voto in seno al Congresso.<sup>494</sup>

L'esperienza di Gandhi era in genere considerata in termini positivi, anche se piuttosto stilizzata, e da cui la Defiance Campaign trasse la propria semantica di lotta. La narrazione dell'"eredità gandhiana" glissava sulla questione della politica separatista e razzista perseguita dal "mahatma" durante il suo soggiorno in Sudafrica. Il manifesto "We Go To Action" invocava una "campagna di resistenza passiva nonviolenta contro

---

<sup>492</sup> Tom Lodge, *Black politics in South Africa since 1945* (Johannesburg: Ravan Press, 1983); Peter Walshe, *The rise of African nationalism in South Africa: the African National Congress, 1912-1952* (Craighall [South Africa]: Ad. Donker, 1987); Saul Dubow, *The African National Congress* (Stroud: Sutton, 2000); "African National Congress (1912-)" in Nic Cheeseman-Eloïse Bertrand-Sa'eed Husaini, *A Dictionary of African Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

<sup>493</sup> *Bulletin of the Americans for South African Resistance*, 2 (July 1952).

<sup>494</sup> "South African Black Women Organize: 1913-1977" *Off Our Backs*, 11, 3 (March 1981), 4-22.

le leggi discriminatorie e ingiuste.”<sup>495</sup> A differenza del movimento di Gandhi in Sudafrica, che guardò ai “rozzi kaffir” con disprezzo e ambì all’integrazione della comunità indiana nella sfera della cittadinanza imperiale, la Defiance Campaign promosse un’azione collettiva senza distinzione di “colore”, “razza” o “credo religioso”. L’appello era rivolto a chiunque fosse intenzionato ad aderire alla lotta:

“Invitiamo tutti coloro i quali apprezzano la democrazia, indipendentemente dal colore della pelle, a unirsi alle nostre forze [...]. Come africani, siamo lieti che, su invito dell’African National Congress, gli indiani e le persone di colore, attraverso la loro organizzazione nazionale, si siano impegnati a sostenere il nostro Congresso nella sua lotta.”<sup>496</sup>

In un comunicato stampa del 12 novembre 1952, Z.K. Matthews, membro dell’ANC, riferì che il Congresso stava “conducendo una campagna di disobbedienza civile contro le ingiuste leggi razziali del regime di Malan”. Egli affermò che “La campagna è del tutto non violenta, [...] e nulla di ciò che è accaduto da giugno ha portato i leader di questo movimento a modificare la loro determinazione a mantenere la campagna nonviolenta.”<sup>497</sup> Spiegò che “il movimento di resistenza passiva si era diffuso in tutte le province dell’Unione.”<sup>498</sup> La campagna di protesta si opponeva alle “leggi ingiuste, discriminatorie razziali e contrarie ai diritti naturali dell’uomo, mantenendo un atteggiamento pacifico e metodi di lotta nonviolenta”.<sup>499</sup>

---

<sup>495</sup> “We Go to Action. Statement on the Launching in Natal of the Defiance Campaign” (Aug. 30, 1952), South African History Online.

<sup>496</sup> “We invite all, irrespective of colour, race or creed, who prize democracy to join our forces.” “As Africans, we are glad that at the invitation of the African National Congress the Indians and the Coloureds, through their national organisation, pledged to support our Congress in its struggle.” Ibid.

<sup>497</sup> “[the ANC was] leading the civil disobedience campaign against the unjust racial laws of the Malan regime. [Matthews asserted that] ‘The campaign is entirely nonviolent, [...] and nothing which has occurred since June has led the leaders of this movement to alter their determination to keep the campaign nonviolent.’ Americans for South African Resistance press release (November 12, 1952), APR, Reel 3.

<sup>498</sup> “The South African Crisis.” Statement by Professor Z. K. Matthews, undated, APR, Reel 3.

<sup>499</sup> “The principles and programme of the Campaign for the Defiance of Unjust Laws [were aimed to oppose the] unjust laws, which are racially discriminatory and repugnant to the natural rights of man, by a peaceful and non-violent struggle.” *Bulletin of the Americans for South African Resistance*, No. 5 (September 1952), 1.

La nonviolenza e il *satyagraha* concorsero a costruire l'immaginario di lotta della Campagna sudafricana.<sup>500</sup> A conferma di un'eredità gandhiana in Sudafrica, il figlio di Gandhi, Manilal, fu tra le figure coinvolte nella lotta. Tuttavia, la fortuna di questo modello ebbe breve durata.<sup>501</sup> Una nuova militanza era stata introdotta dalla rivoluzionaria Lega giovanile dell'ANC con Nelson Mandela, Oliver Tambo e Walter Sisulu. Il presidente della Lega della Gioventù dell'ANC, G. M. Pitje, riteneva “difficile capire come una campagna di nonviolenza potesse avere successo in un Paese come il nostro.”<sup>502</sup> Circa un anno dopo il suo avvio, nel 1953, la Defiance Campaign ricevette una brusca battuta d'arresto anche a causa dello scoppio di rivolte che misero fine alla strategia di disobbedienza civile. La Defiance Campaign non ottenne grossi risultati. Ciò nonostante, fu un episodio particolarmente significativo nella storia politica del Sudafrica perché unì le comunità africana e indiana in un'azione politica collettiva.

#### 2.2.6. Nazionalismi

I movimenti politici africani erano spinti dal desiderio di riconoscimento nella tessitura giuridica dell'impero, dalla volontà di riscatto e dalla ricerca di rinnovamento. Alimentati da un nascente nazionalismo africano, essi guardarono all'esperienza dell'India. Il Partito del Congresso Indiano era scelto come modello: nel 1912 nacque l'African National Congress in Sudafrica e nel 1920 Casely Hayford fondò il National Congress of British West Africa.<sup>503</sup> Adu Boahen afferma che il nazionalismo africano

---

<sup>500</sup> Z.K. Matthews scrisse a Houser che “We take great comfort from the fact that Gandhism was born on South African soil. Through these same means India was able to achieve a tremendous upsurge of consciousness of destiny among people of India.” Z.K. Matthews to George Houser (March 13, 1952), in Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 12.

<sup>501</sup> Durante un digiuno di 21 giorni, Manilal Gandhi espresse preoccupazione per “la misura in cui la nostra lotta rimarrà non violenta.” Manilal Gandhi to George Houser (March 10, 1952), in Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 12. Manilal temeva che “la gente non fosse preparata ad agire in modo non violento” e suggerì di rimandare le campagne di protesta. Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 13. Anche il gruppo americano dell'AFSAR e George Houser realizzarono che Manilal Gandhi non fu a lungo uno tra i leader più influenti della campagna.

<sup>502</sup> “It is difficult to see how a campaign of nonviolence can succeed in a country like ours.” G.M. Pitje to George Houser (April 14, 1952) in Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 13. L'AFSAR, invece, sosteneva che soltanto “la politica ufficiale della nonviolenza [...] avrebbe avuto effetto”. I suoi membri appoggiavano “la tattica di disobbedienza civile come misura pratica” perché ritenevano che “avrebbe almeno minimizzato la violenza.” Ibid.

<sup>503</sup> Gian Paolo Calchi Novati-Pierluigi Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali* (Roma: Carocci, 2019), 296.

fu un “sottoprodotto accidentale” della struttura coloniale. Esso germinò nello spazio coloniale e si costruì attorno alla lotta contro l’oppressione del colonialismo.<sup>504</sup> I suoi primi passi furono guidati da intellettuali e impiegati nell’amministrazione delle colonie che avevano ricevuto un’istruzione nelle metropoli europee e nutrivano idee liberali e moderate. Tra i primi fautori di un nazionalismo africano, Edward Wilmot Blyden (1832-1912) e Joseph Ephraim Casely Hayford (1866-1930), rispettivamente provenienti dalle Antille Olandesi e dalla Costa d’Oro, promossero un ideale di “africanità” e orgoglio razziale. Il giornalismo, l’associazionismo e il sindacalismo (di ferrovieri, portuali e minatori) ebbero un ruolo fondamentale nel processo di formazione e diffusione delle idee nazionaliste. La ricerca di una “contro-acculturazione” e la “riscoperta” dell’orgoglio della cultura e della tradizione africana fu espressione di tale ideologia.<sup>505</sup> Mbonu Ojike coniò un nazionalismo culturale nigeriano che mise in luce l’importanza del vestiario africano.<sup>506</sup> L’abito tradizionale era simbolo e forma della lotta anticoloniale indiana. Gandhi avrebbe scelto di trasformare il cappello che indossò nelle carceri sudafricane, segno distintivo dei prigionieri “di colore”, nell’emblema della lotta contro l’imperialismo britannico.<sup>507</sup> Un semplice copricapo di tessuto tradizionale indiano (*khadi*) rappresentava la non-cooperazione del movimento *swadeshi* indiano ed era venduto nei meeting politici del Congresso e agli angoli delle strade.<sup>508</sup> In occasione del dialogo con S.S. Teme, lo stesso Gandhi suggerì agli africani di non abbandonare i loro costumi e le loro tradizioni:

“Non devi aver paura di essere ‘bantuizzato’ o vergognarti di portare un *assagai* o di andare in giro con solo un minuscolo panno intorno ai fianchi. Uno Zulu

---

<sup>504</sup> Adu Boahen “Colonialism In Africa: Its Impact and Significance,” in *A General History of Africa, VII: Africa Under Colonial Domination, 1880-1935* (Berkeley: University of California Press, 1985), 786 (782-809); sulla costruzione del nazionalismo a partire dall’immaginario della lotta anticoloniale, si veda Visentin, “‘Un popolo innumerevole.’ Franz Fanon e l’invenzione di una nazione,” *op. cit.*

<sup>505</sup> Calchi Novati, “Nazionalismo Africano” in A. Triulzi (ed.) *Storia dell’Africa* (Firenze: La Nuova Italia, 1979); G. Martin, *African Political Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2012); J. Ayo Langley (ed.) *Ideologies of Liberation in Black Africa, 1856-1970* (London: Rex Collings, 1979).

<sup>506</sup> Chucku, *Mbonu Ojike: An African Nationalist, op. cit.*

<sup>507</sup> Nagindas Sanghvi, *The Agony of Arrival: Gandhi, the South African Years* (Delhi: Rupa & Company, 2006).

<sup>508</sup> Lata Singh, *Popular Translations of Nationalism: Bihar 1920-1922* (Delhi: Primus Books, 2012).

o un Bantu è un uomo ben fatto e non deve vergognarsi di mostrare il suo corpo. Non ha bisogno di vestirsi come te. Dovete diventare di nuovo africani.”<sup>509</sup>

Come osserva Lata Singh, il vestiario diventava un luogo in cui scolpire il nazionalismo indiano.<sup>510</sup> Un segno distintivo dei leader del CPP, tratto dalla politica di Gandhi, era il “Prison graduates cap”, ossia un copricapo bianco che si richiama al cappello indossato dai sostenitori del leader indiano, su cui erano ricamate le iniziali PG.<sup>511</sup> In Nigeria e in Ghana la linea di Gandhi era fonte di ispirazione non soltanto per un discorso politico che si richiama all’esperienza dell’India (e auspicava gli stessi risultati), ma anche per “traduzioni popolari di nazionalismo” che aprivano i movimenti anticoloniali alle masse.

In questi progetti nazionalisti e movimenti politici lo spazio pubblico per le donne era ridotto o messo in ombra. Sia nei movimenti afroamericani che nelle lotte di liberazione africane, così come nel movimento anticoloniale di Gandhi, l’impegno delle donne fu estremamente rilevante ma lasciato ai margini di una narrazione e di una rappresentazione tendenzialmente patriarcali. Così come nel progetto politico di Gandhi, anche nelle rivendicazioni dei movimenti africani e afro-diasporici analizzati in questo capitolo, l’obiettivo della liberazione dall’oppressione razziale e coloniale era prioritario e non guardava alla specificità dell’oppressione subita dalle donne nere/colonizzate.<sup>512</sup> Sebbene alle donne fosse riconosciuto un ruolo nel disegno di una

---

<sup>509</sup> “You must not be afraid of being ‘Bantuized’ or feel ashamed of carrying an assagai or of going about with only a tiny cloth round your loins. A Zulu or a Bantu is a well-built man and need not be ashamed of showing his body. He need not dress like you. You must become Africans once more” in “Interview to S.S. Teme,” *op. cit.*

<sup>510</sup> Scrive: “The British had for long been trying to control Indian headwear and they now began to clamp down on Gandhi cap-wearers by dismissing them from government jobs, fining them and at times physically beating them. The government employees were forbidden to wear the Gandhi caps in the office and risked dismissal if they wore khadi dress and caps”, Singh, *Popular Translations of Nationalism*, *op. cit.*

<sup>511</sup> Martin Meredith, *The State of Africa: A History in the Continent Since Independence* (London: Simon & Schuster, 2021); Beth Rabinowitz, *Coups, Rivals, and the Modern State: Why Rural Coalitions Matter in Sub-Saharan Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

<sup>512</sup> Sul significato della donna nel discorso politico di Gandhi, si veda Sujata Patel, “Construction and Reconstruction”, *op. cit.*, 377-87; sulla specificità dell’oppressione delle donne nere, si rimanda all’analisi di bell hooks, *Ain’t A Woman* (London: Pluto Press, 1981); Bernice McNair Barnett, “Invisible Southern Black Women Leaders in the Civil Rights Movement: The Triple Constraints of Gender, Race, and Class.” *Gender & Society*, 7, 2 (June 1993): 162–82; Eboni Marshall Turman, “Of Men and [Mountain] Tops: Black Women, Martin Luther King Jr., and the Ethics and Aesthetics of Invisibility in the

nuova società libera dal razzismo e dal colonialismo, tale rappresentazione non era scevra di un atteggiamento paternalista che mascherava le dinamiche patriarcali che abitavano la struttura stessa dei movimenti.

Come osserva lo storico Hosea Jaffa, soltanto in apparenza la decolonizzazione del continente sarebbe il risultato di una “concessione” per i processi di tipo costituzionale che hanno portato i principali stati africani all’indipendenza. I processi di liberazione in Africa furono il risultato di lotte e scelte dettate dalla contingenza storica, caratterizzata dal timore di rivoluzioni sociali simili a quanto avvenuto in Cina nel 1949, dal tramonto del mito della supremazia bianca con la fine delle due Guerre mondiali e dal rinnovato discorso democratico che metteva in contraddizione la legittimità di regimi di oppressione e sfruttamento nelle colonie. Il successo del movimento anticoloniale indiano, che aveva coronato l’obiettivo dell’indipendenza dell’India e del Pakistan, ispirò un rinnovato impegno per l’autogoverno in Africa. Le colonie inglesi della Costa d’Oro, della Nigeria e del Sudafrica condividevano con l’India lo stesso oppressore. In queste colonie sorsero movimenti di liberazione che si prefissero di imitare la linea di Gandhi, adoperarono elementi del repertorio gandhiano nel loro discorso politico o nella prassi, e nei cui nazionalismi possiamo trovare analogie e traduzioni. Questi movimenti in parte traggono ispirazione dai successi di Gandhi e Nerhu in India e dal milieu culturale e politico del panafricanismo in un processo di “appropriazione di forme, stili e storie di lotta.”<sup>513</sup> Il movimento gandhiano, trasformato in formula retorica, era così adattato a contesti anticoloniali (o semi-coloniali) diversi dall’India per concepire una nuova soggettività militante e nuove aspirazioni politiche.

---

Movement for Black Lives,” *Journal of the Society*, 39, 1 (2019): 57-73; M. Bahati Kuumba, “African Women, Resistance Cultures and Cultural Resistances” *Agenda*, 68, (2006): 112-121; Simphiwe Sesanti, “African Philosophy in Pursuit of an African Renaissance for the True Liberation of African Women” *Journal of Black Studies*, 47, 6 (Sept. 2016): 479-496

<sup>513</sup> Gilroy, *The Black Atlantic*, *op. cit.*, p. 83.

SECONDA PARTE

CONCETTI E GEOGRAFIE



## CAPITOLO III

### Casta

Usata per definire la struttura sociale del subcontinente indiano, la parola “casta” si riferisce a un gruppo chiuso in un sistema gerarchico rigido in cui vige l’endogamia. Il concetto di “casta” è particolarmente importante per una analisi del discorso politico nero, dove il termine, che definisce il sistema di diseguaglianze istituzionalizzato in India, subisce una torsione semantica per indicare il razzismo istituzionalizzato nel sistema democratico statunitense, formalmente fondato sull’uguaglianza. Questo capitolo approfondisce l’uso concettuale di “casta” per rappresentare la condizione dei neri come concetto critico e polemico nei confronti della modernità.

Il sistema di caste indiano è stabilito in alcuni testi sacri, come il Rgveda e la Bhagavadgita. Essi distinguono le quattro caste o *varna*: *brahmani* (sacerdoti), *kshatriya* (nobili), *vaishya* (mercanti) e *shudra* (servi). Secondo tali testi le quattro caste si sarebbero generate rispettivamente da bocca, braccia, gambe e piedi del dio Brahma o dal dio Purusa. Ai *varna*, che suddividevano in quattro grandi ordini la società, si aggiunsero le sottocaste o *jati*, che corrispondevano a migliaia di gruppi endogami. Al di fuori del sistema castale (*savarna*), il cosiddetto gruppo dei “fuoricasta” (*avarna*) include un insieme eterogeneo di comunità oppresse. Questi ultimi sono altrimenti definiti *Dalit* (traducibile in “persone spezzate”), “paria” o “Intoccabili,” poiché la concezione induista di purezza li considera “impuri”, essi sono relegati ai margini della società, costretti a svolgere i lavori più umili, vittime di violenze e profonde ingiustizie.<sup>514</sup>

La questione delle caste fu un tema caldo nella politica di Gandhi. Egli ebbe un atteggiamento ambiguo nei confronti del sistema sociale indiano: era contrario alle

---

<sup>514</sup> Giorgio Renato Franci, *L’Induismo* (Bologna: Il Mulino, 2000).

sottocaste (*jati*), ma appoggiava il sistema *varna*. Egli fece dell'abolizione dell'"Intoccabilità" un elemento chiave della sua politica, ma non rinunciò mai all'Induismo, che del sistema di casta forniva la giustificazione religiosa. Bimrao Ambedkar, il "leader degli Intoccabili," argomentò che l'abolizione delle caste non poteva prescindere dalla cancellazione dell'Induismo stesso. Egli criticò Gandhi perché mentre condannava il sistema di casta in lingua inglese, scrisse in suo favore in gujarati.<sup>515</sup>

L'ambiguità si riflette nella scarsa comprensione da parte del mondo intellettuale e politico afroamericano della posizione di Gandhi in relazione alla questione di casta e dei *Dalit*. Una conoscenza superficiale del mondo indiano in America produceva letture che spesso facevano coincidere le divisioni di casta con le divisioni religiose, di classe o di razza. Scrittori indiani e afroamericani equiparavano i *Dalit* ai neri negli Stati Uniti – e viceversa, ma gli obiettivi di questo uso metaforico erano completamente diversi. Gandhi usava il termine paternalistico di *harijan*, "figli di dio", e il suo interesse per l'abolizione dell'Intoccabilità fu confuso con l'idea di voler abolire l'intero sistema di caste che per i lettori afroamericani coincideva con Jim Crow.

L'interpretazione della politica di Gandhi in merito alle caste da parte degli afroamericani, i quali in certa misura si identificavano con rivendicazioni di libertà del popolo indiano nel suo complesso e dei fuoricasta in particolare, mette in luce la ricerca di una linea di lotta comune. Allo stesso tempo, ciò rivela le fragilità del traslato casta/razza e la difficile comprensione delle idiosincrasie che attraversano il mondo coloniale.

### 3.1. *La casta in America*

Il traslato "colore-casta" caratterizzava il discorso politico afroamericano: intellettuali e riformatori sociali avevano adoperato il concetto di casta per legare il contesto di ingiustizia razziale negli Stati Uniti a quello dell'India coloniale. L'analogia portava sullo stesso piano gli afroamericani e gli indiani di casta inferiore. Già nel 1882 Alexander Crummell scriveva che gli americani bianchi erano "avvelenati e influenzati

---

<sup>515</sup> Bimrao Ambedkar, *Contro le caste* (Roma: Castelvechi, 2017).

dall'ascendente nocivo della casta.”<sup>516</sup> Crummell era sacerdote episcopale afroamericano e importante voce dell'abolizionismo e del panafricanismo. Egli scrisse che gli afroamericani avrebbero dovuto lottare “per l'estinzione definitiva della casta e di tutte le distinzioni di razza.”<sup>517</sup>

Ricordando gli anni di Harvard, W.E.B. Du Bois scrisse di essersi riconosciuto quale “membro di una casta segregata” e al contempo “determinato a lavorare all'interno di quella casta per trovare la via d'uscita.”<sup>518</sup> L'espressione di “casta segregata” rafforza il senso di separazione e immobilità cui gli afroamericani erano costretti nella società statunitense. Quale corollario di questa formula, essi erano presentati come “gli Intoccabili” degli Stati Uniti. Du Bois conosceva bene l'opera di Crummell, tanto da dedicargli il capitolo “Of Alexander Crummell” in *The Souls of Black Folk*. Nelle parole di Marable: “non è esagerato suggerire che Crummell fosse il ‘padre spirituale’ di Du Bois, la personificazione [...] di ciò che dovrebbero essere tutti gli intellettuali afroamericani.”<sup>519</sup> Non è escluso che Du Bois avesse assimilato l'uso del concetto di casta da Crummell, anche se anche il dialogo con Lala Lajpat Rai spinse Du Bois ad approfondire l'analogia tra casta e razza, indirizzando l'interesse dell'America “black” sul movimento anticoloniale in India.<sup>520</sup>

Con la metafora della “linea del colore” Du Bois collegò l'oppressione e lo sfruttamento degli afroamericani negli Stati Uniti all'oppressione e allo sfruttamento dei popoli coloniali. Egli costruì un “emisfero nero” in opposizione a un “emisfero bianco,” altrettanto costruito. La presunta superiorità della “bianchezza” (possibilmente anglo-sassone e protestante) negli Stati Uniti acquisiva precisi contorni anche nell'India britannica e corrispondeva a una recrudescenza della politica razzista nell'Impero.<sup>521</sup> Così, anche l'idea di un'unità “anglosassone” del mondo anglofono e la

---

<sup>516</sup> Alexander Crummell, *The Greatness of Christ and Other Sermons* (New York: Thomas Whittaker, 1882), 215-27.

<sup>517</sup> Ibid.

<sup>518</sup> Du Bois, *A Soliloquy*, *op. cit.*, 132.

<sup>519</sup> Marable, *W.E.B. Du Bois: Black Radical Democrat* (Boston: Twayne Publishers, 1986), 34.

<sup>520</sup> Mullen, *Un-American. W. E. B. Du Bois and the Century of World Revolution* (Philadelphia: Temple University Press, 2015), Loc. 635. Horne, *The End of Empires*, *op. cit.*, 73.

<sup>521</sup> Sulla costruzione della bianchezza si veda, Theodore Allen, *The Invention of the White Race* (New York: Verso, 2012); Stephen Middleton-David R. Roediger-Donald Shaffer (ed.) *The Construction of Whiteness. An Interdisciplinary Analysis of Race Formation and the Meaning of a White Identity* (Jackson: University Press of Mississippi, 2016); George Fredrickson, *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press, 2002); Paul Kramer, “Empires, Exceptions, and Anglo-Saxons: Race and Rule between the British

retorica del cosiddetto “fardello dell’uomo bianco” (white man’s burden) ebbero una crescente fortuna nell’unire le due sponde dell’Atlantico e consolidarono il discorso razziale della “supremazia bianca.”<sup>522</sup> Perché questa retorica definisse i contorni della “bianchezza,” essa aveva bisogno della subalternità delle “razze più scure.” Nel Raj britannico il dispregiativo “niggers” era rivolto agli indiani. Numerosi emigrati dall’India che si recarono negli Stati Uniti furono spesso scambiati per “Negroes.” Il discorso del colonizzatore inscriveva nella categoria di “razze più scure” diverse realtà per collocarle nel gradino più basso di una gerarchia razzista, il cui vertice era dominato dall’“uomo bianco.”<sup>523</sup> Come osserva Nico Slate, l’intersezione di razza, casta e nazione era al contempo una forma divisiva tra i vari oppositori dell’imperialismo e il punto di partenza per pensare nuove alleanze. In particolare, è l’incontro tra la diaspora indiana e quella africana a generare nuove forme di solidarietà contro il razzismo e il dominio coloniale, mettendo in questione i confini generati dalle distinzioni razziali.<sup>524</sup>

Ciò nonostante, il traslato casta-razza (o casta-colore) si dimostrava piuttosto fragile proprio perché rischiava di trascurare le esistenti divisioni e le gerarchie interne senza risolverle. Non era infrequente che indiani dichiarassero le proprie origini caucasiche o ariane per distinguersi da chi era di origine africana, appartenente a una casta inferiore o un fuoricasta. Il *West African Pilot* non nascondeva idiosincrasie tra il popolo indiano e l’Africa: l’editoriale di Azikiwe “Indians and Africans” riportava che “in Sudafrica gli indiani praticano la *colour bar*<sup>525</sup> ancor più dei bianchi [...]. Eppure gli indiani stanno combattendo in casa proprio contro il pregiudizio del colore.”<sup>526</sup> Allo stesso modo, non di rado alcuni esponenti dell’America “black” ricordavano di

---

and the United States Empires, 1880-1910) *Journal of American History*, 88, 4 (March 2002): 1315-1353. Niall Ferguson, *Empire: How Britain Made the Modern World* (London: Allen Lane, 2003). Lo stesso Du Bois scrisse sulla storicità del concetto di bianchezza in *Darkwater*, *op. cit.*, 29.

<sup>522</sup> Vd. Rudyard Kipling, “Take Up the White Man’s Burden,” *McClure’s Magazine* (February 1899); sulle interpretazioni della poesia di Kipling, si veda Gretchen Murphy, *Shadowing the White Man’s Burden: U.S. Imperialism and the Problem of the Color Line* (New York: New York University Press, 2016).

<sup>523</sup> Slate, *Colored Cosmopolitanism*, *op. cit.*, in particolare il capitolo 1, “Race, Caste, and Nation.”

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> Con l’espressione “colour bar” Azikiwe si riferisce alla politica razzista e discriminatoria applicata in Inghilterra e nelle sue colonie, che impediva a neri e asiatici di accedere a determinati locali pubblici per il colore della loro pelle.

<sup>526</sup> “In South Africa, the Indians practise the colour bar even more than the whites [...] and yet at home the Indians are fighting with the whites against colour prejudice,” “Indians and Africans,” *WAP* (9 October 1938).

appartenere a un mondo completamente diverso da quello indiano, il quale era visto ancora avvolto dai “retaggi” di una cultura tradizionale.<sup>527</sup>

Tra gli intellettuali che avevano adoperato questa formula, ricordiamo il riformatore sociale indiano Jotirao Phule. In *Gulamgiri* (1873) – successivamente tradotto in inglese con il titolo di *Slavery* – Phule ricostruì storicamente le ingiustizie razziali negli Stati Uniti per formulare una critica delle caste indù. Nella dedica del volume l'autore esprimeva il suo sostegno per la causa degli schiavi neri in America. *Gulamgiri* era scritto originariamente in sanscrito e destinato a un pubblico induista. L'analogia tra “razza” e “casta” era finalizzata non tanto a stabilire una solidarietà transnazionale, quanto a incrinare la gerarchia castale indù in India.<sup>528</sup>

Anche lo Swami Vivekananda offriva una interessante interpretazione del razzismo statunitense in un confronto con le diversità religiose e la gerarchia di casta in India: egli ricorreva all'analogia tra razza e casta e assimilava gli *shudra* ai “Negri” per una critica delle divisioni castali. Un aspetto rilevante dell'analisi di Vivekananda è il riconoscimento della relazione tra casta e colonialismo – l'una agevolava il secondo, quest'ultimo rinforzava la casta con il ricorso alle teorie razziali. Egli adoperò la storia degli Stati Uniti, dalla schiavitù alla Ricostruzione, per formulare un'opposizione (pur riformista e non radicale) al colonialismo britannico.<sup>529</sup>

Nel 1909 lo studente indiano Shridhar Venkatesh Ketkar difese una tesi di dottorato sull'esistenza di un “sistema di casta” negli Stati Uniti. I neri ricoprivano il gradino più basso della gerarchia castale americana. A sostegno della propria tesi, Ketkar addusse il fatto che, negli Stati Uniti, il matrimonio tra bianchi e “altre razze” era proibito, così come lo era tra le diverse caste in India. Ketkar concluse che sia le distinzioni di casta che le distinzioni di razza erano del tutto arbitrarie e artificiose, e riportò l'aneddoto di “diversi casi di giovani belle mulatte che sposano uomini bianchi senza rivelare la composizione del loro sangue.”<sup>530</sup> In altre parole, Ketkar ricorse alla

---

<sup>527</sup> Ibid.

<sup>528</sup> Jotirao Phule, *Selected Writings of Jotirao Phule*, ed. G. P. Deshpande (New Delhi: Leftword, 2002); nella dedica di *Gulamgiri* (1873), scritto per un pubblico indù otto anni dopo l'abolizione della schiavitù in America, Phule scrive: “Per la causa della Schiavitù dei Negri; e con un sincero desiderio, che i miei concittadini possano prendere il loro nobile esempio come guida nell'emancipazione dei loro Fratelli *shudra* dai vincoli della schiavitù dei bramini,” Phule, *Slavery. In the Civilised British Government Under the Cloak of Brahmanism* (New Delhi: Critical Quest, 2008).

<sup>529</sup> Ibid; Sukalyan Sengupta-Makarand Paranjape (ed.) *The Cyclonic Swami: Vivekananda in the West* (New Delhi: Samvad India Foundation, University of Massachusetts-Dartmouth, 2005).

<sup>530</sup> Shridhar Ketkar, *History of Caste in India* (Jaipur: Rawat Publications, 1979), 108.

definizione del “sistema di casta” negli Stati Uniti per opporre una critica alle caste in India come un sistema che, arbitrariamente, portava coloro che erano di casta inferiore a credere che la loro condizione fosse il risultato dei peccati commessi nelle loro vite precedenti. Egli osservò: “Quanto sarebbe stato meglio per i bianchi negli Stati Uniti se avessero insegnato ai negri le dottrine della Trasmigrazione dell’Anima e del karma invece del Cristianesimo!”<sup>531</sup> Allo stesso modo, Ketkar denunciò i presupposti di un discorso razziale adoperato da indiani per stabilire una linea di separazione dagli afroamericani.

L’attivista anticoloniale Lala Lajpat Rai – noto come il “Leone del Punjab” – si recò negli Stati Uniti per un breve soggiorno nell’autunno del 1905. In occasione di questo viaggio, Rai notò che “i bianchi hanno un profondo pregiudizio contro quelli che qui sono conosciuti come le persone di colore.”<sup>532</sup> Rai era una figura chiave dell’Arya Samaj, un’organizzazione nazionalista finalizzata a riformare la società indiana a partire dallo smantellamento delle caste.<sup>533</sup> Perseguitato dal Raj britannico perché creduto un estremista, nel 1907 Rai fu deportato a Burma senza alcun processo. Durante la Prima guerra mondiale egli era a Londra per poi trovare asilo negli Stati Uniti, dove decise di rimanere per oltre cinque anni. Rai conobbe Mary White Ovington e Oswald Garrison Willard. Incontrò John Hope, presidente del Morehouse College, Booker T. Washington e lo scienziato di Tuskegee, George Washington Carver. Inoltre, Rai strinse amicizia con Du Bois, con il quale scambiò corrispondenza, libri e condivise lo stesso club. Per questa ragione, durante la Prima guerra mondiale, un ufficiale dell’US War Department chiese a Du Bois informazioni su Rai, ammonendo che “Lajpat [...] era incline a creare problemi qui come nel mondo,” e domandò se “un qualunque aspetto del suo discorso avesse a che fare con la questione negra” negli Stati Uniti.<sup>534</sup> D’altronde, sia Du Bois che Rai dividevano l’idea che “il problema degli indù e dei Negri, e problemi simili non sono locali, ma questioni globali.”<sup>535</sup> Durante il suo soggiorno negli Stati Uniti, Rai collaborò con Du Bois in

---

<sup>531</sup> Ibid., 115.

<sup>532</sup> Lala Lajpat Rai, *The United States of America: A Hindu’s Impressions and a Study* (Calcutta: Brahma Mission Press, 1916), iii.

<sup>533</sup> Vanya Bhargava, “Lala Lajpat Rai’s Ideas on Caste: Conservative or Radical?” *Studies in Indian Politics*, 6 (2018): 15–26; Kenneth Jones, *Socio-Religious Reform Movements in British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

<sup>534</sup> United States. War Dept. General Staff, “Letter from Department of War, Office of the Chief of Staff, to W. E. B. Du Bois,” September 25, 1917. Du Bois Papers (MS 312).

<sup>535</sup> “Explosion of Asia as Menace to Peace,” *New York Evening Post* (September 22, 1917), 14.

varie occasioni. Nel 1919 Du Bois accettò di sponsorizzare un congresso della League of Oppressed Peoples, del cui comitato esecutivo il nazionalista indiano era membro,<sup>536</sup> mentre in un numero di *Crisis* del 1921 riportò i dibattiti di un congresso della Freedom for India, la società fondata da Rai.<sup>537</sup> Nel 1916 questi pubblicò *The United States of America*, un volume indebitato con il lavoro di Booker T. Washington, Edwin Seligman<sup>538</sup> e l'opera di Du Bois, al quale l'autore riservava la sua più profonda gratitudine. In effetti, i capitoli dedicati alla “questione Negra” in America si fondano principalmente sull'indagine sociologica di Du Bois, *The Philadelphia Negro*, e *The Souls of Black Folk*. Rai scrive:

“Quel talentuoso scrittore negro, il dottor Du Bois, tanto spesso citato nei miei articoli sul problema dei negri in America, [...] osserva con un linguaggio piuttosto sorprendente che la questione del colore è il problema del ventesimo secolo. Il suo libro, *The Souls of Black Folk*, è la magistrale esposizione dell'iniquità delle distinzioni di colore in questo paese, [e] rimane insuperabile in tutta la letteratura americana.”<sup>539</sup>

L'analisi percorreva la storia della schiavitù, affrontava le dinamiche imperialiste statunitensi nel Golfo del Messico, in Sud America e nel Pacifico. Inoltre, metteva a tema la questione della “razza” e il confronto tra “colour bar” e caste indù.<sup>540</sup> Questi passaggi rivestono una particolare importanza per un confronto con la

---

<sup>536</sup> League of Oppressed Peoples, “Letter from League of Oppressed Peoples to W. E. B. Du Bois,” (November 10, 1919), Du Bois Papers (MS 312).

<sup>537</sup> Du Bois, “The Woes of India,” *Crisis*, 22 (May 1921). Sull'incontro tra Rai e Du Bois, si veda Joginder Singh Dhanki, *Lala Lajpat Rai and Indian Nationalism* (Jalandhar: ABS Publications, 1990), 200.

<sup>538</sup> Rai, *The United States of America*, *op. cit.* Edwin Seligman fu docente di Economia e Finanza alla Columbia University di New York. Oltre ad essere in contatto con Rai, Seligman avrebbe successivamente svolto il ruolo di supervisore di Joseph C. Kumarappa, poi collaboratore di Gandhi, e di Bhimrao Ambedkar, futuro oppositore del “mahatma.” Vd. Madeline Woker, “Edwin Seligman, Initiator of Global Progressive Public Finance,” *Journal of Global History*, 13, 3 (November 2018): 352-373.

<sup>539</sup> Rai scriveva “That gifted Negro writer, Dr. Du Bois, so often referred to in my articles on the Negro problem in America, also remarks in rather striking language that the color question is the problem of the twentieth century. His book, ‘The Souls of Black Folk,’ is a most forcible, pathetic and masterly exposition of the iniquity of the color distinctions in this country.” Rai, *The United States of America*, *op. cit.*, 388.

<sup>540</sup> L'espressione “color bar” si riferisce dunque a una serie di provvedimenti molto simili a “Jim Crow” negli Stati Uniti.

concettualizzazione della “casta” nell’opera di Du Bois. Rai osservò che “c’è qualche analogia tra il problema dei negri negli Stati Uniti d’America e quello delle classi depresse in India.”<sup>541</sup> Il capitolo “Caste in America” individua le assonanze tra i due diversi contesti:

“In India siamo portati a pensare che le distinzioni di casta siano una peculiarità dell’Induismo e che non si trovino in nessun’altra parte del mondo. È vero che il sistema delle caste, come sviluppato dall’Induismo, è forse unico. [...] È notevole che il termine sanscrito originale che denota la casta dovrebbe essere l’equivalente della parola inglese ‘colore.’ [...] Allo stesso modo, parlando di quelle che sono praticamente le distinzioni di casta in America, gli scrittori americani di tutte le classi e di tutte le confessioni religiose parlano di ‘linea di colore’ o ‘pregiudizio di colore.’ La parola ‘casta’ ricorre spesso anche nei loro scritti.”<sup>542</sup>

Rai descriveva il sistema Jim Crow assimilando la condizione degli afroamericani a quella dei “paria” indiani: “In assenza di norme legali, il sentimento pubblico fa sì che il negro [sia] separato dai bianchi in ogni campo e per tutta la vita. Il negro è il paria degli Stati Uniti.”<sup>543</sup> Egli osservava che “il colore rappresenta anche diversi standard di giustizia e istruzione. Le peggiori caratteristiche del codice di Manu trovano il loro parallelo nella vita americana.”<sup>544</sup> L’autore riportava le parole di Du Bois sulla riduzione degli afroamericani a una “casta servile” e le sue critiche al programma Tuskegee che “tentava di stabilire una rigida casta di occupazioni nel Sud degli Stati

---

<sup>541</sup> “There is some analogy between the Negro problem in the United States of America and the problem of the depressed classes in India,” *Ibid.*, 77.

<sup>542</sup> “In India we are led to think that caste distinctions are a peculiarity of Hinduism and are to be found nowhere else in the world. It is true that the caste system, as developed by Hinduism, is perhaps unique. [...] But the principles and reasons on which caste is based in Hinduism are by no means entirely peculiar to that system. It is remarkable that the original Sanskrit term denoting caste should be an equivalent of the English word ‘color’. [...] Similarly, speaking of what are practically caste distinctions in America, American writers of all classes and creeds speak of ‘color line’ or ‘color prejudice.’ The word caste also occurs frequently in their writings [...],” *Ibid.*, 387.

<sup>543</sup> “In the absence of legal regulations, public sentiment results in the Negro attending separate churches and registering at separate hotels, confines him to special seats in the theaters, segregates him in cities and even in country places and tends to keep him apart from white people in all relations of life. The Negro is the pariah of the United States,” *Ibid.*, 150.

<sup>544</sup> “The worst features of the code of Manu find their parallel in American life,” *Ibid.*, 390.

Uniti.”<sup>545</sup> Egli rifletteva sui matrimoni inter-castali, che in India avrebbero consentito a una donna *shudra* e ai suoi figli di acquisire lo status castale del marito, se superiore, mentre negli Stati Uniti il matrimonio interrazziale era illegale e i figli di un’unione mista erano sconosciuti dal genitore dalla pelle bianca.<sup>546</sup>

Rai pertanto concludeva che l’oppressione razziale negli Stati Uniti era più severa delle caste indù. La sua argomentazione era orientata a rafforzare l’orgoglio nazionale indiano e a decostruire il discorso della presunta superiorità del “mondo occidentale.” Dal confronto di Rai, le caste indù, oggetto di aspra critica da parte di un “Occidente illuminato,” apparirebbero di gran lunga meno oppressive di quanto non fosse stato Jim Crow nella “civilizzata” America. Il “pregiudizio del colore” rendeva i confini di “whiteness” e “blackness” così rigidi da consentire il traslato di “colore” in “casta.” Da riformista del Arya Samaj, Rai giudicava deprecabile il sistema di casta indiano, ma il suo obiettivo era di rovesciare il discorso coloniale che presentava l’India come una civiltà premoderna e barbarica. L’analisi era finalizzata a smantellare i presupposti che celebravano la “civiltà moderna occidentale” e giustificavano il colonialismo:

“La civiltà moderna ha davvero concorso in modo sostanziale alla somma totale della felicità dell’umanità? [...] Se si considerassero le grandi masse di popoli che sono oppressi e sfruttati per il beneficio di pochi fortunati, negli antichi e più popolosi paesi del mondo, in Asia e in Africa, non è possibile non sentirsi estremamente a disagio per la vera natura della civiltà moderna.”<sup>547</sup>

---

<sup>545</sup> Ibid., 159; 167. I passaggi sono rispettivamente tratti dal capitolo “Of Our Spiritual Strivings,” di *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, 8, e dal discorso “The Last Word in Caste,” ca. 1911. Du Bois Papers (MS 312).

<sup>546</sup> Rai, *The United States of America*, *op. cit.*, 176 e ss. Sulla questione dei matrimoni interrazziali e la “miscegenation,” si veda Elise Lemire, *Miscegenation: Making Race in America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002).

<sup>547</sup> “Has the modern civilization really added substantially to the sum total of the happiness of humanity? [...] The majority only live to provide for the pleasures of the few, however large the number of these few may be. But if to their numbers one were to add the vast masses of humanity that are kept down and exploited for the benefit of the fortunate few in the ancient and most populous countries of the world, in Asia, and in Africa, one can not but feel extremely uneasy about the real nature of the modern civilization,” Ibid., 338.

L'analisi di Rai adoperò il razzismo statunitense e le lotte degli afroamericani per argomentare la superiorità della nazione indiana. Anche se Rai deprecò il pregiudizio razziale, il suo ragionamento non era scevro di riferimenti a gerarchie razziste. Infatti, nella sua denuncia della discriminazione razziale nei confronti degli indiani, Rai distinse gli "indù" dai "Negri", che Jim Crow collocava nella stessa posizione della gerarchia razziale degli Stati Uniti: "Nel Sud [l'indiano] è confuso con il negro e l'unico modo per sfuggire agli oltraggi che si sono accumulati su quest'ultimo è indossare un turbante. In Occidente un turbante deve essere rigorosamente un tabù, perché si può essere disprezzati perché lo si indossa ed essere esclusi da alberghi, ristoranti e teatri."<sup>548</sup> Per rimarcare una linea di separazione tra gli "indù" e afroamericani, Rai collocò sé stesso e i propri connazionali in una topografia del colore che li ascriveva tra gli appartenenti alla razza bianca: "Anche l'indù è di razza caucasica, è vero, ma poi il suo colore, le sue abitudini e i suoi modi sono così diversi che gli europei non sono disposti a riconoscere che essi condividono la medesima origine razziale."<sup>549</sup>

Rai non era l'unico ad affermare l'appartenenza alla "razza caucasica" degli indù. Lo stesso Gandhi, rivolto alle autorità britanniche in Sudafrica, reclamava la propria identità "ariana" per distinguersi dai "rozzi kaffir", come dispregiativamente definiva i nativi sudafricani.<sup>550</sup> Nel 1907 egli trasse ispirazione dall'abolizionismo statunitense per la sua campagna di disobbedienza civile; citò e tradusse in gujarati alcune riflessioni contro la schiavitù di Henry David Thoreau<sup>551</sup> e dedicò alla vita di Booker T. Washington l'articolo "From Slave to College President". Pur esaltando le

---

<sup>548</sup> "In the South he is confounded with the Negro and the only way to escape the indignities, hthat are heaped on the Negro there, is to put on a turban." Ibid., 416.

<sup>549</sup> "The Hindu is also Caucasian by race, it is true, but then his color and his habits and manner are so different that the Europeans are not prepared to acknowledge that his racial origin is the same as theirs." Ibid., 411.

<sup>550</sup> Si rimanda alla "Open Letter to the Natal Parliament," in cui Gandhi dichiarò: "mi permetto di sottolineare che sia gli inglesi che gli indiani nascono da un ceppo comune, chiamato Indo-Ariano [...]. Una convinzione comune sembra prevalere nella Colonia, che gli indiani siano di poco migliori, se non del tutto, dei selvaggi o dei Nativi dell'Africa [...] con il risultato che l'indiano è trascinato in basso nella stessa posizione di un rozzo Kaffir. [...] Gli indiani erano e sono in nessun modo inferiori ai loro fratelli anglosassoni, se posso permettermi di usare questa espressione, in ogni settore della vita – industriale, intellettuale, politica, ecc." (Dec., 19 1893), in CWMG, Vol. 1: 192-3. Il termine "kaffir" era un dispregiativo adoperato dai colonizzatori britannici per riferirsi ai nativi del Sudafrica.

<sup>551</sup> Gandhi, "Duty of Disobeying Laws [1]," e "Duty of Disobeying Laws [2]," *Indian Opinion* (September 7-14, 1907), in CWMG, 7, 187-9; 199-201. Si veda anche George Hendrick, "The Influence of Thoreau's 'Civil Disobedience' on Gandhi's Satyagraha," *The New England Quarterly*, 29, 4 (Dec., 1956): 462-471.

doti del fondatore di Tuskegee, Gandhi rimarcò la distinzione tra chi, come Washington, era “senza un passato glorioso” e chi, come gli indiani, disponeva di una “storia grandiosa e un’antica civiltà.” Egli concludeva: “Ciò che, quindi, può essere ed è indubbiamente naturale in noi, è un grandissimo merito in Booker Washington.”<sup>552</sup> Ritenendosi superiore in termini di “civiltà,” stabilì un confine netto tra gli indiani e gli afroamericani.<sup>553</sup>

Desai e Vahed osservano che le idee di Gandhi sulla razza non erano forgiate dal nulla: il cosiddetto “momento Ariano” era riconducibile alla teoria del linguaggio del XIX secolo che postulava l’esistenza di una famiglia linguistica indoeuropea in cui erano riunite le lingue dell’Europa e del subcontinente indiano.<sup>554</sup> Tali teorie linguistiche si sposarono con l’orientalismo che dominava il dibattito sull’India in Regno Unito. “Questo discorso – scrivono – enfatizzava la superiorità razziale degli indiani rispetto agli africani e produsse una forte coscienza nazionale indù.”<sup>555</sup> Più avanti, in un articolo per *Aryan Path*, Du Bois, che era a conoscenza di questa linea di pensiero tra intellettuali indù, avrebbe fatto notare ai lettori che per gli inglesi gli indiani sarebbero sempre stati considerati dei “niggers.”<sup>556</sup> Il discorso di Rai non era troppo lontano da una tendenza già diffusa, che adoperava la gerarchia di casta per rivendicare una posizione privilegiata nella gerarchia razziale.<sup>557</sup> Sebbene Rai si unisse a Du Bois nella denuncia della “color bar”, non va dimenticato che l’obiettivo del primo era la causa nazionale indiana. Ritornato in India, nel 1927 Rai chiese a Du Bois l’invio di materiale sulla condizione degli afroamericani, in particolar modo sui linciaggi, per il volume *Unhappy India*, che avrebbe pubblicato l’anno successivo. Il titolo della sezione

---

<sup>552</sup> Gandhi, “From Slave to College President,” *Indian Opinion* (October 9, 1903), in CWMG, 3: 237-40.

<sup>553</sup> Si veda Slate, *Colored Cosmopolitanism*, *op. cit.*

<sup>554</sup> Desai e Vahed, *The South African Gandhi*, *op. cit.*, 43-4.

<sup>555</sup> *Ibid.*, 45. Sul “momento Ariano” e la costruzione della coscienza nazionale indiana sopra le teorie della discendenza ariana, si veda Colin Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Tony Ballantyne, *Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire* (New York: Palgrave, 2002).

<sup>556</sup> Du Bois scriveva: “L’India ha anche avuto la tentazione di distinguersi dai popoli più scuri e cercare le sue affinità tra i bianchi. Da tempo essa desidera considerarsi “ariana” piuttosto che “di colore” e considerarsi fisicamente e spiritualmente molto più vicina alla Germania e all’Inghilterra che all’Africa, alla Cina o ai mari del Sud. Eppure la storia del mondo moderno mostra l’inutilità di questo pensiero. Lo sfruttamento europeo desidera lo schiavo nero, il coolie cinese e il lavoratore indiano per gli stessi fini e gli stessi scopi, e li chiama tutti ‘negri.’” Du Bois, “The Clash of Color. Indians and American Negroes,” *Aryan Path*, 8 (1936): 111-5.

<sup>557</sup> Slate, *Colored Cosmopolitanism*, *op. cit.*, Loc. 426.

dedicata alla “Negro question” negli Stati Uniti, “Less than the Pariah,”<sup>558</sup> chiarisce che egli intendeva ribattere a Katherine Mayo, che in *Mother India* aveva denigrato la società indiana, e non di manifestare la propria solidarietà agli afroamericani.<sup>559</sup> Per Rai la giornalista americana viveva in una società che considerava i neri “inferiori ai paria” indiani.<sup>560</sup> Come osserva Gayatri Spivak, l’opera di Rai “è una malcelata affermazione orientalista-nazionalista secondo cui il sistema delle caste funziona meglio del razzismo-classismo statunitense.”<sup>561</sup> La solidarietà di Rai nei confronti degli afroamericani era protesa dall’esterno e non dall’interno della linea del colore. Al contrario, per Du Bois la linea di separazione tra “emisfero nero” e “bianco” era fondamentale per stabilire una solidarietà che sovvertisse il discorso della supremazia bianca – in America e nelle colonie. Nella sua opera si può rintracciare una costante ricerca di nuove formule per definire la condizione degli afroamericani.<sup>562</sup> Trovando limitanti gli strumenti lessicali dello studioso di scienze sociali egli attinse da campi semantici che esulavano dalle scienze sociali e che sconfinavano nel misticismo: si pensi alla metafora dello “spesso velo,” della “doppia coscienza,” o quando Du Bois scrive che l’afroamericano era come il “settimo figlio” – che, secondo la cultura popolare, sarebbe dotato di poteri particolari.<sup>563</sup> Egli prese in prestito da Frederik

---

<sup>558</sup> Rai, *Unhappy India* (Calcutta: Banna Publishing Co., 1928), 104-50.

<sup>559</sup> Katherine Mayo, *Mother India* (London: Butler & Tanner, 1927).

<sup>560</sup> “Pariah” è un altro calco inglese da una parola Tamil (lingua indiana), “*paraiyan*,” usato per indicare gli “Intoccabili.”

<sup>561</sup> Spivak, “Du Bois in the World: Panafricanism and Decolonization,” *boundary 2* (December 5, 2018), trad. it. “Du Bois nel mondo. Panafricanismo e decolonizzazione” *Connessioni Precarie* (10 Settembre 2020).

<sup>562</sup> Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 32.

<sup>563</sup> Si veda Du Bois, *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, 9, 39. Il capitolo “Of Our Spiritual Strivings,” pubblicato nel volume *The Souls*, è una rielaborazione del saggio “Strivings of the Negro People,” *Atlantic Monthly*, 80, 478 (1897): 194-8, tr. it., “Le lotte del popolo Negro,” in *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 105-113, in cui leggiamo: “Dopo l’egiziano e l’indiano, il greco e il romano, il teutonico e il mongolo, il Negro è una specie di settimo figlio, nato con un velo e dotato di una seconda vista in questo mondo americano, un mondo che non gli concede autocoscienza, ma solo gli consente di vedersi attraverso la rivelazione dell’altro mondo. È una sensazione peculiare, questa doppia coscienza, questo senso di guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri, di misurare la propria anima con il metro di un mondo che sta a guardare con disprezzo divertito e con pietà. La senti sempre la tua duplicità (two-ness), un americano, un Negro: due anime, due pensieri, due lotte non conciliate, due ideali contrastanti in un corpo scuro, la cui tenace forza soltanto trattiene dall’essere spezzato,” 106-7. Si veda anche Cynthia D. Schrager, “Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W. E. B. Du Bois,” *American Quarterly*, 48, 4 (Dec., 1996): 551-586.

Douglass la fortunatissima metafora della “linea del colore,”<sup>564</sup> e nel saggio “The Afro-American” postulò l’esistenza di una “frattura perpendicolare” che separava il mondo in un emisfero bianco e in uno nero.<sup>565</sup> Dobbiamo, dunque, considerare il concetto di “casta” entro il contesto di un più ampio repertorio lessicale che cercava di definire la contro-modernità dell’America Nera. In un discorso del 1903 Du Bois si rivolse a coloro che soffrivano della “proscrizione di casta d’America” esortando a lottare per “i grandi principi del diritto e della giustizia,” ossia il diritto di voto, l’uguaglianza di fronte alla legge e l’uguaglianza nelle opportunità, concludendo che, “come americani dobbiamo lottare per evitare che l’America diventi una terra di caste.”<sup>566</sup> Nel 1906 in “The Negro Question” scrisse che “al di là dell’Atlantico sarebbe nata una nazione libera dai ceppi paralizzanti dello spirito di casta.” Egli spiegò anche che “in America [...] una fascia della popolazione [fu] oppressa e gravata, preparando così la via per una futura differenza di casta.” Questo gruppo era rappresentato dagli “schiavi Negri.”<sup>567</sup>

Ricorrendo a un concetto che definiva la società dell’India, Du Bois dimostrava il paradosso di una nazione che ambiva a fondare uno Stato il più possibile egalitario, in cui “la peggiore delle differenze di casta” si andava formando e consolidando, “ovvero una schiavitù fondata sulla razza e sul colore.”<sup>568</sup> Nonostante i decreti di abolizione, la schiavitù “aveva fatto dei Negri una casta di lavoratori non

---

<sup>564</sup> Frederick Douglass scriveva: “Out of the depths of slavery has come this prejudice and this color line,” “The Color Line,” *The North American Review*, 132, 295 (Jun. 1881): 573. Du Bois adopera la formula nel 1900 in occasione dell’Esposizione Universal di Parigi, come didascalia all’immagine esposta delle rotte atlantiche della tratta, nella formula: “the problem of the 20<sup>th</sup> century is the problem of the color-line.”

<sup>565</sup> Du Bois, “The Afro-American,” inedito risalente al 1894 circa, pubblicato in *The Journal of Transnational American Studies*, 2, 1 (2010), <http://escholarship.org/uc/item/2pm9g4q2>. Si veda inoltre N.D. Chandler, “Of Horizon: An Introduction to ‘The Afro-American’ by W.E.B. Du Bois”, Circa 1894, in <http://escholarship.org/uc/item/8q64g6kw>.

<sup>566</sup> Du Bois, “Lecture in Baltimore,” (Dicembre 1903), in *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, ed. Herbert Aptheker (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1985), 74-76.

<sup>567</sup> Du Bois, “La Questione Negra negli Stati Uniti,” trad. it. in *Sulla Linea del Colore*, op. cit., 180-227. Il saggio, come spiega il curatore del volume, consiste nello scritto che Du Bois consegnò a Max Weber per l’*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, edito in lingua tedesca, con il titolo “Die Negerfrage in der Vereinigten Staaten,” 22, 1 (1906), 31-79. La traduzione inglese del saggio, “The Negro Question in the United States,” si trova in *The New Centennial Review*, 6, 3 (2006): 241-290.

<sup>568</sup> Ibid.

liberi.” Egli osservava che con la Ricostruzione “era sorto un nuovo spirito di casta [...] che ha ostacolato i figli dei liberti nella loro lotta per un’esistenza umana degna.”<sup>569</sup>

Du Bois ricostruiva la storia degli Stati Uniti d’America, il cui progresso industriale era il risultato del “lavoro Negro non pagato,” una schiavitù che cambiava forma, ma non sostanza. Nella Black Belt si instaurava “un sistema di servitù della gleba,” con il lavoro forzato e, più in generale, con un sistema di leggi che “i Negri finiscono sempre più per considerare [...] non come una protezione, ma come fonti di umiliazione e oppressione.”<sup>570</sup> L’autore non soltanto analizzava minuziosamente i “rapporti fisici, economici, e politici tra i Negri e i bianchi del Sud,” ma la sua attenzione ricadeva anche su di una “parte essenziale,” consistente nell’“atmosfera del paese, i pensieri e i sentimenti, le migliaia di piccole azioni di cui è fatta la vita.” Come Du Bois precisava, “in ogni comunità o nazione sono queste piccole cose, così difficili da fissare, che rivestono tuttavia la più grande importanza per ogni chiara immagine della vita sociale nella sua interezza.”<sup>571</sup> Du Bois si immedesimava in un viaggiatore bianco che per la prima volta si recava nel Sud degli Stati Uniti:

“Il visitatore occasionale [...] vede poco di tutto questo: [...] questo piccolo mondo gli appare felice e soddisfatto come altri mondi che ha visitato. [...] E tuttavia, se si trattiene abbastanza a lungo, sopraggiunge il momento del risveglio: [...] i suoi occhi cominciano a notare l’ombra della linea del colore, incontra folle di Negri e poi di nuovo di bianchi; oppure, nota improvvisamente che non vede una sola faccia scura; un’altra volta magari, alla fine di una passeggiata, si ritrova nel mezzo di un assembramento dove tutti i volti sono colorati, scuri o marroni, ed è sopraffatto da un indeterminato, sgradevole senso di essere un estraneo. Infine si rende conto che il mondo attorno a lui si è diviso in due grandi correnti.”<sup>572</sup>

Du Bois definì tale aspetto con l’espressione di “spirito di casta” che dà titolo alla sezione del saggio. Ossia, quella “spontanea avversione” che si registrava “nei confronti dei Negri.” Nessuno era totalmente esente da essa, poiché derivava dalla

---

<sup>569</sup> Ibid., 181

<sup>570</sup> Ibid., 217.

<sup>571</sup> Ibid., 218.

<sup>572</sup> Ibid., 219.

consapevolezza di una precarietà di confini tra gli afroamericani e i bianchi appartenenti alle classi più povere:

“Questo è ciò che caratterizza l’atteggiamento delle classi migliori dei bianchi nei confronti dei Negri al Nord e, dato che non ne fanno un mistero, le masse le imitano, ed eccedono. E le commesse dei negozi e gli operai di fabbrica, gli immigrati stranieri, tutti coloro che sono consapevoli della loro precaria posizione sulla linea di confine, vedono l’ombra della casta e ne fuggono precipitosamente, per non esserne a loro volta inghiottiti.”<sup>573</sup>

Senza “lo spirito di casta,” tale architettura sociale non sarebbe esistita. Du Bois osservava che “lo spirito di casta produce spirito di casta. Il fatto che in America vi sia una razza proscritta rende più facile mettere al bando altre classi e i privilegi di classe sono responsabili del fatto che i Negri trovano orecchie sorde per le loro aspirazioni.”<sup>574</sup> Il concetto di casta qui associato al privilegio di classe dimostra le aporie di una società che si proclamerebbe fondata su eguali diritti. Du Bois anticipava una riflessione che avrebbe successivamente messo a punto con l’espressione particolarmente efficace di “salario della bianchezza.” In *Black Reconstruction* definì un salario “pubblico e psicologico,” che si affermava negli anni della Ricostruzione, dopo la liberazione degli schiavi: esso consisteva nel privilegio sociale e materiale della bianchezza, che proveniva anche dalla deferenza con cui i neri trattavano i bianchi.<sup>575</sup> In questa magistrale opera Du Bois spiega che la “casta del colore” era stata “fondata e mantenuta dal capitalismo,”<sup>576</sup> interroga gli stessi strumenti di indagine scientifico-sociale di matrice positivista di cui la sociologia si era avvalsa, dimostrandone l’inadeguatezza epistemologica – come già in *The Souls of Black Folk*. Gli strumenti di indagine erano limitati nella misura in cui essi consideravano le relazioni sociali razziste

---

<sup>573</sup> Ibid. 226.

<sup>574</sup> Ibid. 224.

<sup>575</sup> Vedi David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, (New York: Verso, 2007); David Roediger, “Accounting for the Wages of Whiteness: U.S. Marxism and the Critical History of Race,” in *Wages of Whiteness and Racist Symbolic Capital*, ed. Wilf D. Hund, Jeremy Krikler, e David Roediger (Berlin: Lit Verlag, 2019).

<sup>576</sup> “The resulting color caste founded and retained by capitalism was adopted, forwarded and approved by white labor, and resulted in subordination of colored labor to white profits the world over,” Du Bois, *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880* (London: Taylor and Francis, 2017), 30.

come una entità aprioristica e situata al di fuori del sociale. In *Black Reconstruction*, infatti, leggiamo:

“Poi venne questa battaglia chiamata Guerra Civile [...]. Lo schiavo se ne andò libero; stette un breve momento al sole; poi tornò di nuovo verso la schiavitù. L'intero peso dell'America era affidato alla casta del colore. [...] Sorse una nuova schiavitù. Il movimento ascendente del lavoro bianco è stato tradito in guerre per il profitto basate sulla casta del colore. La democrazia è morta, salvo nei cuori dei neri. [...] La casta del colore che ne risultò, fondata e mantenuta dal capitalismo, è stata adottata, trasmessa e approvata dal lavoro bianco e ha portato la subordinazione del lavoro di colore per il profitto dei bianchi in tutto il mondo.”<sup>577</sup>

Du Bois spiegò che il “sistema di casta” consisteva nella sostituzione della “schiavitù legale” in “una servitù consuetudinaria e nella casta,”<sup>578</sup> quale risposta degli Stati del Sud al Proclama di emancipazione. La casta, infatti, è sintesi di norma e consuetudine. Essa legittima una gerarchia sociale nel diritto, nella prassi e nella mente delle persone. La critica di Du Bois dimostrava che il capitalismo, che si presumeva fondato sul lavoro libero, si nutriva in realtà di sistemi di oppressione.

Anche gli editoriali di *The Crisis* erano un'occasione per approfondire le dinamiche del razzismo nella democrazia americana. Nel 1911 Du Bois ricorse al concetto di “casta sociale ed economica,” per sottolineare l'immobilità sociale.<sup>579</sup> Al contempo, non risparmiò critiche all'interno dello stesso establishment intellettuale afroamericano. Il suo bersaglio politico era, in questo caso, il sistema Tuskegee. Per sottolineare la segregazione professionale a cui gli afroamericani erano “condannati,” Du Bois adoperò ancora una volta la formula di “casta:” “Il signor Washington [...]

---

<sup>577</sup> “Then came this battle called Civil War [...]. The slave went free; stood a brief moment in the sun; then moved back again toward slavery. The whole weight of America was thrown to color caste. [...] A new slavery arose. The upward moving of white labor was betrayed into wars for profit based on color caste. Democracy died, save in the hearts of black folk. Indeed, the plight of the white working class throughout the world today is directly traceable to Negro slavery in America, on which modern commerce and industry was founded, and which persisted to threaten free labor until it was partially overthrown in 1863,” *Ibid.*, 30.

<sup>578</sup> “They were going to replace legal slavery by customary serfdom and caste. And they were going to do all this because they could not conceive of civilization in the South with free Negro workers, or Negro soldiers or voters,” *Ibid.*, 224.

<sup>579</sup> “[...] is this race prejudice inborn antipathy or a social and economic caste?” si domanda Du Bois in “Except Servants,” *The Crisis* 1 (January 1911), 21.

non valorizza correttamente il privilegio e il dovere di voto, e sminuisce gli effetti svigorenti delle distinzioni di casta.” Contro tale sistema, Du Bois insisteva, “dobbiamo opporci incessantemente e fermamente.”<sup>580</sup>

La “casta del colore” era una categoria che si estendeva oltre i confini dell’America “black.” Du Bois scrisse che “l’Egitto affronta, così come l’India, l’Africa e le Indie Occidentali, un programma di casta del colore e schiavitù del profitto per gli interessi dominanti che oggi governano l’Inghilterra.”<sup>581</sup> Egli giunse alla conclusione che lo “spirito di casta” riusciva a frammentare anche quel fronte comune – o che aveva auspicato come tale – tra afroamericani e popoli coloniali. Nel 1930 espresse il suo disappunto nei confronti di un indiano – del quale riportò soltanto il cognome, Chatterjee – che a un incontro per la pace a New York parlò del sistema “ideale” delle caste “come una gradazione del colore dal bramino bianco allo *shudra* nero, attraverso i colori intermedi del rosso e del giallo.” Egli lodò il sistema poiché “la casta bianca aveva il tempo di pensare e sognare, mentre il popolo nero lavorava per loro.”<sup>582</sup> Du Bois replicò: “immaginate questo in una terra che si è appena sbarazzata della schiavitù e davanti a rappresentanti del mondo di colore,”<sup>583</sup> e associò la casta degli *shudra* agli afroamericani: “Dissi loro che la vera causa delle guerre moderne era il disprezzo delle persone di colore e degli altri gruppi come gli *shudra* [...], e per il lavoro e i beni di questi fuoricasta le nazioni bianche erano desiderose di combattere le une contro le altre.” Egli riteneva che un Lajpat Rai, un Tagore e un Gandhi fossero delle figure eccezionali – “consideravo Lajpat Rai come un amico, [...] ho parlato con comprensione con Tagore e [...] ho guardato a Gandhi come l’uomo più grande,”<sup>584</sup> ma si disse comunque sorpreso di notare divisioni interne e un atteggiamento accondiscendente nei confronti della supremazia bianca anche nel mondo coloniale. Evidentemente Du Bois non doveva conoscere le idee di Gandhi sulle caste, che non erano contrarie al mantenimento dei *varna*.<sup>585</sup> La politica di Gandhi nei confronti dei

---

<sup>580</sup> Du Bois, *The Souls of Black Folk*, *op. cit.*, 41-59.

<sup>581</sup> Du Bois, “Opinion,” *The Crisis* (February 1925), 152.

<sup>582</sup> Du Bois, “Postscript. We the darker ones,” *The Crisis* (April 1930), 138-9.

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> *Ibid.*

<sup>585</sup> Nel 1921 Gandhi scrisse in *Young India* che l’Intoccabilità era “una macchia per l’Induismo,” che doveva essere “estinta.” Gandhi, “Speech at Suppressed Classes Conference, Ahmedabad,” *Young India* (27 April 1921), in CWMG, Vol. 23: 41-47. Ciò nonostante, Gandhi si dichiarò sempre fermamente induista: “Non posso abbandonare la religione e quindi l’Induismo. La mia vita sarebbe un peso per me, se l’Induismo mi abbandonasse.” Gandhi, “Letter to Jawaharlal Nehru,” (2 May 1933), in CWMG, Vol.

cosiddetti “fuoricasta” o “*Dalit*,” si opponeva a quella di Ambedkar, che invocava l’abolizione del sistema di caste.<sup>586</sup> Questi aspetti della vita e della linea politica di Gandhi sarebbero stati controproducenti nella visione di Du Bois, il quale preferiva sottolineare la comune esperienza di oppressione della “casta del colore.” Anche Marcus Garvey, che era a conoscenza della frammentazione interna all’ambiente politico indiano, confondeva il sistema di caste con le confessioni musulmana e induista. Nelle sue parole non c’è nessun traslato di casta in razza, ma le divisioni dell’India gli permettevano di costruire un parallelismo con la diaspora africana, invocando il superamento dei particolarismi per rendere possibile l’affrancamento dal dominio razziale bianco.<sup>587</sup> Gli articoli della stampa afroamericana sull’esperienza di Gandhi in Sudafrica sottolineavano gli episodi di discriminazione razziale che aveva subito. Nel 1929 uscì nella stampa afroamericana un brano autobiografico di Gandhi, in cui ricordava di non essere stato ammesso come cliente dai barbieri di Pretoria, perché indiano: “C’erano molte probabilità – Gandhi scriveva – che il barbiere

---

55, 96. Il “mahatma” non avrebbe mai rinnegato la suddivisione in caste, come egli stesso scriveva: “Io considero fondamentali, naturali ed essenziali soltanto le quattro divisioni.” Gandhi, “Dr. Ambedkar’s Indictment – II,” *Harijan* (July 18, 1936), in CWMG, Vol. 69: 226-7. A ciascun *varna* era assegnato un colore distintivo – rispettivamente bianco, rosso, giallo e nero. Ai *varna*, si aggiungono le *jati*, che determinano un’organizzazione sociale in base alla nascita e alla professione. Al di fuori dei *varna*, ci sono i *Dalit* (altrimenti chiamati gli “Intoccabili”). Giorgio Renato Franci, *L’Induismo* (Bologna: Il Mulino, 2000). Una prima teoria sull’origine delle caste era stata definita da Max Weber (*The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, 1916). In quello stesso anno, Bhimrao Ambedkar presentava il paper “Castes in India. Their Mechanism, Genesis, and Development,” alla Columbia University di New York (vd. Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches*, Vol. 1 (Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1979): 3-22.

<sup>586</sup> Sujay Biswas dice che Gandhi contestava l’“Intoccabilità” con un approccio rivoluzionario per essere un “indù di casta.” Sujay Biswas, “Gandhi’s Approach to Caste and Untouchability: A Reappraisal,” *Social Scientist*, 46, 9–10 (September–October 2018), 71. Ciò nonostante, la politica di Gandhi sulla questione trovava l’accesa opposizione di Bhimrao Ambedkar, intellettuale *Dalit*. Ambedkar pubblicò *Annihilation of Caste* nel 1936, in cui propugnava l’abolizione della religione induista – e dunque delle caste. Ambedkar, *Annihilation of Caste. The Annotated Critical Edition* (London: Verso, 2016). Gandhi e Ambedkar si scontrarono sulla questione dell’elettorato separato per gli “Intoccabili.” Per Arundhati Roy, la politica di Gandhi sui *Dalit* era ostentatamente paternalistica. Arundhati Roy, *The Doctor and the Saint* (Chicago: Haymarket Books, 2017).

<sup>587</sup> “Racial kinship, religious kinship, is the cause of this new revolt in India [...]; for centuries, India has been kept apart; India has been crushed, through the caste system of that country – religious differences of the people living in India; and, because of their differences, because of their disunity, an alien race was able to take possession of their land, and oppressed them and kept them oppressed for decades.” “[...] If it is possible for Hindus and Mohammedans to come together in India, it is possible for Negroes to come together everywhere”, Vol. IV, 51-2.

perdesse la sua clientela se avesse tagliato i capelli degli uomini di colore. Non permettiamo ai nostri barbieri di servire i nostri fratelli Intoccabili. Ne ho avuto la ricompensa in Sudafrica, non una, ma molte volte, e la convinzione che sia la punizione per i nostri peccati mi ha salvato dall'ira."<sup>588</sup> Agli occhi dei lettori afroamericani, ciò che Gandhi aveva trovato in Sudafrica non era tanto diverso dal sistema Jim Crow che essi dovevano affrontare ogni giorno negli Stati Uniti. L'analogia di esperienze e il parallelo tra neri e "fuori casta" dovevano funzionare da ponte, un collegamento che avrebbe dovuto portare alla formazione di una solidarietà globale contro la supremazia bianca.

### 3.2. *Ambiguità e contraddizioni*

Nel 1927 uscì il volume *Mother India* della giornalista americana Katherine Mayo. L'opera, che riassume la superiorità della civiltà occidentale, era una critica della società indiana che rappresentava il sub-continente asiatico come un coacervo di culture retrograde, afflitto dalla piaga delle caste e dall'infelice pratica dei matrimoni precoci.<sup>589</sup> Un anno prima, durante il suo viaggio in India, la giornalista americana era stata accolta nell'*ashram* di Gandhi a Sabarmati: il leader indiano aveva tutto l'interesse di raccogliere maggiore sostegno dagli Stati Uniti per il suo movimento.<sup>590</sup> Diversamente da quanto auspicato, il libro di Mayo concludeva che l'India non era pronta per l'indipendenza dall'Impero britannico per "l'arretratezza culturale" dovuta, secondo l'autrice, alle pratiche religiose indù. Gandhi dovette correre ai ripari con la recensione "Drain Inspector's Report."<sup>591</sup> Molti indiani si impegnarono per dimostrare che la democrazia americana presentava diseguaglianze più profonde di quante ne producesse il sistema di casta in India. Il traslato "casta-colore" funzionò come

---

<sup>588</sup> *The Crisis* (January, 1928), 34, cit. da Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth*, inizialmente pubblicata in *Navajivan* dal 1925 al 1929 e successivamente in volume. Du Bois deve avere utilizzato un brano tratto da *Navajivan*, e non dal volume, che negli Stati Uniti vedrà la sua prima edizione nel 1948.

<sup>589</sup> Nelle sue conclusioni, l'autrice osservò: "L'India si trova oggi a quel punto dello sviluppo sociale in cui la popolazione è controllata dalle malattie e solo dalle malattie." Mayo, *Mother India*, *op. cit.*, 362.

<sup>590</sup> Gandhi, "To American Friends," *Young India* (Sept. 17, 1925).

<sup>591</sup> Gandhi, "Drain Inspector's Report," *Young India* (Sept. 15, 1927). Negli anni successivi Gandhi continuò a scrivere critiche al libro della Mayo. Si veda Gandhi, "An American Criticism," *Harijan* (July, 22, 1930).

strumento per controbattere all'opera di Mayo e a ciò che essa rappresentava. Tra il 1928 e il 1929 i due collaboratori di Gandhi, Sarojini Naidu e il missionario inglese Charles Freer Andrews, si recarono negli Stati Uniti con l'obiettivo di rovesciare quell'immagine "errata" dell'India che Mayo aveva reso con *Mother India*. In una lettera a Gandhi, la poetessa indiana alluse all'opera – "le falsità di una donna ignorante e insolente" – e scrisse che "la chiamata dall'America" era "incessante e insistente. [...] Forse sarò una brava ambasciatrice. [...] Vado [...] per interpretare l'Anima dell'India a una giovane nazione che cerca di creare le proprie tradizioni in un nuovo mondo."<sup>592</sup> Naidu registrò le impressioni dell'incontro con gli afroamericani. Dopo essersi recata in visita nella "città [...] dove visse una donna molto nobile, [...] Harriet Becher Stowe," la poetessa tratteggiava un abbozzo superficiale delle dinamiche razziali negli Stati Uniti. La descrizione degli afroamericani sembra ritagliata sullo Zio Tom dell'autrice che ammirava:

"Ho raggiunto le abitazioni – e spero anche i cuori – dei figli d'America ancora diseredati [...], i discendenti per liberare i quali Abraham Lincoln morì [...]. Mi si spezza il cuore a vedere l'arezza paziente, impotente, silenziosa e senza speranza e la sofferenza mentale dei Negri istruiti. Sono così colti, dotati, alcuni di loro così belli, tutti così informati con onesto e sensibile apprezzamento di tutto ciò che è autentico nelle moderne idee della vita [...] e ancora, ancora... c'è un'ombra sulla loro fronte [...] essi sono i figli d'America emarginati socialmente e spiritualmente."<sup>593</sup>

A New York Charles Freer Andrews, collaboratore e amico di Gandhi sin dagli anni sudafricani, determinato a combattere il razzismo – la "più grande minaccia del presente"<sup>594</sup> – fu accolto da leader e intellettuali afroamericani, tra cui anche Du Bois.<sup>595</sup> Richard Gregg aveva informato l'editore di *The Crisis* sul conto di Andrews, che presentava come un uomo con "una vasta esperienza sul problema della razza in

---

<sup>592</sup> Sarojini Naidu, "To Mahatma Gandhi," (August 7, 1928), in *Sarojini Naidu: Selected Letters 1890s to 1940s*. ed. By Makarand Paranjape (New Delhi: Kali for Women, 1996): 202-4.

<sup>593</sup> Naidu, "My Mystic Spinner," (November 19, 1928), in *Selected Letters, op. cit.*, 212-214.

<sup>594</sup> Charles F. Andrews, "Letter to Benarsidas Chaturvedi," in Benarsidas Chaturvedi and Marjorie Sykes, *Charles Freer Andrews. A Narrative* (London: George Allen and Unwin LTD, 1949).

<sup>595</sup> Du Bois menziona l'incontro con Andrews e Sarojini Naidu nella sua lettera a Gandhi, Du Bois, "Letter from W. E. B. Du Bois to Mahatma Gandhi," February 19, 1929, W. E. B. Du Bois Papers (MS 312).

Sudafrica, nelle Fiji, in Cina e qui in India,” e che, pertanto, “sarebbe molto interessato” alla lettura di *Darkwater*.<sup>596</sup> In una lettera a Du Bois lo stesso Andrews scrisse di essere lieto di “scrivere personalmente per *The Crisis* di tanto in tanto.” Egli aggiungeva che non c’era “nessun’altra rivista che mi ha aiutato a capire così tanto la situazione in America” e si diceva profondamente ammirato per il lavoro di Du Bois.<sup>597</sup>

Il missionario fece visita all’Istituto Tuskegee, dove incontrò Booker T. Washington e lo scienziato Carver. Riportò le sue impressioni in una lettera a Gandhi, che già conosceva il lavoro di Washington: “I cuori di quei Negri là a Tuskegee sono con te in ogni modo indescrivibilmente reale e profondo. [L’istituto] è un vero ashram, sia di preghiera, che di lavoro.”<sup>598</sup> Così, mentre Andrews “traduceva” la sua esperienza all’istituto di Washington con l’immagine dell’*ashram* indiano, il *Tuskegee Messenger* riportava la visita di Andrews, ricorrendo ad analogie con Gesù: “Il suo spirito era uno spirito di semplicità, di quiete, di riflessione e di pace. Egli aveva un messaggio, una storia semplice e disadorna delle due anime più grandi oggi nel mondo, Tagore e Gandhi. [...] Qualcuno disse che era proprio come se Gesù stesso ci stesse parlando.”<sup>599</sup>

Anche *The Crisis* riportava l’arrivo negli Stati Uniti di Andrews. Nell’agosto del 1929 il periodico della NAACP pubblicò il discorso che Andrews tenne alla conferenza della British Student Christian Federation. In tale occasione il missionario asserì che: “il principio cristiano dell’uguaglianza razziale [...] è stato praticamente

---

<sup>596</sup> Richard Bartlett Gregg, “Letter from Richard B. Gregg to W. E. B. Du Bois,” (November 19, 1926), W. E. B. Du Bois Papers (MS 312).

<sup>597</sup> Letter from C. F. Andrews to W. E. B. Du Bois (February 26, 1929), W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Già in precedenza *The Crisis* aveva ripubblicato un articolo che Andrews aveva scritto per *Young India*. “Overseas,” *The Crisis* (April, 1925), 182.

<sup>598</sup> Chaturvedi and Sykes, *Andrews, op. cit.*, 238.

<sup>599</sup> “Tuskegee has had a messenger from the East. His spirit was a spirit of simplicity, of repose, of reflection and peace. He had a message, a plan unadorned story of the two greatest spirits in the world today, Tagore and Gandhi. Always there was the note of India’s aspiration, of the self-denial of its leaders, and of the unity of their cause with the upward striving of all suppressed groups. He desired to establish bonds between Tuskegee in America and Santiniketan in India, which are dedicated in the same spirit to the same cause of emancipation. He was no recluse. He did not seem of another world, he was curiously practical. But as he lingered us his face continuously reflected the joy of his inward spirit. One of the boys said it was just like Jesus himself talking to us,” *Tuskegee Messenger* (March, 9, 1929), citato in Chaturvedi and Sykes, *Andrews, op. cit.*, 254.

abbandonato nel ventesimo secolo.”<sup>600</sup> Andrews osservò che il “Copeland Bill,” che avrebbe dovuto parificare gli indiani allo stesso livello degli europei sulla base del loro “sangue” era “razzista” in principio, perché escludeva chiunque non fosse considerato “ariano.”<sup>601</sup> Egli riconobbe la centralità della questione razziale, che avrebbe potuto unire le istanze degli afroamericani e il movimento per l’indipendenza dell’India. Il missionario inglese raccontò le discriminazioni razziali che Gandhi dovette affrontare in Sudafrica – e, allo stesso tempo, glissò sulla politica “separatista” perseguita da Gandhi nei confronti dei nativi sudafricani. Grazie alla mediazione di Andrews, Du Bois ottenne un messaggio da Rabindranath Tagore per *The Crisis* alla fine del 1929. Si trattò di un’occasione per avvicinare l’esperienza delle discriminazioni razziali subite da Tagore negli Stati Uniti a quelle che gli afroamericani affrontavano quotidianamente.<sup>602</sup>

Durante la permanenza a Tuskegee, Andrews portò a termine il volume *Mahatma Gandhi’s Ideas*, che dedicò a Robert R. Moton e allo staff dell’Istituto – “il loro amore per Mahatma Gandhi – scrive – è sincero e profondo.”<sup>603</sup> Andrews affrontò la questione delle caste, un aspetto non privo di importanza nella politica di Gandhi. Egli spiegò che il “mahatma” era contrario alla pratica di matrimoni inter-castali e allo smantellamento delle caste indù. Per esemplificare le sue idee, scrisse che, se egli stesso avesse avuto dei figli, questi non si sarebbero potuti sposare con la progenie di Gandhi, nonostante i due fossero legati da una sincera amicizia. A riprova di ciò, Andrews riportò le stesse parole del leader indiano: “Sarebbe contrario alle mie idee sulla religione e pertanto trasgredirebbe i confini entro i quali noi siamo nati.”<sup>604</sup> I confini cui Gandhi alludeva erano tristemente noti ai lettori afroamericani: essi delimitavano quella che Du Bois definiva la “casta del colore.” Le sue affermazioni in merito ai matrimoni inter-castali furono lette alla luce delle leggi Jim Crow e della

---

<sup>600</sup> C.F. Andrews, “Christianity and Race Prejudice,” *The Crisis* 36 (August 1929), 271-284. Dello stesso numero si veda anche “The Student Conference at Mysore, India,” 280-2. Si veda anche Chaturvedi and Sykes, *Andrews, op. cit.*, 102.

<sup>601</sup> Chaturvedi-Sykes, *Andrews*, 261. Sul “Copeland Bill,” si veda Gary R. Hess, “The ‘Hindu’ in America: Immigration and Naturalization Policies and India, 1917-1946,” *Pacific Historical Review*, 38, 1 (February, 1969): 59-79. “Hindus Ask Citizenship. Urge Support of Copeland Bill at Indian Freedom Dinner,” *The New York Times* (June 12, 1927), 27;

<sup>602</sup> “A Message to the American Negro from Rabindranath Tagore,” *The Crisis*, 36 (August 1929).

<sup>603</sup> *The Hampton Script* (March, 8, 1930) 1,4. Andrews, *Mahatma Gandhi’s Ideas. Including Selections from His Writings* (New York: Macmillan & Co., 1949)

<sup>604</sup> Andrews, *Gandhi’s Ideas, op. cit.*, 8.

“miscegenation,” ossia la “mescolanza razziale”. Come osserva Timothy Tyson, “la sessualità, come la violenza, serviva sia da pilastro che da segnaposto dell’ordine sociale negli Stati del Sud.”<sup>605</sup>

Con l’intento di riportare chiarezza sulla faccenda dei matrimoni interrazziali, la rivista *Baltimore Afro-American* ripubblicò un intervento di Gandhi sulla questione in cui, semplicemente in coerenza con le sue idee, il “mahatma” ribadiva la sua politica riguardo l’Intoccabilità senza negare l’istituto delle caste in modo esplicito: “La casta come figlia dell’Intoccabilità è un’istituzione molto dannosa. O deve sparire o l’Induismo deve morire.” Egli illustrò le discriminazioni razziali subite in Sudafrica, scrisse del suo impegno a favore dei fuoricasta – che chiamava, paternalisticamente, *harijan*, ossia “figli di dio.”<sup>606</sup> Infine, portò la sua argomentazione in linea con quella tendenza che abbiamo già assistito in Rai, ribaltando il discorso della missione “civilizzatrice” dell’Occidente, entro i cui confini si osservano vere e proprie “negazioni di civiltà.”<sup>607</sup> L’articolo, che presentava Gandhi contro la segregazione negli Stati Uniti, avrebbe dovuto conciliare le polemiche sollevate dalla questione dei matrimoni inter-castali. In realtà il discorso di Gandhi sulla segregazione negli Stati Uniti era strumentale per sottolineare le contraddizioni in seno alla società statunitense e per smantellare la rappresentazione di un’India retrograda. Nella stampa afroamericana lo stesso articolo era utile per dimostrare che persino il “mahatma,” ammirato dall’America bianca, aveva speso parole per deprecare il sistema Jim Crow.

Gandhi e l’America “black” ricorrevano alla religione con obiettivi politici completamente diversi, da un lato per rafforzare, dall’altro per smantellare la gerarchia di casta/razza. Mentre l’Induismo presupponeva il sistema castale e quest’ultimo non poteva prescindere dal primo, la tradizione abolizionista aveva insistito sull’“uguaglianza di fronte a Dio” e il mondo politico afroamericano riconosceva alla

---

<sup>605</sup> Tyson, *Radio Free Dixie*, *op. cit.*, 93.

<sup>606</sup> Il termine “*Harijan*”, ossia “figlio di Dio,” è stato coniato da Gandhi in alternativa a “Intoccabile.” Ambedkar preferisce il termine “*Dalit*,” che significa “persona spezzata, e che rappresenta l’effettiva condizione dei “fuoricasta,” evitando le implicazioni paternalistiche che la parola “*Harijan*” comporta.

<sup>607</sup> “Ritengo – Gandhi scrive – che il divieto di mangiare nei ristoranti e negli alberghi pubblici e il divieto di matrimonio tra persone di colore e bianchi siano una negazione di civiltà.” “Gandhi Hits U.S. Bar,” *Baltimore Afro-American* (June, 16, 1934), 1. Si veda anche CWMG, 65: 134-38; 182-4.

religione un ruolo sia nella politicizzazione delle masse, sia nella critica alla supremazia bianca.<sup>608</sup>

È interessante notare che l'analogia tra gli schiavi e le classi "deprese" dell'India era stata suggerita allo stesso Gandhi da un anonimo corrispondente: "per certi versi – scrive – il problema delle masse di *harijan* di oggi è il problema degli schiavi americani alla loro emancipazione nel 1895." Gandhi rispondeva che "l'analogia, tuttavia, non regge sotto tutti gli aspetti." Il "mahatma" specificava che "per noi hanno reso l'artificiosa e presunta superiorità delle cosiddette alte caste sugli *harijan* una questione di religione," e perciò riteneva la questione dell'"Intoccabilità" più urgente della diseguaglianza in America.<sup>609</sup>

In quegli stessi anni Bhimrao Ambedkar era alla guida di un movimento volto alla vera e propria abolizione dell'"Intoccabilità." Egli si era opposto alla politica di Gandhi che, al contrario, non intendeva abolire le caste indù.<sup>610</sup> Quando questi condusse il digiuno contro l'elettorato separato per i *Dalit* (che invece Ambedkar appoggiava), i sostenitori del "mahatma" e la stampa mondiale presentarono l'azione di protesta come un trionfo per la lotta contro l'"Intoccabilità."<sup>611</sup> Anche Du Bois scrisse parole di lode per l'operato di Gandhi.<sup>612</sup> *The Crisis* spiegava che "l'obiettivo dello sciopero della fame" era un "accordo tra gli indù di tutte le caste" che avrebbe eliminato la proposta di un "elettorato separato per gli Intoccabili." L'accordo "non avrebbe rafforzato le barriere di casta in India e avrebbe dovuto prevenire le sommosse di centinaia di milioni Intoccabili."<sup>613</sup> L'idea che Gandhi avesse lottato contro le caste rimase nell'immaginario afroamericano anche negli anni successivi. Garfinkel osserva che "La lotta indiana per l'indipendenza dalla Gran Bretagna interessava i negri da

---

<sup>608</sup> Si veda Franci *L'Induismo*, *op. cit.*; Gates, Jr., *The Black Church*, *op. cit.*; per una critica del pensiero di Gandhi e dell'Induismo, si veda Ambedkar, *Contro le caste* (Roma: Castelvecchi, 2017)

<sup>609</sup> Gandhi, "An Example to Copy," *Harijan* (July 29, 1933), in CWMG, Vol. 61, 286-8.

<sup>610</sup> Gail Omvedt, *Ambedkar: Towards an Enlightened India* (London: Penguin Books, 2005); Ead., *Dalits and The Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and The Dalit Movement in Colonial India* (Los Angeles: SAGE, 2014); Christophe Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste* (Delhi: Permanent Back, 2018).

<sup>611</sup> "Gandhi Strikes a Snag," *The Pittsburgh Courier* (September 22, 1934), 10.

<sup>612</sup> "There is today in the world – Du Bois scrive – but one living maker of miracles, and that is Mahatma Gandhi. He stops eating, and there hundred million Indians, together with the British Empire, hold their breath until they can talk sense. All America sees in Gandhi is a joke, but the real joke is America." Du Bois, "As the Crow Flies," *The Crisis* (November 1932), 342.

<sup>613</sup> "Foreign News," *The Crisis* (November 1932), 351.

molto tempo. Questa era qualcosa di più della semplice simpatia anticolonialista, perché la predicazione di Gandhi contro il sistema delle caste era destinata ad avere implicazioni per i negri in America.”<sup>614</sup>

Nativo del Gujarat, Gandhi era un indù di confessione vaishnava, appartenente alla casta dei *baniya* (che si collocano al terzo posto, nel sistema *varna*, corrispondente ai *vaishya*, ossia i mercanti). Le sue idee in favore del sistema di caste (la suddivisione in quattro *varna*) si conciliavano difficilmente con l’eguaglianza, che costituiva l’obiettivo delle lotte degli afroamericani. È certamente vero che, come osserva Nico Slate, “lodando Gandhi acriticamente, molti americani, neri e bianchi, persero l’occasione di fare pressione su Gandhi affinché si confrontasse con i limiti del suo approccio alla questione delle caste.”<sup>615</sup> Ciò nonostante, non possiamo considerare la mancanza di obiettività che la stampa afroamericana manifestava nei confronti del leader indiano allo stesso modo della stampa “bianca” schierata in appoggio al movimento independentista indiano. Gandhi sarebbe stato molto più utile come alleato contro Jim Crow che come alleato della “supremazia bianca.” I toni agiografici che la stampa black riservò a Gandhi possono costituire un limite nell’analisi della sua politica. Allo stesso modo, dobbiamo ricordare che il valore semantico di Gandhi in quanto leader di un movimento di persone “di colore” che aveva sfidato l’Imperialismo britannico era molto potente. Ciò oscurava facilmente quelli che, agli occhi dell’Editore di *The Crisis*, potevano apparire dei particolarismi interni al fronte anticoloniale, e che avrebbero semmai rischiato di frammentare la lotta contro la *white supremacy*. Quando Du Bois scrive “the joke is America,” è chiara l’intenzione di ricondurre il significato della lotta di Gandhi al preciso humus socio-economico di Jim Crow. Tolta la diversità dei contesti indiano e statunitense, l’azione politica di Ambedkar, e non quella di Gandhi, risultava in dissonanza rispetto a una politica integrazionista. Come vedremo nel paragrafo successivo, il discorso di Du Bois esigeva necessariamente una selezione – strategica, ma non priva di limiti – di quegli elementi che sarebbero risultati maggiormente efficaci nell’articolazione della sua visione politica.

---

<sup>614</sup> “A new and dynamic substitute for the march became increasingly urgent if the MOWM was to survive. It was to the Gandhian movement in India that Randolph turned for his inspiration. The Indian struggle for independence from Britain had been of interest to Negroes for a long time. This was more than anti-colonialist sympathy, for Gandhi’s preaching against the caste system was bound to have implications for Negroes in America” Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 121.

<sup>615</sup> Slate, *Colored Cosmopolitanism*, *op. cit.*, Loc. 1785.

### 3.3. *Appuntamenti mancati*

Nel 1935 Du Bois adoperò il concetto di casta nel magistrale *Black Reconstruction* per riferirsi al sistema di subordinazione razziale – legale ed extralegale – che caratterizzava gli Stati Uniti. È probabile che Du Bois tenesse a mente i lavori di Rai e Kektar, che avevano suggerito l’analogia tra le caste in India e la gerarchia razziale negli Stati Uniti. Egli era a conoscenza del pensiero di Rai e, molto probabilmente, anche di Kektar. Tuttavia, in *Black Reconstruction* il traslato di “casta” in “razza” o “colore” presenta degli obiettivi diversi rispetto all’analogia usata da Rai e Kektar.<sup>616</sup> Allison Powers suggerisce di leggere il concetto di casta di Du Bois nel quadro globale di sfruttamento capitalista razzializzato in cui il sistema costituzionale è un “alibi feticizzato.”<sup>617</sup> Il concetto marxiano di feticismo delle merci, applicato al costituzionalismo americano, dimostra che tale processo storico avrebbe portato alla divisione razziale globale del lavoro.<sup>618</sup> Nella sua critica al processo di Ricostruzione, dopo il proclama di Emancipazione che fece coincidere con una riaffermazione della schiavitù nella “servitù consuetudinaria della casta,” Du Bois toglieva il costituzionalismo americano dall’aura di quell’eccezionalismo che avrebbe dovuto asserire il supremo raggiungimento della “civiltà Americana.” Al contrario, era proprio lo stesso costituzionalismo americano a produrre un sistema giuridico di disegualianza che, come Du Bois afferma, è “senza pari nel mondo moderno e civile.”<sup>619</sup> In esso Du

---

<sup>616</sup> Allison Powers, “Tragedy Made Flesh: Constitutional Lawlessness in Du Bois’s Black Reconstruction,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34, 1 (2014): 106-125 (108, nota 7)

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> Ibid., 108. K. Marx, *Il Capitale. Critica dell’economia politica*, Libro I, sez. “Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano” (1867), come scrive: “La forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta non hanno nulla a che fare con la loro natura fisica e con le relazioni fra cosa e cosa che ne derivano. Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un’analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo lo chiamo il feticismo che si attribuisce ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci [...] Tale carattere feticistico del mondo delle merci sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci.”

<sup>619</sup> Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 694.

Bois vede il sito in cui il sistema di caste è agito e al contempo opacizzato mediante un processo di reificazione storica nell'ambito degli emendamenti sulla Ricostruzione.<sup>620</sup> In più punti Du Bois sottolineò la contraddizione tra “moderno”/“civilizzato” e lo “spirito di casta.”<sup>621</sup> Quindi, Du Bois, giunse alla conclusione che:

“[...] la casta è stata ripristinata in una terra moderna e civilizzata. Doveva essere una reliquia della barbarie ed esisteva solo in Asia. Ma è cresciuta ed è stata accuratamente coltivata e posta su base legale con sanzioni religiose e morali nel Sud. In primo luogo, è stata presentata e difesa come separazione di ‘razza’, ma non è mai stata una semplice separazione di razza. È sempre stata il dominio perpetrato sui neri da funzionari bianchi, da una polizia bianca e da leggi e ordinanze sancite dai bianchi. [...]”<sup>622</sup>

Du Bois elenca quegli elementi che costituivano il “sistema di casta”: la segregazione nelle scuole, nei mezzi di trasporto, nelle città, i cui quartieri privi di servizi, poveri e malfamati, erano i soli dove i neri potevano abitare. Quindi prosegue nella definizione dello “spirito di casta”, o della “psicologia di casta”, ossia quella componente dell’“immaginario” che costruiva l’inferiorità del nero nella cultura e nel quotidiano:

“Oltre a ciò, si è formata una determinata psicologia di casta. In ogni modo possibile fu impresso e pubblicizzato che il bianco era superiore e il negro una razza inferiore. Questa inferiorità deve essere pubblicamente riconosciuta e subita. A uomini e donne di colore furono negati titoli di cortesia. Si insisteva su alcuni segni

---

<sup>620</sup> Powers, “Tragedy Made Flesh”, *op. cit.*

<sup>621</sup> Egli scrisse che: “In nessun altro paese civile e moderno un gruppo così numeroso di persone, la maggior parte delle quali in grado di leggere e scrivere, ha avuto una voce così esigua nel proprio governo.” “In nessuna parte del mondo moderno c’è stata una criminalità così aperta e consapevolmente orientata al deliberato degrado sociale e al profitto privato.” “Probabilmente in nessun paese del mondo civilizzato la vita umana è diventata così a buon mercato,” e “Il Sud [...] ha raggiunto lo straordinario primato di essere l’unico paese civile moderno in cui gli esseri umani erano bruciati vivi pubblicamente.” Du Bois, *Black Reconstruction, op. cit.*, 698.

<sup>622</sup> “Beyond this, caste has been revived in a modern civilized land. It was supposed to be a relic of barbarism and existent only in Asia. But it has grown up and has been carefully nurtured and put on a legal basis with religious and moral sanctions in the South. First, it was presented and defended as ‘race’ separation, but it was never mere race separation. It was always dominations of blacks by white officials, white police and laws and ordinances made by white men.” *Ibid.*, 689-700.

di servilismo e usi che equivalgono a insulti pubblici e personali. L'uomo di colore più istruito e meritevole è stato costretto in molti luoghi pubblici a occupare un posto al di sotto dei bianchi più infimi e meno meritevoli. Le istituzioni pubbliche, come i parchi e le biblioteche, negavano l'accesso ai neri o fornivano loro strutture inferiori.”<sup>623</sup>

La rilettura della Costituzione come “feticcio” avrebbe consentito di svelare che la gerarchia razziale nel Sud degli Stati Uniti, a cui Du Bois si riferiva come un “sistema di caste”, era il prodotto di un costituzionalismo fondato sia sul razzismo che sull’“eccezionalismo americano”.<sup>624</sup> Il confronto con Ambedkar, per Powers, è illuminante, perché anch’egli, similmente a Du Bois, aveva dimostrato che un sistema di disegualianza era stato costruito e agito politicamente nella storia.<sup>625</sup> Tuttavia, Ambedkar chiedeva l’istituzione di elettorati separati per i *Dalit*, mentre *The Crisis* appoggiava la politica di Gandhi che si opponeva al Poona Pact. Gli elettorati separati avrebbero dovuto garantire rappresentanza ai *Dalit*, ai quali sarebbero stati riservati dei seggi nei corpi legislativi.<sup>626</sup> Ambedkar e Du Bois attaccavano i sistemi costituzionali da due punti diversi: il primo caricava la categoria di *Dalit* di una base giuridica per costruire dei diritti collettivi, mentre il secondo rivelava la vuotezza della categoria di cittadinanza in un sistema costituzionale che “produce il cittadino nero come soggetto politico negativo capace di rappresentanza ma ineleggibile per diritti politici o partecipazione.”<sup>627</sup> Du Bois affermava che “il moderno capitalismo razzista” si poggiava su di un “costituzionalismo che nasconde un sistema di caste imposto con la violenza.”<sup>628</sup> Pertanto, il costituzionalismo americano diventava un “alibi” per il nuovo imperialismo. Quest’ultimo era fatto coincidere con la riorganizzazione dell’Impero

---

<sup>623</sup> “Besides this, a determined psychology of caste was built up. In every possible way it was impressed and advertised that the white was superior and the Negro an inferior race. This inferiority must be publicly acknowledged and submitted to. Titles of courtesy were denied colored men and women. Certain signs of servility and usages amounting to public and personal insult were insisted upon. The most endured and deserving black man was compelled in many public places to occupy a place beneath the lowest and least deserving of the whites. Public institution, like parks and libraries, either denied all accommodations to the blacks or gave them inferior facilities,” Ibid., 694-5.

<sup>624</sup> Powers, “Tragedy Made Flesh,” *op. cit.*, 118.

<sup>625</sup> Ibid., 121.

<sup>626</sup> Raja Sekhar Vundru, *Ambedkar, Gandhi and Patel. The Making of India's electoral system* (London: Bloomsbury, 2018).

<sup>627</sup> Ibid.

<sup>628</sup> Ibid.

britannico dopo l'ammutinamento dei Sepoy in India (1857), il sollevamento di Morant Bay (1865), lo "scramble for Africa" con la Conferenza di Berlino (1884) e l'imperialismo statunitense nei Caraibi e nel Pacifico. Du Bois sottolineò che la gerarchia razziale della società americana non poteva essere analizzata senza una considerazione delle dinamiche imperiali globali. Con le sue parole, "gli Stati Uniti, rafforzati dall'accresciuto potere politico del Sud, basato sulla privazione del diritto di voto degli elettori neri, presero il loro posto per rafforzare la dittatura capitalistica statunitense, che divenne la più potente del mondo e che sostenne il nuovo imperialismo industriale, degradando il lavoro di colore in tutto il mondo."<sup>629</sup>

Du Bois cercò di connettere le lotte degli afroamericani e dei popoli coloniali. L'analogia razza/ casta avrebbe dovuto unire le critiche alle disuguaglianze negli Stati Uniti e in India per stabilire una solidarietà transnazionale – ma tale visione non era priva di limiti: come osserva Spivak, sebbene "casta" sia una parola utile, dagli abolizionisti fino al panafricanismo, per descrivere tutte le divisioni che non sono propriamente di razza o classe con regole interne di "esclusione", dal discorso di Du Bois emerge una incapacità di immaginare le complesse relazioni interne e le idiosincrasie del mondo postcoloniale.<sup>630</sup> Nel 1946 Bhimrao Ramji Ambedkar, leader degli Intoccabili, scrisse una lettera a Du Bois. Venuto a conoscenza della petizione che questi avrebbe presentato all'ONU per reclamare i diritti degli afroamericani, Ambedkar suggerì di lanciare una raccolta di firme per conto degli "Intoccabili" dell'India. Dalle sue righe si evince l'intento di tracciare una linea comune che unisse le lotte degli afroamericani e dei *Dalit*:

"Conosco il tuo nome – scrive – come tutti coloro che lavorano per assicurare la libertà a un popolo oppresso. Appartengo agli Intoccabili dell'India e forse potresti aver sentito il mio nome. Ho studiato il problema dei negri e ho letto i tuoi scritti. C'è così tanta somiglianza tra la posizione degli Intoccabili in India e la

---

<sup>629</sup> "And the United States, reinforced by the increased political power of the South based on disenfranchisement of black voters, took its place to reinforce the capitalistic dictatorship of the United States, which became the most powerful in the world, and which backed the new industrial imperialism and degraded colored labor the world over," Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 630.

<sup>630</sup> Spivak, "Du Bois nel mondo," *op. cit.*

posizione dei negri in America, che lo studio di quest'ultima non è solo naturale ma necessaria".<sup>631</sup>

Negli anni in cui Rai aveva fondato il Friends of India's Freedom, Ambedkar trascorse un soggiorno negli Stati Uniti come studente alla Columbia University, allievo dello stesso Edwin Seligman che compare tra i ringraziamenti del volume *The United States of America*.<sup>632</sup> Nel 1916, in occasione di un seminario alla Columbia, Ambedkar definì la casta come una categoria sociale circoscritta, non assimilabile alla razza o alla classe<sup>633</sup> – con le sue parole: “una scala ascendente di rispetto e discendente di disprezzo.”<sup>634</sup> Secondo l'autore la casta non era dunque fondata su di una gerarchia razzista, anche se nel saggio “Slaves and Untouchables” mise a confronto la condizione degli schiavi e degli “Intoccabili.”<sup>635</sup> In quello stesso anno Gandhi pronunciò un discorso a favore del “magnifico potere regolativo” del sistema di casta.<sup>636</sup> Egli affermò che “la legge ereditaria è una legge eterna e ogni tentativo di cambiarla ci condurrà necessariamente, come ha già fatto, a una totale confusione [...]. Ritengo che bere in

---

<sup>631</sup> “Although I have not met you personally, I know you by name as every one does who is working in the cause of securing liberty to the oppressed people. I belong to the Untouchables of India and perhaps you might have heard my name. I have been a student of the Negro problem and have read your writings throughout. There is so much similarity between the position of the Negroes in America that the study of the latter is not only natural but necessary,” Ambedkar, Letter from B.R. Ambedkar to W.E.B. Du Bois (ca. July 1946), Du Bois Papers (MS 312).

<sup>632</sup> Bhalchandra Mungekar, ed. *The Essential Ambedkar* (New Delhi: Rupa, 2017); Bhimrao Ambedkar, “Letter to Prof. Seligman,” (February, 16, 1922), in <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar>; Eleanor Zelliot, “Dr. Ambedkar and America,” A talk at the Columbia University Ambedkar Centenary, 1991, in [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/timeline/graphics/txt\\_zelliot1991.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/timeline/graphics/txt_zelliot1991.html).

<sup>633</sup> Ambedkar, “Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development,” Paper presented at an Anthropology Seminar taught by Dr. A. A. Goldenweiser, Columbia University (9th May 1916), [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/txt\\_ambedkar\\_castes.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/txt_ambedkar_castes.html).

<sup>634</sup> Bhagwan Das, *In Pursuit of Ambedkar: A Memoir* (New Delhi: Narayana, 2010), 25.

<sup>635</sup> Basant Moon (ed.) *Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 5 (Education Department, Government of Maharashtra, 1989). Kapoor spiega che quando una nuova coscienza razziale degli afroamericani stava prendendo forma con il movimento New Negro, l'esperienza negli Stati Uniti doveva avere lasciato un segno nella riflessione politica di Ambedkar, nonostante questi avesse rifiutato l'analogia razza-casta, pur utilizzata in ambiente intellettuale afroamericano di allora. Kapoor, “B. R. Ambedkar, W. E. B. Du Bois and the Process of Liberation,” *Economic and Political Weekly*, 38, 51/52 (Dec. 27, 2003 - Jan. 2, 2004), 5344-5349.

<sup>636</sup> Gandhi, “Speech on Swadeshi at Missionary Conference, Madras,” successivamente pubblicato in *Young India* (June, 21, 1916), in CWMG, 160-1.

comune, consumare pasti in comune e celebrare matrimoni misti non sia essenziale per la promozione dello spirito della democrazia.”<sup>637</sup> Gandhi fondava il proprio discorso politico sulla critica del sistema occidentale (di cui era stato portatore il colonialismo) e sulla riaffermazione dei valori culturali e religiosi dell’Induismo. Sebbene riaffermasse il valore delle caste, egli pensava che i cosiddetti “fuori-casta” dovessero essere reintegrati nel sistema *varna*, senza alcuna gerarchia tra i vari membri. Al contrario, Ambedkar riteneva che “niente potrà emancipare le caste emarginate se non la distruzione del sistema castale.”<sup>638</sup> Egli criticò severamente la politica di tolleranza di Gandhi nei confronti del sistema di caste indiano. Mentre questi affermò i valori dell’Induismo, Ambedkar asserì che “per gli Intoccabili l’induismo è un’autentica camera degli orrori.”<sup>639</sup> Il *varnasrama dharma*, ossia il sistema dei quattro *varna*, è a sua volta suddiviso in migliaia di caste e sottocaste endogamiche, al di fuori delle quali gli *ati-shudra*, o “Intoccabili,” si collocano nel gradino più basso della società indiana. Agli “Intoccabili” non era concesso di condividere gli stessi insediamenti, i pozzi comuni, l’ingresso dei templi, l’accesso alle stesse scuole delle caste superiori. Nel 1936 Ambedkar pubblicò *Annihilation of Caste*, in cui spiegò che per abbattere le caste era necessario “distuggere le concezioni religiose su cui il sistema castale si fonda.”<sup>640</sup> L’autore “allargava” il “problema di caste” ad altre realtà, come la questione tra Ulster e Irlanda del Nord. Come scrive: “era il problema di caste tra i cattolici e i protestanti a impedire la soluzione del problema politico.” Tali dinamiche, osservava Ambedkar, celavano la “mano dell’imperialismo.”<sup>641</sup>

Questi elementi avrebbero potuto costituire un’argomentazione da condividere con Du Bois. Ciò nonostante, l’unica traccia di un contatto tra i due intellettuali è lo scambio di due sole lettere. Du Bois rispose ad Ambedkar senza che dai propositi di entrambi nascesse una possibile intesa di orizzonti. Secondo Gayatri Spivak “l’incontro fallito tra Du Bois e Ambedkar può essere letto come un appuntamento mancato, o *faux-bond*. Chandler direbbe – senza dubbio disorientandoci – che si tratta di un *Ja ou le faux-bond* di Derrida, dove il ‘si’ è messo in scena come un

---

<sup>637</sup> Gandhi, “The Caste System,” *Young India* (December, 8, 1920), in CWMG, Vol. 22, 68.

<sup>638</sup> Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches* (d’ora in avanti BAWs) Vol.9 (New Delhi: Ministry of Social Justice and Empowerment, Govt. of India, 1991), 276.

<sup>639</sup> BAWs, Vol. 9, 296.

<sup>640</sup> Ambedkar, *Annihilation of Caste, op. cit.*, in traduzione italiana, *Contro le Caste* (Roma: Castelvecchi, 2017), 142.

<sup>641</sup> *Ibid.*, 172.

appuntamento mancato tra il piano e la performance.”<sup>642</sup> Il possibile incontro tra Du Bois e Ambedkar avrebbe trovato una linea condivisa tra la formulazione della linea del colore estesa alle lotte anticoloniali e il costituzionalismo di Ambedkar: in entrambi i casi troviamo una generalizzazione di schieramenti – quella antirazzista di Du Bois, quella costituzionale di Ambedkar. Le loro formule politiche sono “metonimiche”, cioè rintracciano “la connessione tra le parti in continuità di casta/classe” – e casta/colore – tralasciando altri elementi virtualmente divisivi.<sup>643</sup> La metonimia o “regola della giustapposizione,” secondo Gillman e Weinbaum, si configura per la prima volta in *Darkwater*. Per Bhabha essa “crea un’intimità forzata, una vicinanza antagonista, che definisce la linea di colore mentre attraversa la società incivile della nazione [degli Stati Uniti] e colloca l’intollerabile mondo della vita ‘locale’ dell’ingiustizia e dell’ineguaglianza razziale americana in una relazione contraddittoria, ma contigua, con forme cosmopolite di bellezza ed eguaglianza.”<sup>644</sup> La connessione “casta/ colore” non ha funzionato a causa dell’ambiguità generata dal discorso sull’identità. Come osserva Spivak – sia per Du Bois, che per Ambedkar, l’identitarismo “costruisce e rompe allo stesso tempo.”<sup>645</sup> Nel caso del discorso di Du Bois, la connessione tra le lotte anticoloniali ha una matrice nazionalista – di un nazionalismo “metonimico”<sup>646</sup> – ragion per cui la questione di casta – una questione “interna” dell’India – entra in idiosincrasia con il discorso pan-afro-asianista di Du Bois. Mentre Du Bois riscriveva la linea del colore nel discorso storico marxista internazionale, percorrendo le dinamiche di conflitto generate dal colonialismo, Ambedkar risignificò la casta nel discorso globale della costituzionalità.<sup>647</sup> Spivak ritiene che razza e casta, dunque, non possano essere “generalizzate o rese per analogia. [...] Questo è un pezzo della sfida dell’universale di razza o dell’universale di casta del soggetto

---

<sup>642</sup> Spivak, “Du Bois nel mondo,” *op. cit.*

<sup>643</sup> Ibid.

<sup>644</sup> Susan Kay Gillman-Alys Eve Weinbaum, “Introduction. W.E.B. Du Bois and the Politics of Juxtaposition,” in *Next to the color line: gender, sexuality, and W.E.B. Du Bois* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 2. Bhabha, “Introduction,” *op. cit.*, xxix.

<sup>645</sup> Spivak, “Du Bois nel mondo,” *op. cit.*

<sup>646</sup> Barbara Foley, *Specters of 1919: Class and Nation in the Making of the New Negro* (Urbana: University of Illinois Press, 2003), 114.

<sup>647</sup> Spivak, “Du Bois nel mondo,” *op. cit.*

costituzionale.”<sup>648</sup> Quelle di Du Bois e Ambedkar erano, dunque, auto-rappresentazioni condivise, che, tuttavia, impedivano al discorso del primo di tenere insieme le linee del colore interne allo spazio coloniale.

### 3.4. *Efficacia di un traslato*

Nel 1949 il sociologo Oliver Cromwell Cox aveva scandagliato la tenuta del traslato “colore-casta” in *Caste, Class, and Race*. Egli concluse che la casta era un concetto parziale e insufficiente per descrivere le gerarchie razziali negli Stati Uniti, che sono semmai il risultato dell’intersezione tra relazioni di classe e democrazia. In altre parole, i valori di una democrazia come quella statunitense non avrebbero potuto produrre lo smantellamento della gerarchia razziale fintantoché la stessa democrazia avesse inglobato le leggi Jim Crow, che a loro volta rafforzavano la gerarchia razziale. Il nodo da sciogliere, secondo Cox, è il paradosso di un sistema fondato sull’uguaglianza che ha prodotto una struttura asimmetrica su basi razziste. Per l’autore il concetto di casta – che definisce un sistema “coerentemente ineguale” – non è di aiuto per spiegare tale paradosso.<sup>649</sup>

Con la sua prima edizione nel 1949, il volume si collocava al crocevia di un dibattito sul concetto di “casta” per definire la struttura sociale del Sud degli Stati Uniti. La discussione aveva caratterizzato gli anni ‘30 e ‘40, quando era emersa una scuola di antropologia sociale che argomentava la cosiddetta “caste hypothesis.” Le questioni dell’endogamia e della purezza consentivano gli autori della scuola di calare il concetto di “casta” nel contesto statunitense.<sup>650</sup> In *An American Dilemma* Gunnar Myrdal aveva

---

<sup>648</sup> Ibid. Si veda anche Lawrie Balfour, *Democracy’s Reconstruction: Thinking Politically with W.E.B. Du Bois* (Oxford: Oxford University Press, 2011) e Madhumita Lahiri, “WORLD ROMANCE: Genre, Internationalism, and W. E. B. Du Bois,” *Callaloo*, 33, 2 (Spring, 2010): 537-552.

<sup>649</sup> Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics* (New York-London: Modern Reader Paperbacks, 1948)

<sup>650</sup> Vedi P. W. Warner, “American Caste and Class,” *American Journal of Sociology*, 42 (Sept. 1936): 234-7; Edgar T. Thompson (ed.) *Race Relations and the Race Problem* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1939); John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town* (London: Routledge, 1988 [1937]). Al contempo, la permeabilità del confine delle presunte “caste” negli Stati Uniti, come osserva Cox, poteva essere messa costantemente alla prova. Come osserva Cox: “I figli di sangue misto che nascono sono, alla lunga, il più potente equilibratore delle razze e i legislatori del Sud non sono affatto indifferenti a questo fatto. Il negro può ‘sollevarsi’ biologicamente se è in grado di passare il confine.” Cox, “The Modern

scritto che “il sesso era il principio attorno al quale l’intera struttura della segregazione dei Negri era organizzata.”<sup>651</sup> Anche più recentemente la stessa argomentazione è stata adoperata per giustificare l’uso del termine “casta” nel contesto statunitense. Se per Jacqueline Dowd Hall il potere della *white supremacy* trovava affermazione mediante la “retorica della protezione”, che stabiliva l’assoluta inaccessibilità delle donne bianche ai neri, per Timothy Tyson ciò è la comprova che quello americano è un sistema di casta.<sup>652</sup>

L’uso del traslato casta-razza corrisponde a una tendenza diffusa tra autori afroamericani e indiani emigrati negli Stati Uniti. Il significato della torsione metaforica della nozione di casta è caricato di funzioni, obiettivi e aspettative del tutto diverse da chi la utilizzava. Alcuni intellettuali indiani produssero analogie tra il sistema di casta indù e la società americana con l’intento di rovesciare il discorso coloniale che presentava la società indiana retrograda e quella occidentale “civilizzata.” In una analisi che, come afferma Appadurai, ha inaugurato “un viaggio occidentale nell’invenzione socio-scientifica dell’India,”<sup>653</sup> Max Weber aveva disegnato la casta come un costrutto sociale specificamente indù, risultato non di condizioni economiche o materiali, ma ideologiche, ossia la religione induista.<sup>654</sup> Appadurai ha messo in evidenza come lo “spirito di casta” nella forma di “stereotipo topologico” sia il risultato di una tendenza essenzializzante, esotizzante e totalizzante dell’“alterità” indiana, che ha caratterizzato il discorso orientalista.<sup>655</sup> L’interpretazione della “color bar” americana, che gli

---

Caste School of Race Relations,” *Social Forces*, 21, 2 (Dec., 1942): 218-22. Da qui emergerebbe l’avversione per la miscegenation. Nei suoi romanzi Du Bois insiste spesso su questo aspetto: non di rado troviamo personaggi liminali che sono in grado di dimostrare la fallibilità del sistema di casta. Ma, se la donna mulatta di *Dark Princess*, Sara Andrews, trae vantaggio dalla sua pelle bianca, ingannando la *white supremacy* e oltrepassando il confine, il personaggio di Blanche Du Bois nella trilogia *Black Flame*, invece, insiste a rimarcare la linea del colore e corregge chi la equivoca per bianca.

<sup>651</sup> Gunnar Myrdal, *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy* (New York-London: Harpers and Brothers Publishers, 1944), “[sex was] the principle around which the whole structure of segregation of the Negroes [was] organized.”

<sup>652</sup> Dowd Hall, “Mind That Burns in Each Body,” *Southern Exposure* (Nov. Dec. 1984), 64; *Ead., Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women’s Campaign Against Lynching* (New York: Columbia University Press, 1993), 155. Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie, op. cit.*, 94.

<sup>653</sup> Arjun Appadurai, “Is Homo Hierarchicus? Review article,” *American Ethnologist*, 13, No.4 (November, 1986): 745-761.

<sup>654</sup> Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (New York: Free Press, 1956 [1916]); a tal proposito si veda anche Cox, “Max Weber on Social Stratification: A Critique,” *American Sociological Review*, 15, 2 (Apr., 1950): 223-227.

<sup>655</sup> Appadurai, “Putting Hierarchy in Its Place,” *Cultural Anthropology*, 3, 1 (February, 1988): 36-49.

intelletuali e i riformatori indiani elaborarono adottando il prisma della casta, recava la volontà di smascherare le contraddizioni in termini della presunta superiorità del mondo occidentale per scardinare i presupposti su cui si era poggiato il dominio coloniale in India. L'obiettivo, dunque, era finalizzato alla causa nazionalista indiana.<sup>656</sup>

Pensatori e intellettuali afroamericani non erano del tutto consapevoli delle divisioni interne al mondo indiano e della complessa gerarchia castale. La loro visione della politica di Gandhi sulle caste è piuttosto sfumata ed edulcorata. Essi ricorsero all'espressione di "casta" perché lo ritenevano un concetto particolarmente adatto per sottolineare la chiusura e l'immobilità sociale del sistema di totale ineguaglianza in cui gli afroamericani erano costretti. Alcuni di loro, come Du Bois, adattarono aspetti della vita di Gandhi senza preoccuparsi che corrispondessero alla realtà, per costruire un'immagine coerente con il proprio ragionamento e indugiarono sugli elementi che avrebbero potuto connettere l'esperienza dei neri e quella del leader indiano: in questa chiave dovremmo leggere la narrazione di un Gandhi contro le caste o di un Gandhi alleato con i nativi in Sudafrica.

Il volume di Isabel Wilkerson, *Caste. The Origins of Our Discontents*, ha recentemente riaperto il dibattito sul traslato casta/ razza. L'autrice postula l'esistenza di una gerarchia castale in America per spiegare l'asimmetria sociale negli Stati Uniti e pone gli afroamericani sullo stesso piano dei *Dalit* in India.<sup>657</sup> Charisse Burden-Stelly riprende l'argomentazione di Cox e dimostra la fallibilità del concetto di "casta" per definire il "sistema di antagonismo interrazziale, radicato negli imperativi del capitale."<sup>658</sup> Burden-Stelly rimarca che la "casta non spiega la razza" e osserva che

---

<sup>656</sup> Nel 2001, in occasione della World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Tolerance (WCAR) a Durban, Gail Omvedt aveva argomentato l'analogia tra la discriminazione di casta in India quella razziale negli Stati Uniti. In realtà Omvedt parificava la casta alla discriminazione razziale, e non il contrario. L'obiettivo era di "globalizzare" ciò che era considerato un problema "interno" all'India. Si veda Omvedt, "Caste, race and sociologists – I," e *Ead.*, "Caste, race and sociologists – II," in *The Hindu* (October 18-19, 2001). Da questo dibattito emerse il problema di come includere la questione di casta e la discriminazione subita dai *Dalit* in India. Se per Ambrose Pinto casta e razza sono analoghe nella misura in cui entrambe similmente influenzano l'ossatura sociale con "pregiudizio e discriminazione," per André Béteille trattare la casta come una forma di razzismo è "politicamente controproducente e scientificamente insensato". Vd. Ambrose Pinto, "UN Conference against Racism: Is Caste Race?," *Economic and Political Weekly*, 36, 30 (Jul. 28 - Aug. 3, 2001): 2817-2820; André Béteille, "Race and Caste," *The Hindu* (March 10, 2001); *Id.*, "Race, Caste, and Ethnic Identity," in *Society and Politics in India*. Ed. By André Béteille (London: The Athlone Press, 1991): 37-56.

<sup>657</sup> Isabel Wilkerson, *Caste. The Origins of Our Discontents* (New York: Random House, 2020), 19.

<sup>658</sup> Charisse Burden-Stelly, "Caste Does Not Explain Race," *Boston Review* (December 15, 2020).

Wilkerson “impiega osservazioni superficiali del sistema delle caste indiano per dare credito a un confronto con il sistema delle ‘caste’ che individua negli Stati Uniti.” L’errore dell’autrice di *Caste* è di offrire una “descrizione decontestualizzata, astorica e imprecisa dell’antagonismo razziale, della casta e della classe.”<sup>659</sup>

Sebbene per Cox la “casta” fosse inefficace nel definire il paradosso della società americana, nell’opera di Du Bois il significato originario del termine è portato a una torsione tale per cui esso appare particolarmente produttivo proprio per sottolineare le aporie della modernità statunitense. Al contempo, il concetto doveva essere significativo anche per aprire la condizione degli afroamericani al mondo. L’uso che l’autore fa di nozioni quali “spirito di casta” o “casta del colore” era utile per incrinare quello stesso stereotipo topologico che colloca le caste essenzialmente ed esclusivamente in India. Il traslato di “razza” in casta non descrive nettamente le dinamiche soggiacenti le società che si configurano gerarchicamente seguendo la “linea del colore” – con le parole di Cox “nel processo di definizione della casta negra abbiamo definito la razza negra, e il risultato finale è una sostituzione di sole parole”<sup>660</sup>. Ciò nonostante, nel discorso di Du Bois esso è se non altro funzionale in una contro-narrativa che mette in luce i cortocircuiti di una democrazia che, come quella statunitense, riproduce diseguaglianza e ingiustizia al suo interno. Come vedremo nel prossimo capitolo, oltre al concetto di “casta economica e sociale” qui analizzato, anche la nozione di “sciopero generale” è risignificata per spiegare la specificità dell’oppressione/sfruttamento dei neri nell’articolazione della categoria di “razza” con quella di “classe”.

---

<sup>659</sup> Ibid.

<sup>660</sup> Cox, *Caste, Class and Race*, *op. cit.*, 506.

## CAPITOLO IV

### Sciopero generale

L'astensione deliberata e collettiva dal lavoro è una forma di pressione che colpisce il processo di produzione capitalista e che dimostra la forza della classe operaia organizzata. I primi scioperi nelle aree industrializzate dell'Europa e del Nord America si registrano partire dalla metà dell'800 come manifestazioni spontanee di protesta contro le condizioni di lavoro. Nel 1832 il libellista radicale e cartista William Benbow sostenne la necessità di un "giorno santo nazionale" in cui gli operai si sarebbero astenuti dal lavoro. Benbow spiegò la forma di protesta mediante una semantica religiosa che la associava al giubileo ebraico, alla retorica del perdono e della redistribuzione dei beni, secondo cui i lavoratori in sciopero avrebbero dovuto beneficiare di elargizioni versate da ricchi magnanimi. Alcuni hanno fatto risalire all'idea di Benbow una prima concettualizzazione di sciopero.<sup>661</sup> Circa un decennio dopo, lo scenario industriale inglese fu scosso dai "Plug Plot Riots", una protesta spontanea di minatori e operai influenzati dal cartismo. Nel 1893 uno sciopero generale interessò il Belgio per il riconoscimento del suffragio universale maschile. A partire dai primi decenni del '900 gli scioperi generali coinvolsero settori più ampi della produzione industriale.<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> Niles Carpenter, "William Benbow and the Origin of the General Strike," *The Quarterly Journal of Economics*, 35, 3 (May 1921): 491-99; William Benbow, "Grand National Holyday and Congress of Productive Classes," (1832) pubblicato nella *Revue d'Historie des Doctrines Économiques et Sociales*, 2 (1909): 397-412.

<sup>662</sup> Mick Jenkins, *The General Strike of 1842* (London: Lawrence and Wishart, 1980); Janet L. Polasky, "A Revolution for Socialist Reforms: The Belgian General Strike for Universal Suffrage" *Journal of Contemporary History*, 27, 3 (July 1992): 449-66.

La discussione marxista vedeva lo sciopero come un'attività propedeutica, ma limitata. Marx ed Engels lo ritenevano non risolutivo.<sup>663</sup> Lenin scrisse che lo sciopero generale formava nel proletariato la coscienza della propria forza come classe e lo preparava all'azione rivoluzionaria. Rosa Luxemburg riconobbe il ruolo politico dello sciopero, mentre Georges Sorel distinse lo sciopero generale sindacalista dallo sciopero generale politico, il primo foriero di un'azione diretta e motore della storia che poteva sovvertire l'ordine sociale, il secondo una mera forma utilitaristica di carattere borghese.<sup>664</sup> Per Walter Benjamin lo sciopero è il momento in cui la violenza “con valide ragioni” si esprime nell'ambito del diritto, poiché esso è concesso dal potere statale nelle democrazie liberali quando inevitabile, ma al tempo stesso visto come un abuso laddove esso miri a rovesciare l'ordine giuridico che a sua volta lo riconosce. È ciò che Benjamin chiama “sciopero generale rivoluzionario”.<sup>665</sup>

Questo capitolo esamina il ruolo dello sciopero generale come concetto politico e strumento di azione, risignificato ai margini del mondo metropolitano. Nel discorso politico nero la nozione di sciopero generale è usata per descrivere le strategie di lotta contro il capitalismo razziale globale. Con *Black Reconstruction* (1935) W. E. B.

---

<sup>663</sup> Marx riconobbe il ruolo storico della lotta del sindacalismo e Engels descrisse lo sciopero generale del 1842 per l'approvazione della “Carta del Popolo”, gli scioperi dei minatori di Durham e del Northumberland del 1844, e lo sciopero dei portuali di Londra nel 1889. Vd. Karl Marx, “Strikes and Combination of Workers,” in Id. *The Poverty of Philosophy* [*Misère de la Philosophie*, 1847] (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1882); Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* [*Die Lage der arbeitenden Klasse*, 1845] (New York: John Lowell Company, 1887). Tuttavia entrambi criticarono la concezione anarchica di sciopero e misero in evidenza il carattere limitato di tale strumento di lotta. Ciò emerge dai commenti di Engels sulla Rivoluzione spagnola del 1873: “The workers of Barcelona – Spain’s largest industrial city, which has seen more barricades fighting than any other city in the world – were asked to oppose the armed government force not with arms in their hands, but with a general strike, that is, a measure directly involving only individual bourgeois, but not their collective representative – the State power”, Engels, *Der Volksstaat* (Oct. 31, Nov. 2, 5, 1973) in Marx-Engels, *Revolution in Spain* (New York: International Publishers, 1939). Si veda inoltre l'introduzione a *Marx and Engels on the Trade Unions*, ed. Kenneth Lapides (New York: International Publishers, 1987), ix-xx.

<sup>664</sup> Vladimir Il'ich Lenin, “On Strikes” [*Proletarskaya Revolyutsiya*, 8-9, 1924] in *Lenin Collected Works*, ed. Viktor Jerome, Vol. 4. 1898-April 1901 (Moscow: Progress Publishers, 1964): 310-19; Rosa Luxemburg, *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions* [1906] in *Rosa Luxemburg Reader*, ed. Peter Hudis-Kevin B. Anderson (New York: Monthly Review Press, 2004): 168-200; Chris Hartman, “What Do We Mean By...? The General Strike,” *Socialist Worker Review*, 72, (January 1985): 8-9; Georges Sorel, *Riflessioni sulla violenza* [*Réflexions sur la violence*, 1908] (Milano: Rizzoli, 1997).

<sup>665</sup> Walter Benjamin, *Per la critica della violenza* (Roma: Alegre, 2010). Si veda anche Gianmarco Pincioli, “Diritto, violenza, mezzi puri. Note su ‘Per la critica della violenza’ di Walter Benjamin,” *Paideutika: Quaderni di formazione e cultura*, 14, 28 (2018): 11-33.

Du Bois operò un'innovativa e radicale interpretazione dello sciopero generale, sino a quel momento contestualizzato nelle metropoli industrializzate, il cui soggetto era fatto coincidere con la classe operaia bianca. Egli invece descrisse la resistenza, i sabotaggi e le fughe dalle piantagioni del Nord America da parte degli schiavi come uno sciopero generale.<sup>666</sup> Tale risignificazione mette in luce l'influenza marxista nella sua opera, che riconosce il ruolo centrale della tratta e della schiavitù nel processo moderno industriale globale, così come lo stesso Marx aveva scritto: “senza schiavitù non ci sarebbe cotone, senza cotone non ci sarebbe l'industria moderna.”<sup>667</sup> In ciò il pensiero di Benjamin e quello di Du Bois convergono.<sup>668</sup> Entrambi impegnati (pur in senso talvolta idiosincratico) con il marxismo, i due pensatori condividono l'interesse per la “tradizione degli oppressi” e una teoria dello sciopero come forma di “non-agire”.<sup>669</sup> In assonanza con l'idea di Du Bois, Benjamin affermò che lo sciopero si esprime come esercizio del diritto di sottrarsi alla violenza indiretta del datore di lavoro e, allo stesso tempo, il diritto di esercitare pressione (dunque violenza) per i propri scopi. A differenza di Benjamin, però, Du Bois incanala la sottrazione dell'azione dello sciopero nella fenomenologia della fuga. Esso non è mirato soltanto all'interruzione del lavoro, ma al rovesciamento del sistema di piantagione.<sup>670</sup>

---

<sup>666</sup> Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 55 e ss.

<sup>667</sup> Du Bois scrive: “le fondamenta del potere mondiale dell'industria consistono nella schiavitù e nella semischiavitù del mondo del colore, inclusi i Negri americani. Fin quando gli uomini di colore non saranno liberi, istruiti, intelligenti e non percepiranno un reddito decente, il capitale bianco userà il profitto derivante dalla loro degradazione per tenere in catene lo stesso lavoro bianco.” Du Bois, “The Negro and Communism” (1931) cit. e traduzione a cura di Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 61. Il passaggio di Marx “senza schiavitù non ci sarebbe cotone, senza cotone non ci sarebbe l'industria moderna. È la schiavitù che ha dato importanza alle colonie, sono le colonie che hanno creato il commercio globale e il commercio globale è la condizione necessaria per l'industria di larga scala,” si trova in Jaffe, *Davanti al Colonialismo. Engels, Marx e il marxismo* (Milano: Jaka Book, 2007). Come osserva Mellino, sebbene nel marxismo ritroviamo l'analisi del modo di produzione schiavistico americano, non esiste una riflessione articolata e organica sulla questione coloniale e razziale. Miguel Mellino, introduzione a *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo post coloniale*, a cura di Mellino e Andrea Ruben Pomella (Roma: Alegre, 2020). Sul dibattito circa la schiavitù e il modo di produzione capitalistico si veda Stuart Hall, “Race, Articulation and Societies Structured in Dominance,” *Black British Cultural Studies: A Reader*, ed. Houston A. Barker Jr.-Manthia Diawara-Ruth H. Lindeborg (Chicago: The University of Chicago Press, 1996): 305-345.

<sup>668</sup> A tal proposito si veda il capitolo 3 del volume James Edward Ford, *Thinking Through Crisis. Depression-Era Black Literature, Theory, and Politics* (New York: Fordham University Press, 2019): 123-192.

<sup>669</sup> Benjamin, “Sul concetto di storia,” *Angelus Novus* (Torino: Einaudi, 1962), 79.

<sup>670</sup> Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 67.

La specificità della condizione di oppressione e sfruttamento del lavoratore nero è un punto imprescindibile per il sindacalismo di A. Philip Randolph, il quale costituisce il sindacato “all black” della Brotherhood of Sleeping Car Porters.<sup>671</sup> Dalla centralità del lavoro di colore può scaturire la critica al sistema capitalistico globale. Gandhi ricorse all'*hartal*, ossia la pratica di digiuno, preghiera e astensione dalle attività lavorative, come metodo di protesta che metteva in crisi il sistema economico dell'Impero. Esso si prestava alla traduzione secolare di “sciopero” o “sciopero generale.” La stampa dell'Atlantico Nero usa il traslato per affermare la centralità del lavoratore nero/ colonizzato nel processo di sfruttamento globale e ne fa il punto di partenza da cui far scaturire la lotta. Vediamo in ciò la capacità di distendere il marxismo e di ribaltare il soggetto storico della classe operaia bianca in una nuova soggettività che interseca le categorie di razza e classe. Da qui si evidenziano già alcuni limiti, tra cui l'incapacità di riconoscere in modo organico la specificità dello sfruttamento e dell'oppressione della donna nera.<sup>672</sup> Ciò nonostante, questa riflessione

---

<sup>671</sup> Randolph asserì che la classe operaia era principalmente composta da lavoratori neri e da qui scaturisce il suo impegno per l'organizzazione dei neri in sindacati. Vd. Kersten, *Randolph, op. cit.*, 148. A. Sagittarius, “In the Lime Light,” *The Black Worker* (October 1942).

<sup>672</sup> Ciò è evidente nella “Brotherhood” di Randolph, che appunto si occupa di tutelare i diritti dei lavoratori uomini e relega le donne (mogli dei lavoratori) a un ruolo “ausiliario”. Nel dibattito afroamericano la fragilità della famiglia e l'ingresso della donna nera nel mondo del lavoro erano percepite fonte di instabilità e si auspicava il ritorno ai ruoli tradizionali dei generi, proprio per la maternità negata alle donne afroamericane, un tema che affonda le radici nel recente passato della schiavitù. bell hooks e Patricia Hill Collins rintracciano nel lavoro di Anna Julia Cooper il riconoscimento del posizionamento della donna nera come punto di partenza per una critica al patriarcato e al razzismo. La divisione sessuale dei ruoli nella famiglia afroamericana, dunque, è sovvertito dal fatto che le donne nere svolgono sia il ruolo di mogli/madri, che di breadwinner. A tal proposito, si veda Anna Julia Cooper, “Colored Women as Wage Earners,” *The Southern Workman*, 28, 8 (1898): 295-8; sulla specificità dello sfruttamento/oppressione della donna nera, hooks scrive: “the black female was exploited as a laborer in the fields, a worker in the domestic household, a breeder, and as an object of white male sexual assault,” hooks, *Ain't A Woman, op. cit.*, 22; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (New York: Routledge, 2022). Come scrive Paola Rudan, “la Donna nera fa un'esperienza del tutto specifica dell'oppressione [...]”. Rideterminato dalla schiavitù e poi dal razzismo, il concetto di donna diventa il significante di un dispotismo sociale sessuato che agisce ordinariamente attraverso la violenza, e di una gerarchizzazione dello spazio domestico in cui la linea del colore e il salario diversificano le posizioni delle donne all'interno della medesima divisione sessuale del lavoro,” Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico* (Bologna: il Mulino, 2020), 213; 268. Relativamente a questo tema, Du Bois affermò che le donne avrebbero dovuto avere “lavoro e indipendenza economica” e “godere del diritto di maternità a [loro] discrezione”. Il ruolo centrale della donna nera nella rivoluzione dei rapporti tra i sessi e nel mondo del lavoro è asserito da Du Bois anche in *The Gift of Black Folk*. La donna nera, scrive, “è stata la protagonista della lotta per una femminilità economicamente indipendente nei Paesi moderni. La sua lotta [...] è stata

pone le basi per l'elaborazione, negli anni a seguire, di un marxismo nero secondo cui il proletariato bianco non può più essere l'esclusivo soggetto storico rivoluzionario.<sup>673</sup>

Du Bois, che sin dall'esperienza a Berlino simpatizzò per le lotte sindacali, seguì una traiettoria politica che dal socialismo lo condusse a iscriversi al Partito Comunista degli Stati Uniti negli ultimi anni della sua vita.<sup>674</sup> Egli collegò il capitalismo alla questione della razza e spiegò l'oppressione/sfruttamento dei neri con la formula di "casta economica e sociale", che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, era il tentativo di definire il risultato dell'incrocio tra razzismo e democrazia capitalista statunitense. Egli pose in primo piano la specificità nera rispetto alla questione di classe.<sup>675</sup> La frattura razzista che divideva la classe operaia alterava le condizioni di negoziazione nello scambio tra forza-lavoro e salario, e faceva gli interessi del capitalista. La pratica spontanea (e spesso senza autorizzazione) degli "scioperi

---

singolarmente efficace nella sua influenza sul mondo del lavoro," 142. Si veda Du Bois, *Darkwater*, *op. cit.*, 565 e ss; Id. *The gift of Black folk: the Negroes in the making of America* (New York: Oxford University Press, 2014), *cit.* e traduzione a cura di Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 50-1.

<sup>673</sup> La critica al marxismo bianco è operata da importanti figure del mondo politico e intellettuale afroamericano, come Claude McKay, che esige una International Negro Commission al Quarto Congresso Internazionale Comunista, e Cedric Robinson, che rintraccia nel pensiero di Du Bois le radici del "black marxism." Wiston James, *Claude McKay: The Making of a Black Bolshevik* (New York: Columbia University Press, 2022); Robinson, *Black Marxism*, *op. cit.*

<sup>674</sup> Della Rivoluzione russa scrisse che fu "il più grande esperimento di democrazia industriale che il mondo abbia mai visto", vd. Du Bois, *Dark Water*, *op. cit.*, 562. Nel 1926 soggiornò due mesi in Unione Sovietica e nel 1936 tenne un intervento dal titolo "Karl Marx and the Negro" all'Università di Atlanta. Al riguardo, si veda Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 52 e ss., Baldwin, *Beyond the Color Line* *op. cit.*; Horne, *Black and Red*, *op. cit.*

<sup>675</sup> Nella sua autobiografia scrisse che "mi infuriavano i linciaggi, ma non il trattamento dei minatori bianchi in Colorado e in Montana. Non ho mai cantato le canzoni di Joe Hill e il formidabile sciopero di Lawrence, Massachusetts non mi colpì, perché sapevo che scioperanti di fabbrica come quelli non avrebbero mai permesso a un negro di lavorare accanto a loro o di vivere nella stessa città." Du Bois, *A Soliloquy*, *op. cit.*, 305, trad. di Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 47, n. 95. Il rapporto tra classe operaia bianca e lavoratori neri è spiegato da un'altra fortunata metafora che compare in *Black Reconstruction*: il cosiddetto "salario della bianchezza", ossia la compensazione di una bassa retribuzione con una sorta di "salario pubblico e psicologico" di cui godono gli operai bianchi, derivante dall'esclusione del nero da una serie di privilegi materiali e sociali. Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 700, trad. di Mezzadra, *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 71; sul "salario della bianchezza" si veda David R. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class* [1991] (London: Verso, 2007).

dell'odio" (*hate strike*) di lavoratori bianchi in protesta contro l'assunzione o la promozione di lavoratori neri metteva in luce questa profonda spaccatura.<sup>676</sup>

Nel pensiero politico nero lo sciopero generale è riscritto dai margini: lo sciopero (*hartal*) di Gandhi era una di queste forme di riscrittura.<sup>677</sup> I movimenti di protesta che dimostrano di affondare direttamente nel cuore dello sfruttamento capitalista e imperialista sono forme di sciopero: il movimento di Gandhi, che colpisce i prodotti inglesi e la struttura economica del Raj, è uno sciopero generale. Anche il Montgomery Boycott è definito da Du Bois uno "sciopero" per le medesime ragioni. Lo sciopero nello spazio coloniale, così risignificato, si presenta come un'arma con cui scardinare l'imperialismo: è quanto avviene in Nigeria, dove lo sciopero generale del 1945 permette al movimento anticoloniale di non esaurirsi in un impulso nazionalista. Questi traslati, come vedremo, rafforzavano la grammatica del sindacalismo nero e dei movimenti di liberazione anticoloniali.

#### 4.1. *Sciopero e hartal*

Gandhi non ignorava l'importanza dello sciopero generale come strumento di pressione nella classe operaia organizzata. Già in Sudafrica adottò e adattò strategie simili nel suo repertorio di lotta. Nel 1906 lanciò il suo primo *hartal*, ossia un giorno di digiuno e preghiera durante il quale la comunità indiana avrebbe interrotto le attività economiche come forma di protesta. Rientrato in India dal Sudafrica, Gandhi entrò nel Partito del Congresso, che da movimento urbano, voce di una minoranza borghese, si trasformò in un movimento di massa. Il boicottaggio delle merci inglesi era una strategia di lotta già adoperata dal Congresso, ma Gandhi inserì la pratica degli *hartal* nella sua filosofia politica come momenti di digiuno, preghiera e astensione dal lavoro.

---

<sup>676</sup> Luconi, *L'anima nera degli Stati Uniti*, *op. cit.*, 219; George Lipsitz, *Rainbow at Midnight. Labor and Culture in the 1940s* (Urbana: University of Illinois Press, 1994).

<sup>677</sup> Spivak fa notare che Du Bois sottolineò tutte le parti della biografia di Gandhi che trattano dell'*hartal*. Vd. Spivak, "Du Bois nel mondo," *op. cit.* La biografia in questione è il volume *Gandhiji: His Life & Work. Published on his 75th birthday*, ed. Keshav B. Davale (Bombay: Popular impression, 1945), che Du Bois ricevette in dono da Jawharlal Nerhu. Lo stesso volume reca la dedica di Nehru a Du Bois, con un refuso, "To Dr. William E. B. Du Bois".

Inizialmente Gandhi ebbe un vasto seguito composto da operai e contadini. Nel 1918 appoggiò le rivendicazioni dei lavoratori tessili ad Ahmedabad. Dopo questo episodio la sua politica guardò ai contadini e non più ai lavoratori nelle industrie, ottenendo il favore di magnati come Tata e Birla.<sup>678</sup> Il rapporto di Gandhi con il sindacalismo internazionale trovò raramente dei punti di contatto. Con l'*hartal* del 1919 Gandhi protestò contro il Defence of India Act, che aveva esteso i poteri straordinari del Raj per contrastare gli oppositori politici,<sup>679</sup> ma non sostenne le rivendicazioni degli scioperanti di Bombay.<sup>680</sup> Gandhi si appropriò delle forme di protesta che il lavoro organizzato usava come strategia di pressione contro lo sfruttamento capitalistico. Ciò neutralizzò le rivendicazioni degli operai e incanalò le masse in una linea politica che situava l'idea di nazione indiana nei villaggi rurali. Come osserva Sheetal Chhabria, “la versione rigorosa di *swaraj* (autogoverno) di Gandhi e la sua sostituzione delle tattiche del lavoro con le tattiche del *satyagraha* significava che un particolare tipo di costruzione della nazione aveva sostituito la questione del lavoro.”<sup>681</sup>

Nel discorso politico nero la strategia gandhiana è spiegata come “azione diretta” o come la sua antitesi. Queste traduzioni contraddittorie rivelano il carattere eristico del significato del movimento di Gandhi: per alcuni i descrittori e termini privativi, come “non-violento”, “non-cooperazione”, erano indice di inazione e inefficacia. Per altri le strategie come l'*hartal* e il boicottaggio rappresentavano forme “attive” di protesta che trovavano traduzione con la formula di “sciopero” o “sciopero generale”.

Militanti e intellettuali indiani di indirizzo marxista pubblicarono le loro impressioni sul movimento di Gandhi nella stampa della sinistra francese e misero in

---

<sup>678</sup> Nicholas Owen, *The British Left and India: Metropolitan Anti-imperialism, 1885–1947*, Oxford University Press, New York 2007.

<sup>679</sup> L'*hartal* di Delhi sfociò nella violenza: una folla di dimostranti aveva reagito contro dei venditori ambulanti che avevano disatteso le indicazioni di Gandhi e l'intervento armato della polizia, che sparò contro persone inermi, provocò otto morti e feriti. Gandhi fu arrestato, mentre tafferugli e scontri si verificarono a Bombay, Amhedabad e Amritsar. Nel Punjab il generale Dyers ordinò di aprire il fuoco contro una folla disarmata provocando quattrocento morti e oltre mille feriti. Il massacro di Amritsar avrebbe mutato il lealismo di Gandhi nei confronti dell'Impero. Torri, *Storia dell'India, op. cit.*

<sup>680</sup> Sandip Hazareesingh, *The colonial city and the challenge of modernity: urban hegemonies and civic contestations in Bombay city, 1900-1925* (Hyderabad, India: Orient Longman, 2007).

<sup>681</sup> “Gandhi’s strict understanding of *swaraj* (self-rule) and replacement of tactics of labor with the tactics of the *satyagrahi* meant that a particular brand of nation building displaced the labor question” Sheetal Chhabria, *Making the modern slum: the power of capital in colonial Bombay* (Seattle: University of Washington Press, 2019).

evidenza le contraddizioni della sua linea politica. Gandhi era visto come “una strana personalità”, un “dottrinario”, il suo movimento era analizzato attraverso la lente della lotta di classe.<sup>682</sup> Rajendra Prasad Dube sottolineò la capacità del leader indiano di coinvolgere le masse e il merito di aver trasformato il Partito del Congresso, dapprima “limitato alla classe borghese,” in un “movimento di massa” che adottava “il linguaggio delle masse.”<sup>683</sup> Il rivoluzionario bengalese Ghulam Ambia Khan Luhani descrisse il “movimento rivoluzionario avviato da Gandhi” attingendo da un lessico militante, esaltò il “metodo di lotta unico” nel suo genere, la sua “visione nettamente rivoluzionaria,” e asserì che “il rifiuto di pagare le tasse al governo era l’elemento più importante della sua politica.” L’autore evidenziò il carattere di massa del movimento gandhiano, anche se mise in dubbio l’efficacia della “disobbedienza civile” in rapporto alla “rivoluzione armata.”<sup>684</sup> L’organo dell’Union Intercoloniale *Le Paria* tenne sotto osservazione il movimento indiano e le decisioni del partito del Congresso. Improntato a una politica “realistica,” il periodico criticò la linea “nonviolenta” di Gandhi e sostenne chi, come Chittaranjan Das, si oppose al movimento gandhiano in favore di altre strategie di pressione nella “lotta contro il giogo inglese in campo politico.”<sup>685</sup> Alla

---

<sup>682</sup> “Cette étrange personnalité paraît avoir été créée par déconcerter l’esprit occidental. Ses contradictions, perpétuelles à notre sens, prouvent que cet agitateur, ce doctrinaire qui a greffé un culte éthique tolstoïen sur le mysticisme nuageux et les sombres passions de la religion orientale, est lui-même très imparfaitement adapté à la société de transition dans laquelle il se trouve” *La Clarté, Bulletin de l’Internationale de la pensée vers une culture internationale et une éducation prolétarienne*, (1er oct. 1919). *La Clarté*, era l’organo dell’Union des Étudiants Communistes. Anche *Le Bulletin Communiste*, organo del PCF, aggiornò i lettori sugli avvenimenti in India con un articolo del rivoluzionario marxista Narendra Nath Roy. Narendra N. Roy, “Chronique Internationale: Indes,” *Le Bulletin Communiste* (2 mars 1922)

<sup>683</sup> “Avant Gandhi, le mouvement nationaliste était encore limité à la classe bourgeoise et n’avait aucunement pénétré les masses [...]. Depuis l’arrivée de Gandhi, avec son programme de non-coopération, d’organisation de masses, de boycottage économique et de ‘retour au rouet’, le mouvement nationaliste est devenu de plus en plus un mouvement de masses et toute l’agitation a lieu dans la langue des masses”, Rajendra P. Dube, “La vie sociale et économique : les aspects sociaux du mouvement de Gandhi dans l’Inde,” *La Clarté* (1er mars 1922).

<sup>684</sup> “Le mouvement révolutionnaire suscité par Gandhi”, “une méthode de combat unique”, “une vision nettement révolutionnaire”, “le refus de payer les taxes au gouvernement fut le trait le plus important de sa politique”. G.A.K. Lohani, “Gandhi et l’impérialisme britannique,” *Le Bulletin Communiste* (18 mai 1922).

<sup>685</sup> “La victoire de Das est la victoire des éléments résolus à une action politique réaliste. A l’encontre des partisans de Gandhi, ceux de Das sont prêts à pénétrer dans les assemblées parlementaires et à porter la lutte contre le joug anglais sur le terrain politique” “Au Congrès National Hindou”, *Le Paria* (Sept.-Oct. 1923). *Le Paria*, periodico mensile dell’Union Intercoloniale, ha avviato le sue stampe nell’aprile del 1922 e la sua diffusione fu interrotta nel 1926. L’Union Intercoloniale era stata fondata dal giovane studente vietnamita Nguyen Ai Quoc (in seguito Ho Chi Minh) nel marzo del 1921, dopo avere

notizia del ritrovamento di alcune bombe a Calcutta e dell'arresto di due militanti bengalesi, un commento antepose l'urgenza dell'"azione diretta" allo "slogan della rassegnazione." L'esempio di Gandhi era dunque "un inganno" per le "masse sfruttate."<sup>686</sup> Nel 1924, in occasione della liberazione di Gandhi, *Le Paria* ribadì che la sua politica fu "un fallimento" poiché "permise agli inglesi di rafforzare il loro potere imperialista". Il ricorso all'azione diretta era nuovamente in antitesi con la "non-cooperazione" di Gandhi: "Quando riceviamo uno schiaffo sulla guancia destra, non si tratta di porgere la guancia sinistra. Devi rispondere con pugni e calci."<sup>687</sup> La sinistra militante francese, che contava anche il gruppo di giovani attivisti e intellettuali raccolti attorno all'Union Intercoloniale, era a conoscenza del composito arcipelago politico del fronte anticoloniale in India – per cui il movimento di Gandhi seguiva con una politica moderata, non incisiva e non rivoluzionaria. Sebbene si riconoscesse al leader indiano il merito di avere sollevato le masse contro l'imperialismo, la sua linea di azione non era equiparata ai metodi di lotta della classe operaia, poiché egli non ne era il rappresentante e non ne ascoltò la voce. I suoi metodi nonviolenti erano contrapposti all'azione diretta e considerati insufficienti per la liberazione dal giogo dell'imperialismo.

---

partecipato alla commissione coloniale del neonato Partito Comunista Francese. Quoc aveva letto le Tesi di Lenin sulla questione nazionale e coloniale, e aveva assistito al mancato riconoscimento delle aspettative di libertà e diritti dei popoli coloniali in occasione dei trattati di pace. Il fallimento dei quattordici punti di Wilson per i popoli delle colonie fu il punto di partenza della politica del neonato organismo politico, il cui interesse non cadeva esclusivamente sul mondo coloniale francese (l'Africa, l'Indocina e le Antille), ma si focalizzava sulle questioni che riguardavano tutti i popoli coloniali. Nguyen Ai Quoc, oltre che fondatore dell'Union Intercoloniale, svolse anche il ruolo di direttore del periodico, il quale raccoglieva contributi da militanti di sinistra dell'Indocina, ma pubblicava anche articoli scritti da personalità di origine africana, uniti dalla volontà di far riconoscere i diritti ai popoli coloniali. Anche il nascente movimento anticoloniale indiano, dunque, era protagonista negli articoli del periodico *Le Paria*. Si veda Pierre Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography* (New York: Cambridge University Press, 2007), in particolare pp. 18-9; Michael Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism* (New York: Cambridge University Press, 2015).

<sup>686</sup> "Voilà, qui change d'avec le principe abstrait de la non-coopération. L'exemple de Gandhi aurait-il montré aux masses exploitées que le mot d'ordre de résignation est une tromperie et que seule l'action directe aura raison des impérialismes?," "La leçon du Gandhisme," *Le Paria* (Avril 1923).

<sup>687</sup> "Mais la politique de Gandhi a fait faillite. Gandhi, lui-même, l'a reconnu. La non-coopération en même temps qu'elle a fait la force du capitalisme indigène, a permis aux Anglais de renforcer leur puissance impérialiste. Quand On reçoit une claque sur la joue droite, il ne s'agit pas de tendre la joue gauche. Il faut répondre par des coups de poings et de pieds. L'Inde n'aura son indépendance qu'en [...] remplaçant la non-coopération par l'action directe." *Le Paria* (Févr. 1924).

Contrariamente a tale lettura, nel mondo afroamericano il movimento di Gandhi e in particolare i suoi *hartal* ricordavano la lotta della classe operaia. Langston Hughes prendeva nota delle proteste indiane nella poesia “Call to Creation”, in cui il “popolo indiano con le braccia conserte” evoca l’immagine dello sciopero. Per Marcus Garvey le potenzialità del movimento di Gandhi, di cui sottolineò il carattere “rivoluzionario” e “militante,” coincisero con la sua capacità di minare la struttura economica dell’Impero inglese.<sup>688</sup> Nel *Negro World* troviamo descrizioni del *satyagraha* di Gandhi e la pratica dell’*hartal* è tradotta con la formula di sciopero generale.<sup>689</sup>

W.E.B. Du Bois presentò il movimento anticoloniale indiano come una lotta di classe tra i lavoratori indiani e l’Impero britannico. Per l’autore gli *hartal* erano una strategia di protesta efficace, anche se per Gandhi erano parte integrante della “filosofia nonviolenta.” Sebbene il leader indiano avesse promosso il primo *hartal* come un periodo di digiuno, astinenza e preghiera, agli occhi degli afroamericani esso appariva come uno sciopero generale.<sup>690</sup> L’immagine delle strade deserte all’arrivo del principe del Galles doveva essere particolarmente evocativa per l’Editore di *The Crisis*: essa dimostrava la forza del movimento anticoloniale indiano che si imponeva sull’Impero britannico. Ralph Anderson scrive: “Quando il principe sbarcò a Calcutta le strade erano deserte come quelle di una città del New England in un vecchio Sabbath puritano. I negozi di Calcutta non facevano affari. Il Mahatma Gandhi aveva così

---

<sup>688</sup> “La India inicia el movimiento revolucionario pacíficamente, pero preparada y resuelta a defender sus derechos [...] Con la extensión del boycott a los individuos, tanto los civiles como las empresas británicas tropezarán con un sinnúmero de dificultades.” “La India Se Constituye En Una Republica Independiente.” *The Negro World*. Sección en español (January 14, 1941), 12; “[T]he great Hindu people [...] are starving British workmen and taking away the incomes of British investors and forcing even greater burdens on the already strained backs of the British tax-payers”, “Gandhi, Indian Leader Wages War of ‘Soul Force’ Against British,” *Negro World* (January 21, 1922), 28.

<sup>689</sup> “It was then [with the Rowlatt bill] that Gandhi resorted to the ‘hartal,’ the general strike of whole cities in protest; the weapon used so effectively to spoil the tour of the Prince of Wales. Its first application, in March 1919, so frightened the British authorities in the Punjab that they forbade its renewal and arrested Gandhi’s representatives. This section provoked widespread demonstrations of a revolutionary sort, which threw the British into a panic and led to the Amritsar massacre, that terrible occasion when General Dyer led a force into an unarmed crowd [...]” “Gandhi, Indian Leader Wages War of ‘Soul Force’ Against British,” *Negro World* (January 21, 1922), 28.

<sup>690</sup> Si veda Ramachandra Guha, *Gandhi’s First Hartal* (London: Penguin Books, 2018 Kindle edition) e Gandhi, *An autobiography: the story of my experiments with truth* (Jaipur: Indian Publishing House, 2019). Si veda Torri, *Storia dell’India, op. cit.*, in particolare cap. 14, 522-532.

comandato.”<sup>691</sup> *The Crisis* presentava “Karamchand Gandhi” come colui che, con la sua campagna di *satyagraha*, “aveva messo in ginocchio un impero.”<sup>692</sup> Il periodico della NAACP espose gli obiettivi del movimento di Gandhi e gli effetti dei suoi movimenti di protesta, come gli *hartal* lanciati a Madras e a Calcutta nel 1922.<sup>693</sup> Du Bois era consapevole della materialità del movimento e, più che da velleità spirituali, doveva essere attratto dalle concrete azioni di boicottaggio. Egli riconobbe che quest’ultimo era “[i]l mezzo più efficace per il fine desiderato, [...] proprio per il suo potere offensivo di infliggere un danno incommensurabile al prestigio politico e al potere finanziario britannico.”<sup>694</sup> La descrizione di Du Bois si soffermò sulla massiva partecipazione dei lavoratori indiani al movimento, sul ruolo organizzativo dei sindacati indiani e sull’“epidemia di scioperi” che aveva paralizzato l’India:

“Gli scaricatori di porto smisero di lavorare, la navigazione era bloccata e l’intero lungomare era paralizzato; lo sciopero dei portatori aveva fermato il trasporto; uno sciopero ferroviario aveva interrotto ogni comunicazione con l’esterno; lo sciopero del gas fece sprofondare la città nell’oscurità; lo sciopero dei telegrafisti e dei postini rese impossibile la ricezione dei messaggi. La città era praticamente in stato d’assedio e quindi il potere tanto decantato del potente Raj britannico fu annientato in modo nonviolento dalla forza-lavoro indiana.”<sup>695</sup>

---

<sup>691</sup> “When the prince landed at Calcutta, the streets were deserted as those of a New England town on an old Puritan sabbath. Calcutta shops did no business. Mahatma Gandhi has so commanded,” Du Bois, “The Looking Glass. The Affairs of India,” *The Crisis* (June 1922), 82.

<sup>692</sup> “Foreign News. Satyagraha,” *The Crisis*, Vol. 39 (Nov. 1932), 351.

<sup>693</sup> Si veda Torri, *Storia dell’India*, *op. cit.*, in particolare cap. 14, 522-532. Gli *hartal* che si susseguirono nel periodo che va dal 1919 al 1922 furono il risultato dell’organizzazione e dello sforzo di singoli attivisti nelle varie località in cui essi ebbero luogo, come nel caso dell’*hartal* di Madras, organizzato da T.S.S. Rajan e dal sindacalista Malayapuram Singaravelu. In queste occasioni non di rado gli attivisti persero controllo sul movimento e le proteste sfociarono in violenza. Si veda D.A. Low, “The Government of India and the First Non-Cooperation Movement – 1920-1922,” *The Journal of Asian Studies*, 25, No. 2 (February, 1966), 241-59. K. Murugesan, C. S. Subramanyam, *Singaravelu, First Communist in South India* (People’s Publishing House, 1975); Gandhi, “Violence in The Camp,” *Young India* (9 February, 1922), in CWMG, Vol. 131-135.

<sup>694</sup> “Foreign News. Satyagraha,” *op. cit.*, 351.

<sup>695</sup> “The Indian workingman, mercilessly exploited and criminally neglected, holds the key to the situation today. He is in the vast majority, and potentially he is the dominant power in the land. Already he is giving substantial evidences of his self-realization. Trade unions are increasing in strength and numbers everywhere. Almost every profession is thoroughly organized. The labor unions are closely co-operating with the political leaders. At the least provocation, the workers declare a strike. At present the strikes are mostly directed against the British Government, British merchants, British manufacturers

Du Bois spiegò che il percorso politico del leader indiano aveva avuto inizio in Sudafrica, dove “[...] diresse scioperi e, soprattutto, organizzò una grande campagna di resistenza passiva. [...] Il grande sciopero [di Gandhi] ebbe così tanto successo che la peggiore delle leggi contro gli indiani fu finalmente abrogata.”<sup>696</sup> L’autore illustrò le dinamiche materiali che avevano condotto Gandhi ad avviare il movimento *swadeshi* e a fare dell’arcolajo uno strumento di boicottaggio dei prodotti britannici e di promozione dei manufatti tessili tradizionali: “[L’Inghilterra] ha minato l’organizzazione industriale dell’[India]. Hanno spinto a eliminare le piccole industrie importando prodotti industriali britannici contro i quali non c’era alcuna tassazione. L’industria artigianale indiana è scomparsa.”<sup>697</sup> L’Impero inglese poggiava le sue fondamenta sullo sfruttamento economico dell’India, dove “furono fondate fabbriche, gestite dal lavoro umano più a buon mercato. Le divergenze religiose e le differenze di casta furono lasciate fiorire e le opportunità di istruzione furono rigorosamente ridotte. [...]”<sup>698</sup> Le gerarchie sociali (di casta, di razza) erano inglobate nel sistema di oppressione e sfruttamento del capitalismo imperialista. Per Du Bois la forza del movimento di Gandhi derivava dalla capacità di incanalare le masse in forme di

---

and British employers in general. The dynamic potency of this new movement may be measured by what happened not long ago, in Bombay. An ‘epidemic’ of strikes swept the ‘Queen City.’ The longshoremen struck work, and shipping was at a standstill and the entire waterfront was paralyzed; the trolley strike stopped transportation; a railway strike cut off all communication with outside; the gas men’s strike plunged the city in darkness; the telegraph operator’ and postmen’s strike made the receipt of messages impossible. The city was practically in a state of siege, and thus the vaunted power of the mighty British Raj was non-violently reduced to nothing by the might of Indian labor.” “The Looking Glass. The Boycott in India,” *The Crisis* (October 1921), 270-2.

<sup>696</sup> “He defended his countrymen in the South African courts: he arranged meetings of protest against the way in which Indians were treated, directed strikes and, above all, organized a great campaign of passive resistance. He was arrested and imprisoned; attacked by mobs, sometimes of his own people; he was insulted daily; he espoused the cause of the black natives, and was willing to lay down his life for his own convictions. [...] But so successful was his great strike that the worst of the laws against the Indians had finally to be repealed [...]”, Du Bois, “Wide, Wide, World,” *New York-Amsterdam News* (Oct. 28, 1931).

<sup>697</sup> “Then they undermined the industrial organization of the country. They drove cut small industries by importing manufactured British goods against which they allowed no tariff or taxation. The Indian hand industry disappeared. This is the reason that Gandhi today uses his spinning wheel as a symbol and example of the restoration of India’s industrial power,” Du Bois, “The Wide, Wide World: Europe in India,” *The New York Amsterdam News* (Oct., 14, 1931), 8.

<sup>698</sup> “Factories were established, manned by the cheapest of human labor. The religious enmities and caste differences were allowed to flourish, and education strictly curtailed,” *Ibid.*

protesta che minavano le basi economiche dell'Impero. Si trattava, tuttavia, di una soluzione calata nel contesto indiano. Una simile interpretazione era emersa anche negli anni '40, quando, sullo sfondo del March on Washington Movement, Du Bois dubitò che il metodo di Gandhi, a cui il MOWM formalmente si ispirava, potesse produrre risultati nell'America Nera. Secondo Du Bois i due movimenti non avevano gli stessi presupposti. Riferendosi alle premesse necessarie perché uno sciopero generale fosse efficace, egli asserì che “gli indiani costituiscono praticamente l'intera classe operaia dell'India, senza la cui cooperazione tutta l'industria collasserebbe”, mentre uno “sciopero” condotto dai neri negli Stati Uniti sarebbe fallimentare perché essi costituiscono “soltanto un quindicesimo o al massimo un decimo dei nostri lavoratori e possono essere sostituiti, come avviene spesso, o esclusi dal lavoro.”<sup>699</sup>

Du Bois, che in *Black Reconstruction* aveva definito la fuga degli schiavi e il loro arruolamento tra le truppe dell'unione uno “sciopero generale,” ammise un'analogia anche con il movimento di boicottaggio in India. Al contempo, egli sottolineò il diverso significato che il metodo di lotta avrebbe assunto nel nuovo contesto.<sup>700</sup> Quando la nuova leadership del movimento per i diritti civili promise di emulare l'operato di Gandhi in America, Du Bois, che si rivolse a King definendolo “un uomo che ha letto Hegel, conosceva Karl Marx e che ha seguito Mohandas Karamchand

---

<sup>699</sup> Du Bois espresse il suo disappunto in un articolo per il *New York Amsterdam News* intitolato “Doubts Ghandi Plan”, in cui scrisse: “A proposal has been made that American Negroes consider ‘launching a broad national program based on non-violent civil disobedience and no-cooperation modeled along the lines of the campaigns of Mohandas K. Ghandi [sic]’. I seriously doubt this is a wise proposal. First: So far as this partakes of the nature of a general strike, we must remember that while the Indians form practically the whole working class of India, without whose co-operation all industry would collapse. American Negroes are but a fifteenth or at most a tenth of our workers and could be, and indeed often are, replaced and barred from work. A planned strike under these conditions would be playing into the hands of our enemies.” Du Bois, “As the Crow Flies,” *The New York Amsterdam News* (Mar., 12, 1943), 10. Non era infrequente che il nome di Gandhi fosse riportato con dei refusi, ma è la prima e unica volta in cui un articolo di Du Bois presenta un refuso relativo al nome di Gandhi. Non necessariamente l'errore è da imputarsi a Du Bois.

<sup>700</sup> Nel paragrafo intitolato “This Is Not India,” Du Bois rimarcò la distanza tra l'America Nera e l'India di Gandhi: “But beyond all this we must, in a proposal of this sort, carefully examine the psychological implications. Fasting, prayer, sacrifice, and self-torture, have been bred into the very bone of India for more than three thousand years. That is the reason why fasting to death of a little brown man in India today is world news, and despite every effort to counteract it is setting four hundred millions of men a-quiver and may yet rock the world. A similar occurrence in England or America would be regarded as a joke or a bit of insanity. Our culture patterns in East and west differ so vastly that what is sense in one world may be nonsense in the other. We cannot then blindly copy methods without thought and consideration.” Ibid.

Gandhi,” pronunciò la sconcertante profezia della sua morte: “i lavoratori neri – scrive – molti, se non tutti, continuano a incamminarsi verso il lavoro ed è possibile che in ogni momento il loro leader sia assassinato dai delinquenti chiaramente noti alla polizia bianca e all’amministrazione della città.”<sup>701</sup>

Du Bois tradusse le proteste di Montgomery con l’espressione di “sciopero”. Egli approvò che il movimento minasse le basi economiche dell’oppressione e sfruttamento dei neri in America, ma vide profonde lacune nel piano di King. Nel 1959 uscì la biografia di Martin Luther King, *Crusader Without Violence*.<sup>702</sup> L’autore, Dunbar Reddick, tracciava una genealogia della nonviolenza che da Gesù e Thoreau passava il testimone a Gandhi e al “Gandhi nero,” King. In una recensione per il *National Guardian*, Du Bois scrisse i suoi apprezzamenti per il volume, “ben documentato,” “interessante” e “avvincente”, “ma anche un po’ inquietante,”<sup>703</sup> quando King “evolve la sua filosofia personale che gradualmente segue l’ideale di Gandhi, la nonviolenza.” Egli commentò che “l’applicazione di questa filosofia nello sciopero di Montgomery è ben conosciuta e che merita grandi lodi, ma mi lascia un po’ nel dubbio.”<sup>704</sup> Du Bois passava in rassegna l’ultimo anno di proteste dei “lavoratori neri [che] guidati da giovani predicatori istruiti iniziarono a scioperare” e commentava che “l’evento aveva dello straordinario” proprio perché non era fondato su “una diretta conoscenza di Gandhi e del suo lavoro.” Risultati positivi non furono raggiunti grazie alla leadership di un Martin Luther King, che pur “conosceva la non-resistenza in India,” ma la “nascita e diffusione del movimento erano dovute alla verità dei suoi principi.”<sup>705</sup> Taylor Branch riconosce che “la nonviolenza, come il boicottaggio stesso, ebbero

---

<sup>701</sup> “[...] the black workers: the scrubbers and cleaners; the porters and seamstresses. They turned to a struggle not for great principles and noble truths, but just asked to be let alone after a tiring day’s work; to be free of petty insult after hard and humble toil. These folk, led by a man who had read Hegel, knew of Karl Marx, and had followed Mohandas Karamchand Gandhi, preached: ‘Not by Might, nor by Power, but by My Spirit,’ saith the Lord. Did this doctrine and practice of non-violence bring solution of the race problem in Alabama? It did not. Black workers, many if not all, are still walking to work, and it is possible any day that their leader will be killed by hoodlums perfectly well known to the white police and the city administration, egged on by white councils of war, while most white people of the city say nothing and do nothing,” Du Bois, “Will the Great Gandhi Live Again?”, *National Guardian* (Feb. 11, 1957), 127-8.

<sup>702</sup> Lawrence Dunbar Reddick, *Crusader Without Violence. A Biography of Martin Luther King Jr.* (New York: Harper & Brothers, 1959).

<sup>703</sup> Du Bois, “Crusader Without Violence,” *The National Guardian* (November 9, 1959), 8.

<sup>704</sup> Ibid.

<sup>705</sup> Ibid.

inizio più o meno per caso,” e che il movimento per i diritti civili non era stato avviato da una leadership, ma con le azioni dirette della classe operaia nera nel Sud degli Stati Uniti.<sup>706</sup> Du Bois si disse contrario al programma nonviolento di King e dal “rivoluzionario” movimento anticoloniale indiano ricavò ciò che ai suoi occhi era il nodo centrale nella lotta contro il capitale globale: pur nella sua forma eccentrica, il movimento *swadeshi* lanciato da Gandhi era per l’autore una strategia che vedeva nello sfruttamento economico dell’India l’obiettivo da abbattere:

“Gandhi – scrive – ha anche seguito un programma positivo per compensare il suo rifiuto negativo di usare la violenza. Organizzò l’opposizione negra in Sudafrica; collaborò durante la Prima guerra mondiale [con l’Inghilterra] e concepì un programma economico per contrastare lo sfruttamento della manodopera indiana. A Montgomery centinaia di negri hanno sofferto e perso il lavoro a causa dello sciopero. Quale programma hanno King e i suoi seguaci per compensare ciò? Forse [King] sta riflettendo su questo, ma la fotografia di Reddick non rende esplicito alcun piano del genere.”<sup>707</sup>

Per Du Bois la specificità dell’oppressione/ sfruttamento del lavoratore nero era dunque centrale per una linea di azione capace di colpire la struttura della dominazione bianca. Ciò nonostante, lo “sciopero generale” di Gandhi non era applicabile negli Stati Uniti, perché la classe operaia era spaccata in due dal razzismo e le masse di lavoratori neri erano troppo vulnerabili. A partire da questo presupposto A. Philip Randolph sviluppò un lessico del sindacalismo che costituì il repertorio politico del March on Washington Movement. Il paragrafo successivo illustra quale significato e quali fuzioni assunse lo “sciopero” di Gandhi in tale contesto polemico.

---

<sup>706</sup> Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963* (New York: Simon and Schuster, 1989), 195; Vijay Prashad, “Waiting for the Black Gandhi. Satyagraha and Black Internationalism,” in Michael O. West-William G. Martin-Fanon C. Wilkins (eds.) *From Touissant to Tupac. The Black International since the Age of Revolution* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009): 179-196.

<sup>707</sup> “Gandhi [...] also followed a positive program to offset his negative refusal to use violence. He organized Negro opposition in South Africa; he helped in the first World War and he had an economic program to oppose the exploitation of Indian labor. In Montgomery hundreds of Negroes have suffered and lost their jobs because of the strike. What program have King and his followers to offset this?” Du Bois, “Crusader Without Violence,” *op. cit.*, 8.

#### 4.2. *Il lessico del sindacalismo*

Negli anni '20 l'American Federation of Labor, la federazione di sindacati statunitensi, era in mano alla supremazia bianca e il lavoro organizzato poneva dei veti di iscrizione ai neri, spesso tacciati di crumiraggio. Le rivendicazioni operaie mostravano le stesse fratture razziste che dividevano la società. I neri svolgevano le mansioni più umili e meno pagate. La classe operaia bianca vedeva nei lavoratori neri dei concorrenti spesso assunti durante gli scioperi con retribuzioni inferiori per minare la forza contrattuale dei sindacati.<sup>708</sup> In un'epoca in cui ai neri era negata la rappresentanza sindacale, Asa Philip Randolph sottolineò la specificità dell'oppressione/ sfruttamento dei lavoratori neri e la necessità di un sindacato che li rappresentasse. A partire dal riconoscimento della centralità del lavoro nero, nel 1925 nasceva così la Brotherhood of Sleeping Car Porters (BSCP), il primo sindacato statunitense "all black" che rappresentava i lavoratori nel settore del trasporto ferroviario, i porters. Principalmente afroamericani o immigrati, essi svolgevano lavori di servizio nei vagoni della Pullman Company.<sup>709</sup> Secondo Randolph l'unico modo per tutelare i lavoratori neri era un sindacato che comprendesse la loro condizione di oppressione e sfruttamento. Egli non esclude che sindacati misti si sarebbero rivelati efficaci in futuro, ma d'altro canto ritenne che la classe operaia fosse principalmente composta da lavoratori neri.<sup>710</sup>

---

<sup>708</sup> In un sondaggio condotto nel 1931, Spero e Harris riportano: "The use of Negroes for strike breaking has increased friction between the races and led the white trade unionist to regard the black worker as an enemy of the labor movement. Such hostility has been further increased by the fact that many race leaders condone, if they do not actually urge, strike breaking as a method of gaining entrance into industry. [...] While the Negro has indeed gained some footing in industry via the strike-breaking road, such gain has on the whole been slight. Negroes taken on in a strike have usually been let out as soon as the old workers returned," Spero-Harris, *The Black Worker*, 128.

<sup>709</sup> Prima della BSCP, sottoposti a lunghi orari di lavoro, spesso male o per niente pagati, i porters erano totalmente privi di tutele. William H. Harris, *Keeping the Faith: A. Philip Randolph, Milton P. Webster, and the Brotherhood of Sleeping Car Porters, 1925-37* (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1977); Eric Arnesen, *Brotherhoods of Color: Black Railroad Workers and the Struggle for Equality* (Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 2001); Beth Tompkins Bates, *Pullman Porters and the Rise of Protest Politics in Black America, 1925-1945* (Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 2001); Eric Arnesen, "Specter of the Black Strikebreaker: Race, Employment, and Labor Activism in the Industrial Era" *Labor History*, 44, 3 (2003), 319-335.

<sup>710</sup> Kersten, *Randolph, op. cit.*, 148. A. Sagittarius, "In the Lime Light," *The Black Worker* (October 1942).

L'esperienza di sindacalismo fu determinante per l'impegno devoluto nei decenni successivi per il March on Washington Movement. Si trattò di un colossale esperimento politico che costruì un lessico di lotta a partire dalle strategie del lavoro organizzato e dal movimento gandhiano che negli stessi anni infiammava l'India con la Quit India Campaign.<sup>711</sup> Abbiamo già visto che *The Messenger*, diventato portavoce della BSCP, guardava agli avvenimenti in India con interesse. Gli articoli impiegavano il lessico del sindacalismo per descrivere il movimento di Gandhi ed equiparavano le sue tattiche allo sciopero generale:

“Chissà quale sarà l'esito di un *hartal* indiano o di uno sciopero generale”<sup>712</sup>;

“L'Inghilterra [...] è stata scossa fino alle fondamenta dai turbini dello sciopero generale [...]. Sebbene l'India sia apparentemente tranquilla, continua a lottare in uno stato d'animo irrequieto contro i frammenti dell'imperialismo britannico, perché il Movimento non cooperativo del Mahatma Gandhi non è morto.”<sup>713</sup>

---

<sup>711</sup> Garfinkel osserva che “Gli incontri organizzati dal marzo 1942 furono raduni di massa non solo per la loro dimensione, ma per la loro composizione e carattere di classe. A New York, l'importanza dei Porters conferì un'atmosfera decisamente operaia al raduno [del MOWM]”. Theophilus Lewis, “Plays and a Point of View,” *Interracial Review* XV, (July 1942), 111. “The meetings organized by the March 1942 were mass rallies not only in their size but in their lower-class composition and character. In New York, ‘The prominence of the porters gave the Rally a decidedly working-class atmosphere [...]’” Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 93. Nella definizione delle strategie del movimento, Pfeffer osserva che fu James Farmer a suggerire “una combinazione di *satyagraha* e di sciopero ‘sit-down’”: “An organization to stimulate racial equality based upon the combination of Satyagraha and the sit-down strike” Pfeffer, *A. Philip Randolph, Pioneer of the Civil Rights Movement* (Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, 1990), 62. Secondo Garfinkel: “Un nuovo e dinamico sostituto della marcia divenne sempre più urgente se il MOWM voleva sopravvivere. Fu al movimento gandhiano in India che Randolph si rivolse per la sua ispirazione”: “A new and dynamic substitute for the march became increasingly urgent if the MOWM was to survive. It was to the Gandhian movement in India that Randolph turned for his inspiration. The Indian struggle for independence from Britain had been of interest to Negroes for a long time. This was more than anti-colonialist sympathy, for Gandhi's preaching against the caste system was bound to have implications for Negroes in America,” Garfinkel, *When Negroes March*, *op. cit.*, 121.

<sup>712</sup> “Who knows what would be the outcome of an Indian hartal or general strike,” “Gandhi Arrested,” *The Messenger*, Vol. IV, No. 3 (March 1922), p. 368-9.

<sup>713</sup> “England [...] has been rocked to her very foundations by the storms of the General Strike [...]. While India is apparently quiescent, she still champs in restive mood, at the bits of British imperialism,

In quegli stessi anni Randolph e la BSCP erano alle prese con l'opportunità e i limiti organizzativi del loro primo sciopero. I negoziati con Pullman erano diventati critici e le capacità di pressione del sindacato ancora acerbe.<sup>714</sup> Nonostante l'esperienza fallita, la BSCP raggiunse il culmine della popolarità, e la diffusione di opuscoli (come le "Instructions for Handling Strike Situation" e il documento "Creating the Emergency") fornì linee guida ai suoi membri e aiutò il sindacato a costruire una "cultura" dello sciopero. Nove anni dopo (e quattro anni prima di lanciare il MOWM), Randolph utilizzò questa esperienza per affrontare una nuova trattativa che avrebbe segnato il primo grande successo del sindacato. Nel 1937, grazie alle tattiche di lobbying e senza mettere in atto uno sciopero, Randolph e la BSCP guadagnarono popolarità nazionale.<sup>715</sup> Possiamo notare schemi simili nel modo in cui Randolph gestì l'idea della marcia su Washington del 1941. Egli descrisse il suo piano usando il lessico del lavoro organizzato:

"Solo le grandi federazioni dei lavoratori possono combattere le gigantesche associazioni di capitali. [...] Così i negri non devono più pensare in termini di piccole unità o di piccole manovre. A tal fine, il March On Washington

---

for the Non-Cooperative Movement of Mahatma Gandhi is not dead" Editorials, *The Messenger*, Vol. IX, No. 2 (February 1927), 48.

<sup>714</sup> A un certo punto fu chiaro che Randolph, come osserva Harris, non era "determinato ad andare fino in fondo". Randolph non nascose che "un voto di sciopero non significava necessariamente che il sindacato avrebbe scioperato," rivelando che la sua tattica consisteva principalmente nell'esercitare pressione su Pullman. Queste dichiarazioni avevano tuttavia minato gli sforzi dello sciopero, perché i porters e i membri del sindacato si resero conto che la BSCP non avrebbe scioperato e Pullman non prese sul serio le minacce di Randolph. Vd. Sterling D. Spero – Abram L. Harris, *The Black Worker. The Negro and the Labor Movement* (Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, Inc., 1931). Pullman era a conoscenza del "bluff di Randolph", come il *Courier* avrebbe successivamente descritto causticamente le tattiche della BSCP. Vd. *Pittsburgh Courier* (June 16, 1928); William H. Harris, *Keeping the faith. A. Philip Randolph, Milton P. Webster, and the Brotherhood of Sleeping Car Porters, 1925-37* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1991), 107; Randolph to Webster (Mar. 19-Mar 24, 1928), APR Papers, Reel 2.

<sup>715</sup> L'esperienza con la BSCP sarebbe stata particolarmente importante anche per George Houser, che in seguito avrebbe contribuito a fondare il CORE, l'ACOA, e condurre "azioni dirette non violente" insieme a James Farmer e Bayard Rustin. Come ricorda Houser: "As a seminarian I participated in my first picket line in support of A. Philip Randolph's Brotherhood of Sleeping Car Porters." George Houser, *No One Can Stop the Rain. Glimpses on Africa's Liberation Struggle* (New York: The Pilgrim Press, 1989), 16.

Committee intende arruolare un milione di negri per aumentare il potere dello sciopero e guidare le masse negre verso il raggiungimento dei loro diritti.”<sup>716</sup>

Quando Randolph illustrò le ragioni per cui decise di annullare la marcia, richiamò le tattiche adottate dal sindacalismo. Descrisse l'idea della marcia concepita come mezzo di “pressione” a partire dal fallimento delle trattative iniziali avute con il presidente degli Stati Uniti e asserì che l'ottenimento dell'ordine esecutivo l'aveva resa “non più necessaria.”<sup>717</sup> Sugerì di considerare la sua strategia alla luce della “tattica dello sciopero come arma dei lavoratori per ottenere il riconoscimento del sindacato, salari più alti e migliori condizioni di lavoro.” Soltanto in assenza di colloqui preventivi con il datore di lavoro il sindacato “vota lo sciopero come espressione della volontà e dello spirito dei lavoratori.” L'azione diretta è posta in essere “se la richiesta fondamentale del sindacato è rifiutata”, ma “se l'obiettivo primario dell'Organizzazione è concesso, lo sciopero è annullato.” Randolph spiegò che “sarebbe una follia sciocca e suicida [...] indire comunque lo sciopero per soddisfare alcuni capricci rivoluzionari, radicali o estremisti di alcuni dei suoi membri” e concluse che “questo stesso principio di azione ottiene risultati nel campo dei movimenti di massa.” Come chiarì, la Marcia era “un mezzo per un fine” e non “un fine in sé stesso.”<sup>718</sup>

---

<sup>716</sup> “Only large federations of workers can combat giant associations of capital. [...] Thus, Negroes must no longer think in terms of little units, or small maneuvers. To this end, the March on Washington Committee are out to enlist a million Negroes to increase the striking and driving power of the Negro masses for their right”, Randolph, “March On Washington Comish to Organize a Million Negroes,” *Star-Amsterdam News* (September 13, 1941).

<sup>717</sup> Randolph, “The March on Washington,” *The Black Worker* (July 1941).

<sup>718</sup> “First to seek to settle the dispute in conference with the employer. Failing in this effort – Randolph continued – a strike vote is taken as an expression of the will and spirit of the workers and a date of the strike is set. [...] If the fundamental demand of the union is refused, the strike, assumingly that conditions are favorable, will be called. But if the primary aim of the Organization is granted, the strike is called off. [...] It would be silly and suicidal folly [to] call the strike anyway in order to satisfy some so-called revolutionary, radical or extremist whims of some of its members. [...] This same principle of action obtains in the domain of mass movements. [the March was] a means to an end and not an end in itself,” “Editorial,” *Black Worker* (July 1941). Egli sosteneva inoltre che nel suo progetto c'era la consapevolezza che “le masse non possono essere radunate [con] ideologie astratte,” senza “un problema che sia chiaro, comprensibile e di facile realizzazione”. Sebbene risultino paternaliste, queste affermazioni dovrebbero essere considerate alla luce del fallimento del 1928, quando la consapevolezza che lo sciopero non sarebbe avvenuto aveva vanificato le strategie di pressione di Randolph.

Nel 1943 Randolph parlò del ruolo primario dell'“azione diretta di massa,” che metteva insieme “gli esseri umani in un movimento che può essere sentito, visto e ascoltato”. Egli si riferì allo sciopero come “la principale arma” dei lavoratori. Le “manifestazioni di massa contro Jim Crow” nella forma di marce e picchettaggi erano paradigmi di azione diretta del lavoro organizzato. A differenza dello sciopero generale della classe lavoratrice, l'azione diretta contro il razzismo è trasversale alle classi, perché coinvolge gli oppressi sulla base della categoria di razza (“tutti i negri possono partecipare – scrive – compresi gli istruiti e gli ignoranti, i ricchi e i poveri. [...] chiunque può usarla per aiutare a liberare la razza.”)<sup>719</sup>

Abbiamo detto che il lessico per descrivere le strategie del MOWM era il risultato di una traduzione del *satyagraha* di Gandhi sul calco delle formule del sindacalismo. L'espressione di “azione diretta”, usata per descrivere le tattiche di Randolph, proveniva da un ambiente di sinistra per definire le strategie di pressione della lotta operaia, degli Industrial Workers of the World (IWW), e poi usata da Krishnalal Shrinidharani per tradurre il termine gandhiano.<sup>720</sup> Lucander nota che l'“azione diretta nonviolenta” era un concetto per molti estraneo, perché le sue radici, ricondotte al movimento di Gandhi in India, rafforzarono la percezione che “questa

---

<sup>719</sup> “The immediate, positive and direct value of mass action pressure consists of two things: one, it places human beings in physical motion which can be felt, seen and heard. Nothing stirs and shapes public sentiment like physical action. Organized labor and organized capital have long since recognized this. This is why the major weapon of labor is the STRIKE. [...] All people feel, think and talk about a physical formation of people, whoever they may be. This is why wars grip the imagination of man. Mass demonstrations against Jim Crow are worth a million editorials and orations in anybody's paper and on any platform. Editorials and orations are only worthwhile and effective when they are built around some actual human struggle for specific social and racial rights and against definitive wrongs. Mass social pressure in the form of marches and picketing will not only touch and arrest the attention of the powerful public officials but also the little man in the street. And, before this problem of Jim Crow can be successfully attacked, all of America must be shocked and wakened. This has never been done, except by race riots that are dangerous socio-racial explosions. Moreover, mass efforts are a form of struggle for Negro rights in which all Negroes can participate, including the educated and the so-called uneducated, the rich and the poor. It is a technique and strategy which the ‘little Negro’ in the tavern, pool-room, on the streets, jitterbugs, store-front preacher, and sharecropper, can use to help free the race,” Quoted in Lerone Bennett, jr., *Confrontation: Black and White* (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1965), 187-88.

<sup>720</sup> Krishnalal Shrinidharani, *War without Violence: A Study of Gandhi's Methods and Its Accomplishments* (New York, Harcourt, Brace and Company, 1939). Quando Randolph si rivolse al dovere morale di “disobbedire a una legge ingiusta”, la retorica era “thoreauviana”. “Executive Committee Statement on March on Washington – Non-Violent Action Proposals,” 1943, Folder: March on Washington 1943, Box 1, APR NYPL.

verbosa tattica di protesta potesse non tradursi efficacemente nell'esperienza americana.”<sup>721</sup> Randolph non abbandonò la sintassi dello sciopero e negli anni successivi si riferì alle modalità di lotta impiegate dai lavoratori per spiegare le tecniche del suo movimento sposandole con allusioni più o meno esplicite alla nonviolenza di Gandhi.<sup>722</sup> Mentre tali rimandi mirarono principalmente a inserire il MOWM in un panorama globale di lotta razziale, l'esperienza del sindacalismo costituì la vera e propria ossatura del movimento. L'attenzione nazionale che Randolph ottenne con la BSCP e gli strumenti di lotta che aveva forgiato in oltre un decennio di esperienza con il sindacato furono estremamente utili per il movimento politico degli anni '40. Anderson è d'accordo con l'idea che la Brotherhood costituì il quadro di lotta da cui nel 1941 sorse “un movimento economico di massa”, ovvero il MOWM.<sup>723</sup> Lo stesso Randolph aveva collegato la BSCP al MOWM, suggerendo che “l'uno era la derivazione dell'altra.”<sup>724</sup> Quando formulò l'idea di una protesta di massa, condivise i suoi pensieri con il collega della BSCP, Milton Webster.<sup>725</sup> In altre parole, la Marcia su Washington nacque dall'impegno per l'organizzazione sindacale dei porters, e i membri della BSCP furono il primo e principale pubblico, le loro reazioni il banco di prova per il movimento. Il collegamento tra i risultati del comitato del movimento e il sindacato è evidente anche quando Milton Webster, vicepresidente della Brotherhood, fu

---

<sup>721</sup> “In the early 1940, nonviolent goodwill direct action sounded to many like a foreign concept, and its roots in India certainly reinforced the perception that this wordy protest tactic might not translate well into the American experience.” Lucander, *Winning the War*, *op. cit.*

<sup>722</sup> “[...] the Negroes' primary problem now is to survive as an economic, political, social and racial equal. This involves power, economic, social and political power. The masses alone can supply that power. The masses have numbers [...]. Demonstrations of great masses of workers in strikes, on the picket line, is the chief strategy of the trade union movement. It has gotten results and will continue to get results. But the demonstration must be non-violent. [...] The Negro's most effective weapon is his purpose, cause, moral courage and non-violent mass demonstration.” Randolph, “Should Negroes March on Washington – If So, When?” *Chicago Defender* (July 3, 1943).

<sup>723</sup> Anderson, *Randolph*, *op. cit.*, 229. Il fatto che il MOWM derivasse dalla BSCP e che i confini tra le due organizzazioni fossero quasi sfocati, è confermato da uno scambio di lettere tra Randolph e Webster, in cui Webster condivideva le sue preoccupazioni sul fatto che il MOWM faceva “così tanto parte della Brotherhood”, che stava “diventando una seccatura.” Webster to Randolph (Oct. 4, 1942), APR Papers, reel 2.

<sup>724</sup> Randolph, Letter to James A. Hill (June 10, 1942), Box 26 March on Washington Movement: Cases of Discrimination, Papers of A. Philip Randolph, Library of Congress, Washington D.C. A differenza di altre organizzazioni, come il National Negro Congress, la March On Washington era un movimento composto principalmente da afroamericani. Per Anderson il MOWM dovette fare in modo che elementi comunisti – per lo più bianchi – fossero esclusi dai suoi ranghi.

<sup>725</sup> Andrew E. Kersten, *A. Philip Randolph*, *op. cit.*, 143-4.

nominato uno dei due membri afroamericani del Fair Employment Practice Committee, l'organo che avrebbe dovuto vigilare sulle pratiche di assunzione dei neri. La stampa scrisse che la partecipazione di porters e lavoratori aveva attribuito alle manifestazioni di massa al Madison Square Garden di New York e al Chicago Coliseum “un’atmosfera decisamente operaia.”<sup>726</sup> In *An American Dilemma* anche Gunnar Myrdal osservò che il MOWM aveva impiegato tattiche del lavoro organizzato: “Il movimento March-on-Washington – scrive – è una sorta di movimento di massa con il sostegno principale dei lavoratori negri [e] dimostra la strategia e le tattiche del sindacalismo.”<sup>727</sup>

I risultati della BSCP furono un successo del lavoro organizzato e allo stesso tempo segnarono alcuni passi nell’avanzamento dei diritti civili dei neri.<sup>728</sup> Il MOWM fu una diramazione della esperienza di Randolph nella sua “Fratellanza sindacale” e il fatto che fosse un leader del sindacalismo nero noto a livello nazionale fu utile per consolidare la sua leadership politica.<sup>729</sup> Garfinkel usa in modo intercambiabile il concetto di “sciopero” per definire la marcia quando scrive della capacità del Comitato del MOWM di “rispondere a una nuova mobilitazione per una marcia (ovvero, uno ‘sciopero’).”<sup>730</sup> Lerone Bennet affermò che Randolph “fuse le tattiche indigene del movimento operaio con l’ideologia di Gandhi.”<sup>731</sup> Lo sciopero (e le trattative che lo

---

<sup>726</sup> Lewis, “Plays and a Point of View,” *Interracial Review*, XV, (July 1942), 111.

<sup>727</sup> “The March-on-Washington movement is interesting for several reasons. It is, on the one hand, something of a mass movement with the main backing from Negro workers, but has at the same time the backing of the established Negro organizations. Though a mass movement, it is disciplined and has not used racial emotionalism as an appeal. It demonstrates the strategy and tactics of orderly trade unionism. For the Negro cause it is prepared to use pressure even against the President. But it knows just how far it can go with the support it has. Randolph, the leader of the movement, has so far (August 1942) steered its course with admirable force and restraint,” Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper & Row, 1962), 852.

<sup>728</sup> Come osserva Harris, “Randolph and his colleagues saw the BSCP as both a black-advancement group and a labor union. They spoke of the Brotherhood interchangeably as ‘the union’ and ‘the movement,’ and insisted that their efforts against both the Pullman Company and the racial policies of the American Federation of Labor were intended to improve conditions for all black workers. BSCP leaders kept before black people the importance of labor organizations – and solidarity in general – for advancement of Afro-Americans,” Harris, *Keeping the faith*, op. cit., p. 217.

<sup>729</sup> “Being a trade-union leader [would have been useful to any] political-protest aspirations of leadership Randolph may have had.” Garfinkel, *When Negroes March*, op. cit., 72.

<sup>730</sup> Garfinkel, *When Negroes March*, op. cit., 71.

<sup>731</sup> “Randolph, watching and weighing the mood of the people, fused the indigenous tactics of the labor movement and the ideology of Gandhi.” Bennet, *Confrontation*, op. cit., 186.

precedono) è una chiave per comprendere la logica del March on Washington Movement e il significato delle allusioni a Gandhi nel discorso di Randolph. Un altro caso di traduzione strategica dei metodi gandhiani è illustrato nel prossimo paragrafo, con l'esperienza dello sciopero generale in Nigeria e la Positive Action in Ghana.

#### 4.3. Strategie e traduzioni

Il 22 giugno 1945 in Nigeria ebbe luogo uno sciopero generale di dimensioni colossali. Ad esso aderirono 200,000 lavoratori e 17 sindacati, tra cui gli African Civil Servants, la Technical Workers Union e la Railway Workers Union (RWO), che rivendicavano un aumento degli stipendi a fronte dell'insostenibile rialzo dei prezzi causato dalla guerra. Michael Imodu, leader del sindacato dei ferrovieri, era alla guida della dimostrazione.

Lo sciopero culminò il 4 agosto con il riconoscimento degli aumenti, ma, nel frattempo, aveva catalizzato le rivendicazioni delle masse contro il governo coloniale. Azikiwe amplificò le richieste dei lavoratori e connetté gli eventi in Lagos con le proteste avvenute nelle province. Per questa ragione, l'8 luglio 1945 il governo coloniale della Nigeria mise al bando il *West African Pilot* e *The Comet*. Dal contesto dello sciopero generale Azikiwe costruì parte della sua popolarità. Nel febbraio del 1946 egli rivolse un'"umile petizione" a "Sir Gerard Whiteley, Funzionario del Governo della Nigeria," in cui rivendicava la libertà di stampa, negata alle sue testate giornalistiche perché considerato responsabile della manifestazione operaia. Come scrive: "il sottoscritto [...] è responsabile dello sciopero perché presidente di un gruppo giornalistico che ha reso i lavoratori nigeriani consapevoli dei loro diritti e che auspica la realizzazione della contrattazione collettiva."<sup>732</sup> Nel testo della petizione alluse alle minacce di morte che avrebbe ricevuto nei giorni dello sciopero. Egli osservò che il "complotto" avrebbe "annebbiato le questioni essenzialmente socio-economiche sollevate dallo sciopero generale"<sup>733</sup> Azikiwe si presentò come una delle figure chiave della contestazione. In realtà, lo sciopero generale assunse un ruolo di "cornice" a un

---

<sup>732</sup> "The undersigned [...] was responsible for the strike because he is the chairman of a newspaper group which has made the workers of Nigeria conscious of their rights and to yearn for the realization of collective bargaining", Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 375.

<sup>733</sup> "[it] fogs the essentially socio-economic issues raised by the general strike", *Ibid.*

evento-non evento – ossia il presunto attentato alla sua persona. Azikiwe collocò lo sciopero generale in un framework atlantico: citò la poesia di McKay, “If We Must Die”, inserì le proteste operaie in Nigeria nella “tradizione” abolizionista e situò l’oppressione degli scioperanti nella macro-narrazione dell’oppressione razziale. Come osserva Coates: “Azikiwe stabilisce la sua credibilità con il ricorso a un corpo di significati intertestuali tratti da opere di afroamericani e da altra letteratura; ciò gli ha permesso di stabilire una connessione con il pubblico di lettori dell’Atlantico Nero.”<sup>734</sup> Mediante una vera e propria strategia testuale, Azikiwe era riuscito a farsi riconoscere nel mondo quale leader anticoloniale.<sup>735</sup> Egli attirò la solidarietà di associazioni e gruppi politici di impostazione “panafricanista” o “afro-diasporica”, come la Pan-African Federation e la Brotherhood of African Peoples, e di figure politiche come George Padmore e Amy Jacques Garvey, e ottenne il supporto del National Committee for India’s Freedom, che “protestò contro la minaccia di allontanare Azikiwe dalla Nigeria.”<sup>736</sup>

I parallelismi tra il ruolo di Azikiwe nello sciopero nigeriano con la leadership di Gandhi e il suo movimento emergono nella “History of the General Strike.” In una lettera al *Pilot*, “uno studente africano” negli Stati Uniti avrebbe commentato: “Posso assicurarti, mio caro Zik, che nemmeno la crisi indiana ha generato un comunicato stampa così ben organizzato negli Stati Uniti.”<sup>737</sup> L’editore del *Daily Service*, Samuel L. Akintola, ritenne che Azikiwe avrebbe concepito la storia delle minacce di morte per trasformare la propria persona in un martire.<sup>738</sup> Egli avrebbe costruito in tal modo un

---

<sup>734</sup> “Azikiwe establishes his credibility in his fluent recourse to a body of intertextual meaning from African-American and other literatures; this enabled Azikiwe to connect with a Black Atlantic readership”, Oliver Coates, “His telegrams appear to be hysterical, but he is very astute: Azikiwe’s spectacular self and the 1945 General Strike in Nigeria” *Journal of African Cultural Studies*, 30, 3 (2018), 227-238, 234.

<sup>735</sup> Coates, “

<sup>736</sup> “[the Committee] strongly protest[ed against the] threatened banishment of Azikiwe from Nigeria”, National Committee for India’s Freedom (NCIF), 18th July 1945, CO 583/275/10, The National Archives, London.

<sup>737</sup> “I need not mention here that you have become an international figure [...]. Hundreds of organizations in the United States [...] sent cables of protest to both the Nigerian Government and the Colonial Office demanding in one song this: immediate democratic settlement of the strike, release of all labour leaders imprisoned or detained, reinstatement of both the Pilot and the Comet, and hands off Azikiwe [...] I can assure you, my dear Zik, that not even the Indian crisis created such a well-organized news release in the United States.” Azikiwe, “A History of the General Strike” *WAP* (December 3, 1945).

<sup>738</sup> Ibid.

palcoscenico politico per presentare il suo personaggio e attribuirgli una validità, una credibilità e un riconoscimento internazionali. Ciò nonostante, la conclusione del movimento zikista dimostrò che Azikiwe non era disposto a svolgere materialmente il ruolo di leader-martire sulla scia di Gandhi.

Lo zikismo raccolse l'esperienza dello sciopero e la popolare figura di Azikiwe nel suo repertorio politico. Esso prese forma in una congiuntura storica segnata dall'inazione del National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC) e dal malcontento suscitato dalla Richards Constitution, a cavallo tra lo sciopero generale del 1945, i movimenti in Ghana e l'indipendenza dell'India nel 1948. Nel corso di questo lasso di tempo lo zikismo estese le sue basi, contando affiliati tra insegnanti, sindacalisti, studenti, operai, e si dotò di simboli e formule politiche che lo contraddistinsero. In particolare, la presenza di sindacalisti tra le sue fila ne influenzò le strategie politiche.

Il movimento di Gandhi e successivamente l'indipendenza dell'India furono elementi da cui gli zikisti trassero ispirazione. Nel loro discorso politico possiamo rintracciare numerosi rinvii all'esperienza del leader indiano. I metodi di protesta utilizzati in India costituivano un'espressione di azione diretta che il movimento zikista ricercava. Oltre alla formula dello sciopero, che attinse dal movimento operaio, lo zikismo insistette più volte sulla necessità di adottare la "disobbedienza civile nonviolenta" e diffuse pamphlet politici che rievocavano la terminologia gandhiana.<sup>739</sup> In *What Nigeria Wants* lo zikista Kolawole Balogun incanalò il desiderio di applicare la disobbedienza civile nonviolenta, nella formula di "Positive Action". Così spiegata essa doveva includere campagne di boicottaggio, dimostrazioni di massa, picchettaggi, scioperi e

"l'accurata pianificazione e la costante esecuzione dei metodi nonviolenti di Gandhi accettati da Nehru, in lealtà alla leadership di Gandhi, e utilizzati a beneficio dello swaraj, che è stato proclamato e sostenuto dalla leadership dei membri del Congresso, che non si sono lasciati scoraggiare dalla polizia, dalla legge marziale e dai poteri di detenzione."<sup>740</sup>

---

<sup>739</sup> Kolawole Balogun, *What Nigeria Wants: A Close Study of Indian Struggles with Special Reference to Nigeria* (Yaba: Chuks, 1947), 1.

<sup>740</sup> "The thorough planning and steady execution of Gandhi's non-violence methods accepted by Nehru, in loyalty to Gandhi's leadership, and utilized, for the benefit of Indian Swaraj, which was proclaimed

L'idea di una "Positive Action", che secondo Redmond e Iweriebor è stata coniata dapprima nel discorso politico nigeriano e poi adottata da Nkrumah in Ghana, si contrappose alla linea politica moderata del NCNC.<sup>741</sup> La critica era diretta alla "mentalità della vecchia brigata di postulanti e sobri oratori di discorsi", coloro che "continuano ad abbaiare alle persone che percorrono la 'Strada dell'azione positiva"; "anche i cani che abbaiano devono mordere. E ora l'era dell'azione positiva è qui con noi."<sup>742</sup> Per i giovani radicali nigeriani era necessaria un'iniziativa diretta, anche se l'appello a un'azione militante non chiariva se essa implicasse una risposta armata o senza ricorrere alla violenza. Co-fondatore del movimento, il sindacalista Nduka Eze esprime questo imperativo nella formula di "azionismo," che avrebbe dovuto inverarsi secondo "le dottrine di Gandhi sulla disobbedienza civile nonviolenta."<sup>743</sup>

Nell'ottobre del 1948 il movimento zikista lanciò l'appello per una campagna di "Positive Action." In "A Call For Revolution" il presidente del movimento Agwuna parlò della necessità di ricorrere alla disobbedienza civile e al boicottaggio.<sup>744</sup> Nel novembre dello stesso anno lo zikista Habib Praji Abdallah invocò un'azione diretta. Nella sintassi dell'azionismo zikista i metodi gandhiani si tradussero in un programma di scioperi, sabotaggi e dimostrazioni di massa. Le proteste, che interessarono le città di Onitsha ed Enugu, incontrarono la repressione della polizia coloniale. Il 18 novembre 1949 la polizia aprì il fuoco contro minatori disarmati in sciopero nell'Iva Valley, provocando 21 morti. In reazione, il movimento zikista organizzò proteste e dimostrazioni nelle città nigeriane: il 20 novembre fu inaugurato un giorno di lutto nazionale a Onitsha ("A Day of National Mourning") con uno sciopero generale e il boicottaggio di tutte le attività economiche. La strategia di "boicottaggio", non

---

and sustained by the dynamic leadership of the Congress Members who were undaunted by the police, martial law and detention powers," Balogun, *What Nigeria Wants*, *op. cit.*, 7-8.

<sup>741</sup> "Dogs That Bark but Bite Not," *WAP* (Oct. 15, 1947); si veda Redmond, *Zikism*, *op. cit.*; Iweriebor, *Radical politics in Nigeria*, *op. cit.*

<sup>742</sup> "Who appear progressive only in the amount of wordy and abusive 'advice' they give to others"; "mentality of the old brigade of petitioners and 'sober' speech makers"; "continue to bark at people trekking the 'Positive Action Road'. Dogs which bark must also bite. And now the era of positive action is here with us." "Dogs That Bark but Bite Not," *op. cit.*

<sup>743</sup> "Gandhi's doctrines of non-violent civil disobedience", Redmond, *Zikism*, *op. cit.*, 8.

<sup>744</sup> Agwuna, "A Call for Revolution," *WAP* (Nov. 9, 1948).

dissimile dal movimento *swadeshi* di Gandhi, fu promossa dal nazionalista Mbonu Ojike.<sup>745</sup>

La carenza di finanziamenti, l'assenza di una reale leadership e la povertà di coordinazione portarono scarsi risultati alle iniziative del movimento zikista. Sebbene Azikiwe si fosse dissociato da esso, dopo il suo scioglimento riprese a pubblicare commenti in suo favore, riabilitando le strategie che gli zikisti avevano mutuato da Gandhi e dal sindacalismo. Un articolo di Eyo Ita, appartenente alla "vecchia guardia" di nazionalisti del NCNC, riconobbe che il *satyagraha* era "un'arma scientifica per l'auto-emancipazione", così come "il Marxismo ha dato all'umanità un nuovo metodo scientifico di organizzazione sociale". Secondo Ita, la Nigeria avrebbe dovuto imitare l'India, ma al contempo sarebbe stato necessario adattare il metodo di Gandhi al contesto locale coinvolgendo le masse: "dobbiamo nigerianizzare la nuova arma."<sup>746</sup>

Un editoriale affiancato all'intervento di Ita rifletteva sulla possibilità di applicare "l'arma del Satyagraha" in Nigeria: "Forse potrebbe essere la nostra via per la salvezza. Forse no. [...] È un'arma delle masse. [...] Perché non provarlo?"<sup>747</sup> L'arma, ovvero lo sciopero generale, si sarebbe dimostrata ancor più efficace nell'indirizzare la lotta anticoloniale in Ghana. La possibilità di ricorrere ai metodi gandhiani si era aperta in relazione al mutato contesto politico e alla concomitante campagna di Positive Action di Kwame Nkrumah. Questi aveva presentato la sua iniziativa sulle orme del movimento gandhiano e aveva affermato di utilizzare la "nonviolenza" secondo Gandhi, anche se nella prassi prese la forma di un ingente sciopero generale.<sup>748</sup> Nel discorso alla West End Arena Nkrumah spiegò la che "la fase

---

<sup>745</sup> Rientrato in Nigeria nel 1946 dopo un periodo di studi negli Stati Uniti, Ojike aveva assunto la carica di direttore del *Pilot*, di cui curava le rubriche settimanali: "Week-End Catechism" e "Something To Think About." Nel corso del suo soggiorno negli Stati Uniti, Ojike aveva elaborato un "nazionalismo culturale nigeriano" di cui si fece promotore una volta rientrato nella sua terra natale: in *My Africa* Ojike sottolineò l'importanza dei costumi, nomi, pratiche religiose e attività economiche tradizionali e, in aperto contrasto all'oppressione economica coloniale, lanciò campagne di boicottaggio nei suoi editoriali. Per questo si guadagnò l'appellativo di "Re del Boicottaggio". Vd. Mbonu Ojike, "Boycott: Aims and Strategy," *WAP* (June 3, 1947). Ojike, *My Africa* (New York: John Day Co, 1946); Gloria Chucku, "Mbonu Ojike: An African Nationalist and Pan-Africanist," *The Igbo Intellectual Tradition* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 89-118.

<sup>746</sup> "We must Nigerianise the new weapon", Eyo Ita, "Nigeria Must 'Go-Gandhi'" *WAP* (January 9, 1950).

<sup>747</sup> "Perhaps it may be our way to salvation. Perhaps not. [...] It is weapon of the masses. [...] Why not give it a trial?" "The Satyagraha Weapon," *WAP* (January 9, 1950).

<sup>748</sup> "Police Say Nkrumah Pleaded for 'Non-Violence'" *WAP* (Jan 30, 1950).

finale della Positive Action” doveva consistere in “scioperi nonviolenti a livello nazionale, boicottaggi e non-cooperazione [...]”<sup>749</sup> L’8 gennaio 1950 Nkrumah chiese al personale di ospedali, polizia e servizi pubblici di astenersi dal lavoro a partire dalla mezzanotte. Lo sciopero coinvolse il Trade Union Congress e i principali servizi di Accra, paralizzò la capitale e mise in ginocchio il governo coloniale, che reagì con una campagna di arresti. Asa Philip Randolph, il cui impegno internazionale come leader sindacale si era intensificato proprio in quegli stessi anni, evidenziò il ruolo del sindacalismo nelle lotte di liberazione. Egli osservò che: “il fatto che il Primo Ministro, Kwame Nkrumah, fosse un membro della National Maritime Union indica il ruolo che lo spirito del libero sindacalismo ha svolto nella rivoluzione della Costa d’Oro per la libertà e l’indipendenza nazionale.”<sup>750</sup> La traduzione del movimento di Gandhi in sciopero generale – nella sintassi e nella pratica di lotta del contesto coloniale dell’Africa Occidentale rivela ancora una volta l’importanza di una linea di azione che colpiva la struttura economica del potere imperiale.

L’analisi di Du Bois e l’esperienza della BSCP di Randolph avevano messo in luce la specificità dello sfruttamento dei lavoratori di colore. La lettura internazionale delle dinamiche conflittuali nelle colonie con questa lente interpretativa aveva permesso a leader afroamericani e africani di svelare le dinamiche di oppressione e sfruttamento che coinvolgevano il sistema capitalista e imperialista. Le strategie del

---

<sup>749</sup> “The adoption of all legitimate and constitutional means by which we could attack the forces of imperialism in the country. The weapons were legitimate political agitation, newspaper and educational campaigns and as a last resort, the constitutional application of strikes, boycotts and non-co-operation based on the principle of absolute non-violence as used by Gandhi in India. [...] As regards the final stage of Positive Action, namely Nation-wide Non-violent Sit-down-at-home Strikes, Boycotts and Non-co-operation they will constitute the last resort”, Nkrumah, *Ghana: an autobiography* (London 1957), 111-2.

<sup>750</sup> “The fact that the Prime Minister, Kwame Nkrumah, was a member of the National Maritime Union indicates the role which the spirit of free trade unionism played in the Gold Coast revolution for national freedom and independence” Randolph, [brief comments on Ghana], Letter to Harry W. Isidler, Executive Director, League for Industrial Democracy, April 9, 1957, APR, Reel 3. “the future of Africa is of utmost importance to the United States and to the peace and security of the world. My recent trip to Ghana as the AFL-CIO representative to the Independence Celebration more than confirmed this to my own satisfaction. I was particularly struck by the vital role which free trade unions are playing in the march towards freedom of African nations. [...] The growth of free institutions, especially free labor unions, in Africa is of immediate concern to the American labor movement, which has always realized that our won prosperity and freedom is interrelated with that of workers’ conditions everywhere” Randolph [draft letter to labor, ACOA], undated, APR Reel 3.

movimento anticoloniale indiano e, in particolare, l'arma del boicottaggio economico e dello sciopero – che Gandhi aveva presentato alle masse indiane con la formula semi-religiosa di *hartal* – attirarono l'attenzione di intellettuali, attivisti e sindacalisti afroamericani e africani perché si trattava di strategie di pressione della classe operaia trasposte nel contesto coloniale. L'operato di Gandhi era lontano dall'appoggiare la classe operaia indiana e, come ha dimostrato Chhabria, l'*hartal* fu piuttosto un'appropriazione e un adattamento dello sciopero. Ciò portò in secondo piano le rivendicazioni dei lavoratori indiani in virtù della campagna nazionalista. Nel discorso politico nero il traslato dell'*hartal* in sciopero generale permetteva di ripensare le dinamiche di oppressione e sfruttamento, così come di estendere la linea di lotta dalle metropoli alle colonie. Se da un lato Gandhi guardava ai movimenti operai e si appropriava delle strategie usate dal lavoro organizzato contro lo sfruttamento capitalistico per applicarle al suo programma nazionalista, nella stampa “black” le proteste di Gandhi erano definite “scioperi.” Nello scarto semantico tra sciopero e *hartal* il soggetto non è più la classe operaia, ma il popolo indiano, mentre, nel passaggio tra *hartal* e, nuovamente, sciopero generale, nel discorso politico nero il soggetto non è più (solamente) formato dalla lotta contro il capitalismo, ma prende coscienza della centralità del razzismo nel processo di valorizzazione del capitale. Ciò emerge dal discorso di Du Bois, che definisce con il termine “sciopero” il movimento di protesta di Montgomery, ma anche dagli eventi in Nigeria e in Ghana, dove lo sciopero generale si evolve in vere e proprie lotte anticoloniali.

Il significato simbolico dell'*hartal*, che aveva scosso le basi economiche dell'Impero britannico, rafforzava il discorso politico nero che voleva estirpare le radici materiali della supremazia bianca. La traduzione di *hartal* in sciopero generale non è del tutto errata, poiché effettivamente Gandhi guardò alle strategie del lavoro organizzato. Si tratta tuttavia di una “cattiva traduzione” che, come Edwards ha messo in luce, caratterizza la cultura dell'Atlantico Nero. Questa torsione semantica riconosce le dinamiche capitalistiche nel contesto semi-coloniale e coloniale, e coglie il ruolo strutturale dell'operaio/lavoratore razzializzato/ colonizzato. L'accumulazione del capitale si nutre di un meccanismo sistemico razzista di espropriazione – laddove pratiche istituzionalizzate producono una soggettività politica che differenzia i lavoratori “liberi” come cittadini, da lavoratori razzializzati, dunque non liberi.<sup>751</sup>

---

<sup>751</sup> Nancy Fraser, “Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson,” *Critical Historical Studies*, 3, 1 (Spring 2016): 163-78.

L'apparato di Jim Crow diventa un dispositivo mediante il quale escludere il lavoratore nero dal lavoro organizzato. Pertanto, la riscrittura dello sciopero generale mette in luce che razza e classe non sono separati, l'uno accidente, l'altro soggetto, ma è dall'intersezione di entrambi che si costituisce il soggetto della lotta. Dal posizionamento subalterno di tale nuovo soggetto è perciò possibile intravedere nel razzismo un punto centrale nel processo di valorizzazione del capitale. In questo schema di lotta lo sciopero si configura come strumento che permette di trascendere una componente prettamente nazionalista nel processo di liberazione coloniale. La nuova soggettività militante richiede di stabilire alleanze con il lavoro di colore in tutto il mondo. Di tali e altro genere di alleanze si discuterà nel prossimo capitolo.

## CAPITOLO V

### Solidarietà

Il concetto di solidarietà affonda le radici storiche negli anni '40 del XIX secolo nell'ambito del nuovo socialismo repubblicano francese.<sup>752</sup> In questo contesto la *solidarité* – che, come spiegava Louis Blanc, può essere tradotta con l'espressione di “responsabilità reciproca”<sup>753</sup> – funge da sinonimo di “fratellanza.” Da queste origini il concetto si muove seguendo linee di frattura diverse: identità collettiva e solidarietà sono state le principali risposte contro l'oppressione razziale.<sup>754</sup> Solidarietà di classe e solidarietà di razza hanno mostrato le idiosincrasie di una solidarietà interrazziale che dovrebbe nascere dall'interconnessione delle categorie distinte, ma collegate, di razza e classe appunto.<sup>755</sup> Le storie dei movimenti per la giustizia razziale e per la liberazione dall'oppressione e dallo sfruttamento svelano l'intersezione di queste categorie o, per converso, evidenziano un discorso che privilegia la costruzione di solidarietà su di una base identitaria, che rende quindi difficile immaginare percorsi collettivi.<sup>756</sup> I contorni semantici del concetto sono sfumati: esso è usato per toccare una questione morale, per definire l'orgoglio razziale, per significare esperienze e consapevolezza comuni e condivise, o forme più o meno concrete di resistenza collettiva. D'altra parte, declinato nei termini di fratellanza, ovvero sorellanza, il concetto di solidarietà rischia di non essere in grado di cogliere la specificità di diverse condizioni di oppressione. Anche per questo, criticando il movimento femminista e un concetto di “sisterhood” declinato a partire dall'idea di un'unità di tutte le donne nell'oppressione, bell hooks

---

<sup>752</sup> Marcel David, *Le Printemps de la Fraternité: genèse et vicissitudes 1830-1851* (Paris: Aubier, 1992).

<sup>753</sup> Louis Blanc, *1848. Historical revelations* (New York, H. Fertig, 1971).

<sup>754</sup> Mabogo P. More, “The Politics of Inclusion and Exclusion” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 56, 120, (September 2009), 20-43.

<sup>755</sup> Sulla questione, si veda David D. Roediger, *Race, Class, and Marxism* (London: Verso, 2019).

<sup>756</sup> Tommie Shelby, “Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?” *Ethics*, 112, 2 (January 2002): 231–266.

ha anteposto il concetto di solidarietà come pratica attiva di schieramento, anziché come condizione data da una comune identità.<sup>757</sup> Questi limiti sono stati osservati anche dal femminismo postcoloniale, che ha evidenziato la necessità di svincolare le politiche di solidarietà da quelle dell'identità, nella prospettiva di articolare prese di posizioni capaci di contestare simultaneamente il dominio e lo sfruttamento.<sup>758</sup> La linea di oppressione sulla base del sesso e l'intersezione delle categorie di classe, razza e sesso sono state oscurate da movimenti politici incapaci di liberarsi da una struttura interna patriarcale.<sup>759</sup>

Una teoria della solidarietà politica che nasce da contesti di ingiustizia e di oppressione è stata tracciata da Sally J. Scholz. La solidarietà richiede obbligazioni morali, come il mutualismo, l'impegno per un obiettivo comune e la relazione che distingue i membri di un gruppo solidale da coloro che non ne fanno parte.<sup>760</sup> La distinzione può configurarsi nella dicotomia tra gruppo dominante/ gruppo oppresso, ma ciò non risolve il problema dell'esistenza di discontinuità e alleanze, negoziazioni e "tradimenti" tra gruppi divisi in solidarietà politiche contrapposte. Inoltre, il gruppo oppresso non necessariamente si identifica in una solidarietà politica.<sup>761</sup> Occorre anche distinguere tra resistenza e solidarietà: la prima non necessariamente implica la seconda. La resistenza può assumere la forma di autodifesa o di difesa dell'altro al di fuori dell'espressione di relazioni e obbligazioni morali che interessano una solidarietà politica. Il fatto che l'azione rivoluzionaria risulti dalla presa di coscienza di classe del proletariato non spiega perché e come la resistenza al capitalismo inizi, e in che modo l'obiettivo comune dovrebbe definire una "coalizione."<sup>762</sup> Come osserva Chandra

---

<sup>757</sup> bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

<sup>758</sup> A tal proposito si veda Paola Rudan, "Gayatri Spivak e il femminismo come critica globale," in *Marx nei margini*, *op. cit.*, 153-181 e Rudan, *Donna*, *op. cit.*, in particolare il cap. 3, "Una parte globale": 276-378.

<sup>759</sup> Sull'intersezione delle tre categorie, si veda in particolare Angela Davis, *Women, Race and Class* (London: Women's, 1999).

<sup>760</sup> Sally J. Scholz, *Political Solidarity* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008).

<sup>761</sup> Si pensi alla pratica del "passing" o al "tradimento di razza". Vd. Alison Bailey, "Locating Traitorous Identities: Toward a View of Privilege-Cognizant White Character," in *Decentering the Center*, ed. Uma Narayan-Sandra Harding (Bloomington: Indiana University Press, 2000): 283-98.

<sup>762</sup> Larry May, *The Socially Responsive Self: Social Theory and Professional Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 30; María Lugones, *Pilgrimages/ Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003), 54. Sul termine di "coalizione" (coalition) si veda Patricia Hill Collins, "Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection," in *Oppression, Privilege and Resistance: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism*, ed. Lisa Heldke, Margaret O'Connor (New York: McGraw-Hill, 2004): 529-43; 540.

Talpade Mohanty, la solidarietà scaturisce dalla scelta “di lavorare e combattere insieme.”<sup>763</sup>

D'altra parte, le contraddizioni, le idiosincrasie e i silenzi tra diverse forme di solidarietà dimostrano che non è possibile una semplice giustapposizione di cause simili. Scholz ammonisce da riduzioni semplicistiche che pensano le solidarietà politiche come forme di presa di coscienza di obiettivi e azioni comuni. I molteplici volti con cui si configura l'oppressione rendono difficile combatterla come fenomeno unico.<sup>764</sup> L'*intersectionality* di Kimberlé Crenshaw ha cercato di risolvere questo problema anche se tale categoria sarebbe limitante nella misura in cui soltanto chi è oppresso in modo simile può affrontare l'oppressione in modo efficace, mentre la solidarietà politica dovrebbe tessere strategie di liberazione che superino tali limiti.<sup>765</sup> Da qui deriverebbe ciò che Scholz definisce il “paradosso della partecipazione del privilegiato”: privilegio e oppressione sono categorie dai contorni sfumati, che complicano a loro volta la linea di conflitto su cui stabilire fronti comuni e solidarietà. Per quanto chi gode del privilegio non possa abdicare totalmente alla propria condizione, per Scholz è possibile adottare lo sguardo dell'oppresso.<sup>766</sup>

Guardando all'Atlantico Nero, più forme e più concettualizzazioni di “solidarietà” sono in gioco, tanto da farne un imperativo o un descrittore morale. Nel disorientante saggio “La conservazione delle razze” di W.E.B. Du Bois troviamo il concetto di “solidarietà razziale” che definisce un obbligo morale nei confronti della propria razza.<sup>767</sup> Secondo l'autore, la “solidarietà di razza” era fondamentale per

---

<sup>763</sup> “Rather than assuming an enforced commonality of oppression, the practice of solidarity foregrounds communities of people who have chosen to work and fight together,” Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003), 7.

<sup>764</sup> Si pensi al movimento femminista statunitense del XIX secolo nato dall'abolizionismo e che si concentra sui diritti delle donne bianche o al socialismo del XVIII secolo che esclude le donne. Vd. Scholz, *Political Solidarity*, *op. cit.*, 111-149; María Lugones, “Playfulness, ‘World’-Traveling, and Loving Perception,” *Hypatia*, 2, 2 (1987): 3-19.

<sup>765</sup> Kimberlé Crenshaw, “Intersectionality and Identity Politics,” in *Reconstructing Political Theory*, ed. Mary Lyndon Shanley, Uma Narayan (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997): 178-93; Scholz, *Political Solidarity*, *op. cit.*, 140.

<sup>766</sup> Sul paradosso della partecipazione del privilegiato si veda il capitolo 5 di Scholz, *Political Solidarity*, *op. cit.*, 151-188.

<sup>767</sup> “[...] It is our duty to conserve our physical powers, our intellectual endowments, our spiritual ideals; as a race we must strive by race organization, by race solidarity, by race unity to the realization of that broader humanity which freely recognizes differences in men, but sternly deprecates inequality in their opportunities of development”. Du Bois, “The Conservation of Races” [1897] per una traduzione

l'avanzamento economico dei neri.<sup>768</sup> Alain Locke aveva ricondotto il concetto di solidarietà all'artista che può portare non a una "sameness" unitaria e omogenea, ma a un'"unità nella diversità". L'artista e l'intellettuale nero può portare alterità distanti tra loro in relazioni di solidarietà e unire mondi in solidarietà che non sono estrinseche giustapposizioni di discorsi di resistenza a forme di oppressione simili.<sup>769</sup> Le solidarietà globali sono possibili non come espressione universale e totalizzante, ma come sforzi collettivi e unità di intenti tra gruppi e popoli diversi, impegnati per generare un cambiamento sociale.<sup>770</sup> Questo capitolo mostra che l'incontro tra le due diaspore, africana e indiana, al di là di lealismi con la *white supremacy* più o meno strategici, ha favorito la costruzione di immaginari politici collettivi e di lotta comune. Intellettuali e politici afroamericani, come W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey e Philip Randolph, espressero il loro sostegno per la libertà dell'India dall'oppressione imperiale. Le formule di solidarietà scaturite da questo dialogo non sempre sono seguite da azioni concrete, ma hanno prodotto discorsi contro-egemonici: l'Impero britannico era equiparato alla supremazia bianca che opprimeva il popolo afroamericano con Jim Crow. Nella fattispecie, il riconoscimento di una linea globale del conflitto ha permesso di articolare discorsi di solidarietà tra soggettività diverse e geograficamente lontane, ma nella cartografia del colore strategicamente vicine, tanto da superare gli stretti confini di particolarismi e afflitti nazionalistici.

---

italiana, si veda Mezzadra, *Sulla linea del colore*, *op. cit.*, 123. Come osserva Mezzadra, in questo saggio Du Bois può disorientare il lettore poiché, influenzato dai dibattiti dell'epoca, asserisce la "realtà e oggettività dell'esistenza delle razze", 33.

<sup>768</sup> "It is the race conscious black man cooperating together in his own institutions and movements who will eventually emancipate the colored race, and the great step ahead today is for the American Negro to accomplish his economic emancipation through voluntary determined effort" Du Bois, "Editorial," *The Crisis* (Jan. 1934), 30.

<sup>769</sup> Alain Locke, "Internationalism: Friend or Foe of Art?" *The World Tomorrow* (March 1925).

<sup>770</sup> Carol Gould, "Transnational Solidarities," *Journal of Social Philosophy*, 38, 1 (2007): 148-64. Si rimanda, ad esempio, alla Conferenza Tricontinentale, raccontata da Anne Garland Mahler, *From the Tricontinental to the Global South. Race, Radicalism, and Transnational Solidarity* (Durham: Duke University Press, 2018) e all'esperienza del Congresso degli Artisti e degli Scrittori Neri, riportato nel numero speciale di *Présence africaine*, "Le Premier Congrès Internationale des écrivains noirs: Paris, Sorbonne" (12-22 septembre 1956): compte-rendu complet, *Présence africaine* 8-10 (numéro special 1956).

### 5.1. *Lealismo*

Durante la Prima guerra mondiale, dai due lati opposti dell'Atlantico, Du Bois e Gandhi, ignari l'uno dell'altro, suggerirono linee politiche simili in appoggio allo sforzo bellico delle "democrazie bianche." Con l'articolo "Close Ranks," fortemente criticato dai suoi contemporanei, Du Bois esortò i soldati neri a mettere da parte ogni risentimento del conflitto razziale e a "serrare i ranghi" con i bianchi in difesa della democrazia.<sup>771</sup> Il leader indiano si proclamò soggetto imperiale alla pari degli inglesi. Per distinguersi dai nativi africani, sancì il suo lealismo combattendo dalla parte della corona britannica durante le guerre contro gli zulu in Natal e durante la Grande guerra raccolse un gruppo di volontari indiani in ausilio alle truppe inglesi.<sup>772</sup> Pur partendo da presupposti differenti, entrambi i casi furono delle scelte strategiche che avrebbero dovuto porre gli afroamericani e gli indiani alla pari dei cittadini bianchi nella democrazia statunitense e nell'Impero britannico.<sup>773</sup>

In tale congiuntura storica, secondo Richard Drayton era difficile concepire una soluzione politica diversa, per cui sarebbe limitante definire tale approccio puramente "lealista."<sup>774</sup> D'altro canto, l'esperienza di Gandhi in Sudafrica era lontana dall'immaginare una qualsiasi forma di solidarietà tra indiani e nativi e rende difficile pensare che le sue rivendicazioni e il suo movimento politico avrebbero attratto l'ammirazione della stampa afroamericana. Il fronte composto da nativi e indiani era fratturato da linee del colore "interne." Pur condividendo lo stesso oppressore, la lotta di Gandhi e dei migranti indiani in Sudafrica si realizzava in modo autonomo rispetto alle rivendicazioni dei nativi sudafricani. Gandhi seguì una linea separatista e usò parole

---

<sup>771</sup> Du Bois, "Close Ranks," *The Crisis*, 16, 3 (July 1918), 111.

<sup>772</sup> Gandhi, infatti, afferma: "I did all this in the belief that acts such as mine must gain for my country an equal status in the empire." Mohandas Karamchand Gandhi, "To Every Englishman in India," *Young India* (Oct., 27, 19020), in *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 14 (New Delhi: Publ. Div., Min. of Information and Broadcasting, Gov. of India, 1994), 385. D'ora in Avanti CWMG.

<sup>773</sup> Le politiche lealiste di Du Bois, Blaise Diagne e Gandhi appoggiarono le campagne di reclutamento. Si veda l'editoriale controverso di Du Bois, "Close Ranks," *The Crisis* (July 1918), 111. Si veda inoltre S. Mezzadra (ed.) *Sulla linea del colore. Razzia e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo* (Il Mulino, Bologna 2010), in particolare, pp. 54-55. Sul lealismo di Gandhi, si rimanda a Desai e Vahed, *The South African Gandhi. op. cit.* Su Blaise Diagne, si veda Marc Michel, *Les Africains et la Grande Guerre: l'appel à l'Afrique (1914-1918)*, (Karthala, Paris 2003) e Amady Aly Dieng, *Blaise Diagne, député noir de l'Afrique* (Chaka, Paris 1990).

<sup>774</sup> Richard Drayton in "Commonwealth History from Below?," *op. cit.*

discriminatorie, paternaliste e razziste per riferirsi ai nativi sudafricani, che chiamava “rozzi Kaffir” e “semplici negri.” Egli protestò contro le politiche sudafricane che imponevano alla comunità indiana di risiedere in quartieri destinati ad africani e lottò perché gli indiani ottenessero il riconoscimento di file separate negli uffici pubblici e non miste con i nativi.<sup>775</sup> Come ha sottolineato Marika Sherwood, non si tratta solo di ciò che Gandhi ha scritto sugli africani, ma anche di ciò che non ha scritto.<sup>776</sup> Nello stesso scenario in cui egli avviava il suo percorso politico, si sono svolte le vite e le esperienze di illustri intellettuali afrodiasporici e africani. Henry Sylvester Williams – il “padre” del moderno panafricanismo – divenne il secondo avvocato di colore in Sudafrica dopo Gandhi. Secondo Tembeka Ngcukaitobi, egli doveva essere a conoscenza dell’ammissione di Gandhi come avvocato della Corte Suprema del Natal quando fece domanda per la Corte di Città del Capo. La partnership legale di Alfred Mangena e Pixley Seme, avvocati impegnati contro la discriminazione razziale e futuri membri dell’African National Congress, si trovava a Johannesburg proprio di fronte allo studio di Gandhi in Rissik Street. John L. Dube, fondatore dell’African National Native Congress, aveva partecipato ai congressi panafricani di Du Bois. Nel 1901, ispiratosi a Booker T. Washington, Dube fondò l’Ohlange Institute a Inanda vicino a Durban. Solo due anni dopo, Gandhi stabilì la fattoria di Phoenix nelle vicinanze, ma tra i suoi scritti ci sono solo alcune sporadiche annotazioni sul conto di Dube.<sup>777</sup> Sol

---

<sup>775</sup> Si veda il discorso di Gandhi “Speech at Public Meeting in Bombay” (September 26, 1896), occasione in cui egli asserì che i bianchi in Natal “degrade us to the level of the raw Kaffir whose occupation is hunting, and whose sole ambition is to collect a certain number of cattle to buy a wife with and then, pass his life in indolence and nakedness,” in *Collected Works of Mahatma Gandhi* [CWMG] Vol. 1 (New Delhi: Publication Division Government of India, 1999), 410.

<sup>776</sup> Nelle parole di Sherwood: “Gandhi’s attitude towards Africans is further demonstrated in his *Autobiography*: about half of the 454 pages of his deal with South Africa, but Africans are only mentioned three times.” Marika Sherwood, *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora* (New York: Routledge, 2011), 139; Mohandas K. Gandhi, *Autobiography. The Story of My Experiments with Truth* (London: Penguin, 1982). Anche Isabel Hofmeyr e Joseph Lelyveld confermano che Gandhi raramente menzionò nomi di sudafricani nei suoi scritti, si veda Isabel Hofmeyr, *Gandhi’s Printing Press. Experiments in Slow Reading* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), e Joseph Lelyveld, *Great Soul: Mahatma Gandhi and His Struggle with India* (New York: Alfred A. Knopf, 2011).

<sup>777</sup> In *Indian Opinion* (September 2, 1905), Gandhi scrisse che Dube era “an African whom one should know.” Anni dopo, nel 1912, Gandhi pubblicò un estratto di un discorso di Dube in *Indian Opinion* (February 10, 1912). Negli scritti di Gandhi possiamo trovare alcuni riferimenti a Booker T. Washington, il Presidente afroamericano del Tuskegee College, Alabama. Si rinvia al lungo articolo “From Slave to College President,” *Indian Opinion* (September 10, 1903), in CWMG, Vol. 3, 237–40; Tembeka Ngcukaitobi, *The Land Is Ours. South Africa’s First Black Lawyers and the Birth of Constitutionalism* (Cape Town: Penguin Books, 2018), 70.

T. Plaatje fu un altro importante leader sudafricano contemporaneo di Gandhi. Egli aveva viaggiato attraverso l'Atlantico incontrando il sostegno di leader panafricanisti come Garvey e Du Bois. Tuttavia, Plaatje e Gandhi non riconobbero esplicitamente la reciproca presenza nel panorama politico sudafricano, né lasciarono nei loro scritti alcun rinvio al movimento politico dell'uno o dell'altro.<sup>778</sup>

Secondo Isabel Hofmeyr, il lealismo, la politica separatista e il discorso razzista di Gandhi dovrebbero essere messi in relazione con il quadro storico specifico della “costruzione razziale imperiale” secondo cui le idee sulla razza sarebbero un prodotto europeo e, allo stesso tempo, costruite da soggettività politiche e gruppi intellettuali provenienti da tutto l'Impero.<sup>779</sup> In ogni caso, la condotta di Gandhi fu strumentale all'Impero britannico, perché, come osservano Ashwin Desai e Goolam Vahed, “[era] una persona che poteva aiutare a mantenere i nativi al loro posto e assicurare la loro dominazione.”<sup>780</sup> I due autori sostengono che la strategia separatista di Gandhi era vicina al segregazionismo che avrebbe costituito l'architettura e le basi dell'emergente stato sudafricano.<sup>781</sup> Gandhi credeva nella rettitudine di una politica separata per indiani e africani diversi anni dopo l'esperienza in Sudafrica, anche se la sua posizione in materia si rivelò piuttosto ambigua. Nel 1929 condannò l'emergere di un movimento politico indiano in Sudafrica isolato dalle rivendicazioni politiche dei nativi: “sarebbe una tragedia – dichiarò – se un movimento di tal genere guadagnasse terreno tra i coloni indiani in Sudafrica [...]. Gli indiani hanno troppo in comune con gli africani per pensare di isolarsi. Essi non possono esistere in Sudafrica senza il sostegno e l'amicizia degli africani.”<sup>782</sup> Quando, nel 1936, la delegazione afroamericana di Howard Thurman si recò in India e incontrò Gandhi a Bardoli, questi riasserì la bontà di una politica separatista.<sup>783</sup> Nel 1939, in un'intervista con il Reverendo S.S. Teme dell'African National Congress, alla domanda sulla possibilità di un “fronte unito

---

<sup>778</sup> Desai-Vahed, *The South African Gandhi*, op. cit., 303. Si veda anche Brian M. Du Toit, “The Mahatma Gandhi and South Africa,” *The Journal of Modern African Studies*, 34, 4 (1996): 643-660.

<sup>779</sup> Isabel Hofmeyr, *Gandhi's Printing Press*, op. cit., 11.

<sup>780</sup> Desai-Vahed, *The South African Gandhi*, op. cit., 295.

<sup>781</sup> Ibid., 303-4.

<sup>782</sup> Gandhi, “Africans and Indians,” *Young India* (Apr. 5, 1929), in MGCW, Vol. 41, 365.

<sup>783</sup> Vd. M. Desai, “With Our Negro Guests,” *Harjian*, 4 (March 14, 1936), in Walter Fluker, ed. *The Papers of Howard Washington Thurman*, op. cit., 332-7. È significativo qui ricordare che la prima domanda di Howard Thurman a Gandhi riguardava la questione dell'esclusione da parte di Gandhi dei nativi africani dalla sua lotta in Sudafrica, si veda Walter Fluker, *The Papers of Howard Washington Thurman*, Vol. 1. *My People Need Me, June 1918-March 1936* (Columbia: University of South Carolina Press, 2009.)

Indo-africano in Sudafrica,” Gandhi affermò che “sarebbe un errore” e suggerì azioni separate, anche se gli Indiani “non dovrebbero porsi in opposizione alle vostre aspirazioni legittime o screditarvi come ‘selvaggi’, contrapponendosi come ‘acculturati’ per ottenere concessioni a loro favore e a vostro scapito.”<sup>784</sup>

Al di là delle idee di Gandhi, nei decenni successivi all’esperienza sudafricana la sua figura acquisì un significativo valore simbolico per i popoli oppressi delle colonie e delle metropoli. Nei primi anni ’20 sia in India che negli Stati Uniti si era verificata una recrudescenza della violenza razziale. Mentre i soldati afroamericani ritornavano in patria per affrontare i linciaggi e la discriminazione, in India entrava in vigore il cosiddetto “Rowlatt Act,” che estendeva il regime di sospensione delle libertà civili adottato durante la guerra per combattere il terrorismo. Nello stesso anno si verificarono il massacro di Amritsar e le rivolte razziali che infiammarono la Red Summer.<sup>785</sup> Autori africani e della diaspora individuarono linee di lotta condivise con il movimento anticoloniale indiano. Il primo dopoguerra aveva infuso un nuovo senso di appartenenza a una condizione comune tra le diverse diaspore e ciò rese possibile un processo di soggettivazione politica che avrebbe trovato espressione nel movimento panafricano e nel nuovo radicalismo nero.<sup>786</sup> Gli eventi stimolarono idee e dialoghi e ispirarono solidarietà transnazionali lungo una linea di lotta comune.<sup>787</sup>

La connessione tra guerra e conflitto razziale globale, guerra e colonialismo emerge dall’analisi globale di Du Bois. Egli assunse come strutturali le dinamiche che univano la condizione degli afroamericani a quella dei popoli nelle colonie. Già durante gli anni spesi tra Fisk, Harvard e Berlino, iniziò a vedere “il problema della razza in America, il problema dei popoli dell’Africa e dell’Asia e lo sviluppo politico dell’Europa come una cosa sola.”<sup>788</sup> I conflitti moderni derivavano dalle mire

---

<sup>784</sup> “Interview to S.S. Teme,” *Harjijan* (Jan. 1, 1939), in CWMG, Vol. 41, 387.

<sup>785</sup> Barbara Foley, *Spectres of 1919. Class and Nation in the Making of the New Negro* (Chicago: University of Illinois Press, 2008). Per una panoramica sulla recrudescenza delle politiche del Raj britannico, si veda il capitolo 14 di Torri, *Storia dell’India, op. cit.*, 515-516.

<sup>786</sup> Quando Du Bois scrisse l’editoriale “Returning Soldiers” dava voce a questo nuovo spirito rivoluzionario. Si veda Gates Jr., “The Trope of a New Negro,” *op. cit.*; Bogues, *Black Heretics and Black Prophets, op. cit.*; Edwards, *The Practice of Diaspora, op. cit.*; Gates- Jarret (ed.) *The New Negro, op. cit.*, e Foley, *Spectres of 1919. op. cit.*

<sup>787</sup> Gerald Horne, *The End of Empires. African Americans and India* (Philadelphia: Temple University Press, 2008), 73.

<sup>788</sup> Du Bois, *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (Schocken Books: New York, 1968), 67.

imperialiste, alla ricerca di terre e schiavi.<sup>789</sup> Tale era “la principale e praticamente l’unica causa della guerra tra i cosiddetti popoli civilizzati.”<sup>790</sup> Egli illustrò chiaramente le connessioni teoretiche tra le questioni della pace e dei diritti civili in una visione mondiale e chiese a gran voce l’estensione dei valori democratici ai “popoli gialli, marroni e neri.”<sup>791</sup> Anni dopo, in *Dusk of Dawn* ricordò il periodo in cui le violenze dei linciaggi raggiunsero l’acme – quegli stessi anni in cui egli, dalla “torre d’avorio della razza,” intravvide gradualmente che “la spartizione, la dominazione e lo sfruttamento dell’Africa” erano “parte del [...] problema [dei neri]” negli Stati Uniti. A ridosso dei trattati di pace Du Bois indicò l’India come un caso paradigmatico del fallimento dei principi di Wilson e lamentò l’assenza di voce dell’India e dell’Africa nelle trattative.<sup>792</sup> Tra il 1919 e il 1920 riportò notizie del massacro di Amritsar, evidenziò la comune condizione di oppressione che avvicinava l’Egitto, all’India e all’Irlanda, sottolineò il fatto che sia i soldati afroamericani, sia il “popolo dell’India,” avessero “giocato un ruolo importante” durante la Grande guerra.<sup>793</sup> Lo sguardo dello studioso allargava la sua prospettiva, che assunse contorni globali: “Vidi in Asia e nelle Indie Occidentali i risultati della discriminazione razziale, mentre proprio qui in America giungevano le selvagge incursioni degli esasperati soldati Negri a Brownsville e le rivolte politiche ed economiche ad Atlanta.”<sup>794</sup> Il movimento di Gandhi ricevette espressioni di sostegno

---

<sup>789</sup> Nell’editoriale “Peace,” per un numero di *Crisis* del 1913 Du Bois anticipava l’analisi delle cause delle guerre che due anni dopo avrebbe sviluppato nel magistrale “The African Roots of the War.” Id., “Editorial. Peace,” *The Crisis*, 6, No. 1 (1913), 26.

<sup>790</sup> Ibid.

<sup>791</sup> Du Bois, “The African Roots of the War,” *Atlantic Monthly*, 115 (May 1915): 707-14. Si veda anche Jennifer D. Keene, “W.E.B. Du Bois and the Wounded World: Seeking Meaning in the First World War for African Americans,” *Peace&Change*, 26, 2 (April 2001): 135-152.

<sup>792</sup> Du Bois, “The League of Nations,” *The Crisis* 19 (November 1919), 336-337.

<sup>793</sup> Du Bois, “The Looking Glass. Amritsar,” *The Crisis*, 20 (August 1920), 187-8. In “The Looking Glass. South Africa,” scrive: “[The white races] could not forget that the people of India, in the early days of the war, and the black men of America, in the later stages, played so important a part.” *The Crisis* (April, 1920), 331.

<sup>794</sup> Nel capitolo “Science and Empire,” Du Bois scrive: “I tried to isolate myself in the ivory tower of race. I wanted to explain the difficulties of race and the ways in which these difficulties caused political and economic troubles. [...] Lynching [...] was still a continuing horror in the United States at the time of my entrance upon a teaching career. It reached a climax in 1892, when 235 persons were publicly murdered, and in the sixteen years of my teaching nearly two thousand persons were publicly killed by mobs, and not a single one of the murderers punished. The partition, domination and exploitation of Africa gradually centered my thought as part of my problem of race. I saw in Asia and the West Indies the results of race discrimination while right here in America came the wild foray of the exasperated

e di solidarietà che miravano a sovvertire la geografia coloniale e a ridisegnare cartografie libere dal razzismo.<sup>795</sup>

## 5.2. Alleanze e parallelismi

Tra gli attori della diaspora africana solidali alla causa dell'India, Marcus Garvey condivideva con Gandhi lo stesso oppressore. Garvey, che dalle Indie Occidentali inglesi si era stabilito a New York, era un rappresentante delle soggettività diasporiche dell'Atlantico Nero che riconoscevano nell'Impero britannico da cui provenivano e nella democrazia statunitense in cui si insediarono il continuum della supremazia bianca. Nei primi anni '20 il Mosé nero animava il vivace dibattito politico di Harlem unificando le lotte per la libertà di Irlanda, Egitto e India alle lotte per la libertà dei neri.<sup>796</sup> Il *trait-d'union* che includeva anche gli irlandesi nel fronte comune contro gli Imperi non era il colore, ma la condizione di oppressione e le cause nazionali. Nei discorsi pubblici e nel *Negro World* Garvey unificò le esperienze di lotta contro il colonialismo e ispirò il suo pubblico con il nazionalismo egiziano e indiano.<sup>797</sup> Egli costruì ponti tra la propria visione politica e il movimento gandhiano, parlò ai suoi sostenitori di Zagloul Pesha in Egitto e di Gandhi in India, i cui popoli ambivano a “diventare padroni dei loro destini,” e li incitò a emulare l'India: “Organizzatevi – scrisse – come si stanno organizzando gli indù, [...] questi gruppi finora oppressi scuoteranno le fondamenta del mondo.”<sup>798</sup> Garvey descrisse l'oppressione coloniale

---

Negro soldiers at Brownsville and the political-economic riot at Atlanta,” Du Bois, *Dusk of a Dawn*, *op. cit.*, 55.

<sup>795</sup> Sulla popolarità di Gandhi nel mondo, durante gli anni del movimento per l'indipendenza indiana e successivi alla sua morte, si vedano in particolare i lavori di Scalmer, *Gandhi in the West*, *op. cit.*, e di David Hardiman, *Gandhi in His Time and Ours* (Ranikhet: Permanent Black, 2003).

<sup>796</sup> James Weldon Johnson, *Black Manhattan* (New York: De Capo Press, 1991).

<sup>797</sup> “As we can see the world is reorganizing, the world is reconstructing itself, and in this reconstruction, Ireland is striking out for freedom; Egypt is striking out for freedom; India is striking out for freedom; and the Negroes of the world shall do no less than strike out also for freedom”, in Report of a Meeting at Liberty Hall, Negro World Convention Bulletin, 3 August 1920, in Hill (ed), *Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. II. August 1919-August 1920 (Berkeley: University of California Press, 1990), 500.

<sup>798</sup> “If you keep organized, as the Hindus are organizing, as the Indians are organizing, as the Egyptians are organizing, as the Irish are organizing, I tell you these heretofore oppressed groups will shake the

con le parole della schiavitù. La dialettica tra “master” e “slave,” che richiamava nella mente del suo pubblico un passato non troppo lontano, si risolveva nella determinazione degli “schiavi” a “diventare padroni di sé stessi.”<sup>799</sup> Calando la lotta per l’indipendenza indiana nel discorso politico legato all’orgoglio razziale, Garvey dichiarò che “ottanta milioni di indiani godranno dei benefici del proprio paese sotto un governo della loro stessa razza.”<sup>800</sup> Liberty Hall, la sede dell’UNIA, ospitò gli interventi dei nazionalisti indiani Haridas Muzumdar, il “Dr. Singh” e “Mr. W.S. Basuma”. Muzumdar, di cui si hanno maggiori notizie, ebbe un ruolo significativo nella diffusione del repertorio gandhiano negli Stati Uniti. Studente della Northwestern University di Evanston, Illinois, era emigrato a New York nel 1920 per sfuggire al regime di repressione del Raj all’indomani del massacro di Amritsar.<sup>801</sup> Poco più che ventenne, Muzumdar era impegnato a raccogliere sostegno per la causa indiana facendosi portavoce del programma nonviolento di Gandhi. Presentato da Garvey in persona, tenne una serie di lezioni sul movimento gandhiano a Liberty Hall. In queste occasioni Muzumdar parlò delle “radici africane” del popolo indiano, onorò il “glorioso passato degli africani” e presentò la “crociata di Gandhi in Sudafrica contro l’ingiustizia razziale e la discriminazione nei confronti del suo popolo [...]”<sup>802</sup> Muzumdar non era interessato a narrare i fatti in modo obiettivo. Egli desiderava costruire una comune origine di indiani e africani poiché in tal modo univa la propria

---

foundations of the world.” *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association papers*. Vol. 4, *September 1922-August 1924* (Berkeley-London: University of California Press, 1986), 184-379.

<sup>799</sup> “They are now determined that they shall utilize the intelligence that they have gained, which is similar to that of their masters to keep themselves, ... not slaves, but to become themselves masters” *Ibid.*, 333-4.

<sup>800</sup> “The Hindus, under the leadership of Mahatsi Ghandhi [*sic*] are now more determined than ever to work for an independent, free India. [...] Mahatsi Ghandi, a man truly devoted to the cause of Indian freedom which he espouses, is held in the highest respect and regard by the people whom he leads [...] ; eighty millions of Indians [will] enjoy the benefits of their own country under a government of their own race ” in “Speech by Marcus Garvey,” New York (Jan. 8, 1921), in Hill (ed.) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*. Vol. IV. 1 September 1921-2 September 1922 (Berkeley: University of California Press, 1985), 333-4.

<sup>801</sup> Nel 1930 Muzumdar conseguì un dottorato in sociologia alla University of Wisconsin, Madison e nel 1952 pubblicò un volume su Gandhi, *Mahatma Gandhi: Peaceful Revolutionary* Haridas T. Muzumdar, *Mahatma Gandhi: Peaceful revolutionary* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1952). Dello stesso autore si veda anche *America’s contributions to India’s freedom* (New York: Universal Pub. Co., 1962). Su Muzumdar, si veda Chabot, “A Culture of Peace in Motion: Transnational Diffusion of the Gandhian Repertoire from India to The U.S. Civil Rights Movement,” *Peace Research*, 33, 1 (May 2001): 29-36.

<sup>802</sup> Muzumdar, *Mahatma Gandhi*, *op. cit.*

causa con quella del pubblico di Liberty Hall. Sappiamo che Muzumdar non fu l'unico ospite proveniente dall'India. Un oratore indiano a un congresso dell'UNIA aveva affermato che "Il popolo dell'India [...] è in sintonia con i popoli negri del mondo nelle loro aspirazioni per un'Africa libera e indipendente."<sup>803</sup> Secondo il resoconto di un infiltrato dei servizi segreti americani, risulta che "un indù [...] membro del movimento indiano di casta radicale," originario di Bombay, tale "Mr. W. S. Basuma", partecipò a una convention di Garvey del 1920.<sup>804</sup> In questa occasione egli avrebbe dichiarato che "la razza bianca [era] nemica dell'umanità"<sup>805</sup> e che "gli indù stavano combattendo per la stessa ragione per cui Garvey stava combattendo, quindi accogliamo [la causa indiana] a braccia aperte."<sup>806</sup>

Al di là della ricerca di un fronte comune contro lo stesso oppressore, i messaggi di solidarietà che Marcus Garvey espresse nei confronti di Gandhi si intensificarono negli stessi anni in cui la sua leadership stava affrontando una congiuntura difficile. La pressione della fallimentare compagnia navale, la Black Star Line, lo sguardo censorio delle autorità statunitensi e l'ostracismo dell'élite intellettuale afroamericana avevano messo in crisi il ruolo di Garvey nel panorama politico afroamericano. È probabile che egli cercasse di sottolineare le affinità con Gandhi per rinsaldare il sostegno alla sua leadership. I suoi scritti lasciano trasparire una tensione interna e una crescente preoccupazione per la fine del suo ruolo nell'UNIA. Egli definì i propri nemici "nemici della razza negra e nemici del movimento [l'UNIA]", che avrebbero complottato contro di lui "per ridicolizzarmi in pubblico e per farmi perdere il favore del mio popolo," e li assimilò a coloro che avevano crocefisso "Gesù Cristo."<sup>807</sup> Garvey lamentò di essere stato "tradito da alcuni suoi subordinati" e dichiarò che, per converso, "gran parte dell'UNIA" restava a lui fedele ed è

---

<sup>803</sup> "The people of India [...] are in sympathy with the Negro peoples of the world in their aspirations for a free and independent Africa." "Universal Negro Improvement Association So Strong, So Powerful Takes Combined Hidden Forces of Work to Fight it, Says Hon. Marcus Garvey, adding: "The Colors of The Red, The Black and the Green Will Never, Never Go Down in Defeat," *Negro World* (January 28, 1922).

<sup>804</sup> "Negro Activities." Report by Special Agent P-138 (New York City, October, 10, 1920), in Hill (ed), *Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. III. September 1920-August 1921 (Berkeley: University of California Press, 1990), 49, n. 1.

<sup>805</sup> "The white race [...] the enemies of mankind [...] should be fought tooth and nail." Ibid.

<sup>806</sup> "The Hindoos were fighting for the same thing that he was fighting for hence we welcome them with open arms", Ibid.

<sup>807</sup> Cronon, *Black Moses*, *op. cit.*, 99-100.

“immediatamente accorsa in suo aiuto.”<sup>808</sup> Secondo Cronon fu in parte per la stampa, che aveva avviato una vera e propria crociata anti-Garvey, e in parte per i reclami del piccolo gruppo di azionisti della Black Star Line, che il Mosè nero fu arrestato con l'accusa di frode postale nel gennaio del 1922.<sup>809</sup> Garvey percepiva che stava per inoltrarsi in quella che in effetti si rivelò la parabola discendente della sua fortuna politica. Anche Gandhi aveva dovuto affrontare l'incarcerazione da parte dell'autorità britanniche, ma poteva contare su di un forte sostegno da parte del popolo indiano. Il *Negro World* pubblicò per intero il discorso di Gandhi al suo processo. Garvey dichiarò che “Gli indù, sotto la guida del Mahatsi Ghandhi [*sic*], sono ora più determinati che mai a lavorare per un'India libera e indipendente.” Egli aggiunse che “Mahatsi Ghandi, un uomo veramente devoto alla causa della libertà indiana, è tenuto nel più alto rispetto e considerazione dalle persone che guida.”<sup>810</sup> Nel 1922 Liberty Hall ospitò il nazionalista indiano “Dr. Singh.” Questi parlò della nascita di “un grande movimento,” riferendosi indistintamente alla lotta indiana e al movimento di Garvey. La sovrapposizione permetteva di equiparare Garvey a Gandhi:

“Il dottor Singh ha lanciato un forte appello per l'unità sia degli indiani dell'Oriente per sostenere la leadership del Mahatma Gandhi, sia per i negri del mondo per sostenere Marcus Garvey, e ciascuno dei due popoli si aiuta a farsi carico dei fardelli dei loro grandi leader; ‘perché’ disse, ‘se i 400.000.000 di negri del mondo si uniranno e si uniranno ai 350.000.000 di indiani della stessa razza, questa grande alleanza dei due popoli sarà così forte, così onnipotente, che, a meno che non ci sia giustizia, potranno impedire al mondo stesso di girare sul suo asse, poiché sono determinati a essere liberi.’”<sup>811</sup>

---

<sup>808</sup> “MEETING UPHOLDS GARVEY. Negro Improvement Association Declares Confidence in Its President,” *The New York Times* (January 16, 1922).

<sup>809</sup> Cronon, *Black Moses*, *op. cit.*

<sup>810</sup> “The Hindus, under the leadership of Mahatsi Ghandhi, are now more determined than ever to work for an independent, free India. [...] Mahatsi Ghandi, a man truly devoted to the cause of Indian freedom which he espouses, is held in the highest respect and regard by the people whom he leads [...]; eighty millions of Indians [will] enjoy the benefits of their own country under a government of their own race” in “Speech by Marcus Garvey,” New York (Jan. 8, 1921), in Hill (ed.) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*. Vol. IV. 1 September 1921-2 September 1922 (Berkeley: University of California Press, 1985), 333-4.

<sup>811</sup> “Dr. Singh made a strong plea for unity, both of the East Indians to uphold the leadership of Mahatma Gandhi, and for the Negroes of the world to support Marcus Garvey, and each of the two peoples help shoulder the respective burdens of their great leaders; ‘for’ said he, ‘if the 400,000,000

Un mese dopo l'incriminazione e il processo per frode postale, Garvey parlò dell'arresto di Gandhi a Liberty Hall. Il suo discorso sembrava riflettere le difficoltà che egli stesso stava affrontando. Riassumendo l'operato di Gandhi ("da venticinque anni [egli] agita la causa dei suoi connazionali [e] organizza un movimento che unisce le diverse caste dell'India, separate da secoli"),<sup>812</sup> egli riconobbe che "la pressione della propaganda di Gandhi" aveva reso la sua persecuzione ancora più serrata:

"Per [il popolo britannico] è consuetudine sopprimere la causa della libertà. È consuetudine da parte loro giustiziare e imprigionare ovunque i leader della causa della libertà. Pertanto l'arresto di Gandhi non è nulla di inaspettato per quelli di noi che capiscono cosa significa leadership. Leadership significa sacrificio, leadership significa martirio. Centinaia di migliaia di leader sono morti in passato per la libertà del loro paese e l'emancipazione dei loro popoli – e da Gandhi non ci aspetteremo nient'altro che il sacrificio di sé, il suo martirio, che alla fine libererà il suo paese e i suoi connazionali."<sup>813</sup>

Il *Negro World* seguì attentamente gli eventi che portarono all'arresto e all'incarcerazione del leader indiano e Garvey inviò un telegramma di protesta al Primo ministro inglese Lloyd George.<sup>814</sup> Egli rivolse parole di sostegno all'India: "Provo

---

Negroes of the world come together and join hands with the 350,000,000 East Indians of the same race, this great alliance of the two peoples will be so strong, so all powerful, that, unless justice be done to them, they can and will stop the world itself from turning on its axis, for they are determined that they shall be free" in "Speech by Marcus Garvey," New York, Jan. 22, 1922, in Hill (ed.) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*. Vol. IV. 1 September 1921-2 September 1922 (Berkeley: University of California Press, 1985), 452.

<sup>812</sup> "For twenty-five years, [he] has been agitating the cause of his countrymen [and] organized a movement that has united the different castes of India that have been apart for centuries" in "Marcus Garvey's Speech to the U.N.I.A. on the Occasion of Gandhi's Arrest," March 12, 1922, New York, "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East", 1985, 5, 2, 35.

<sup>813</sup> "It is customary for them [i.e., the British people] to suppress the cause of liberty. It is customary of them to execute and imprison the leaders of the cause of liberty everywhere. Therefore, Gandhi's arrest is nothing unexpected to those of us who understand what leadership means. Leadership means sacrifice, leadership means martyrdom. Hundreds of thousands of men as leaders have died in the past for the freedom of their country – the emancipation of their respective peoples. – and we will expect nothing else from Gandhi but that self-sacrifice and martyrdom that will ultimately free his country and his countrymen." Ibid.

<sup>814</sup> Ibid.

profonda simpatia per Gandhi e per il nuovo movimento in India. In qualità di Presidente provvisorio dell'Africa, prometto l'appoggio di tutti i negri del mondo che sostengono i principi di questa organizzazione alla causa della libertà dell'India."<sup>815</sup> E ancora, rivolto a Gandhi, "Per favore – scrisse – accetta i migliori auguri di 400.000.000 di negri attraverso noi, i loro rappresentanti, per la rapida emancipazione dell'India dall'oppressione straniera. Puoi contare su di noi per tutto l'aiuto che possiamo dare"<sup>816</sup>.

Da un'intervista con Haridas Muzumdar, Kapur mette in evidenza il senso di comunanza nella lotta e la solidarietà che emersero dagli incontri a Liberty Hall tra nazionalisti indiani e sostenitori dell'UNIA.<sup>817</sup> Garvey, originario della Giamaica, era consapevole che il popolo nero era schiacciato dallo stesso oppressore del popolo indiano. Nel 1922 Muzumdar parlò a Liberty Hall del "futuro dell'India" e costruì parallelismi tra le sofferenze degli indiani e dei popoli afro-caraibici: "Gli indiani soffrivano allo stesso modo dei negri delle Indie Occidentali."<sup>818</sup> Anche Garvey asserì che "Gli indù [...] come i negri di oggi, hanno sofferto a lungo [...]."<sup>819</sup>

Nel discorso politico di Marcus Garvey, Gandhi è un modello di leadership, la sua lotta un paradigma di movimento di massa. Egli ammirava il "mahatma" come un grande leader, anche se non rinunciò all'idea di una lotta armata. La sua solidarietà

---

<sup>815</sup> "I am in deep sympathy with Gandhi and with the new movement in India. As Provisional President of Africa I pledge the support of all the Negroes of the world who support the principles of this organization to the cause of India's freedom" "400,000,000 Negroes, Through U.N.I.A., Declaring Themselves in Favor of Freedom Of India And Liberation Of African Colonies, Cable Protest To British Government Against Mahatma Gandhi's Arrest, *Negro World* (March 18, 1922).

<sup>816</sup> "Please accept the best wishes of 400,000,000 Negroes through us, their representatives, for the rapid emancipation of India from foreign oppression. You can count on us for any help we can give" "Marcus Garvey to Mahatma Gandhi" *Negro World* (9 August 1924).

<sup>817</sup> Interrogato da Kapur, Muzumdar ha affermato che "My concern to discover what Negro leaders were doing to rectify the situation led me to call on Marcus Garvey", Muzumdar scrisse a Kapur che si interessò alle lotte degli afroamericani quando apprese dei linciaggi perpetrati soprattutto nel Sud degli Stati Uniti, da una lettera di Muzumdar a Kapur, (26 Dicembre 1988), cit. in Kapur, *Rising Up a Prophet*, *op. cit.*, 22.

<sup>818</sup> "Indians were suffering in the same way as the Negroes of the West Indies." "Convention Reports," New York, August 16, 1922, in Hill (ed.) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*. Vol. IV. 1 September 1921-2 September 1922 (Berkeley: University of California Press, 1985), 891.

<sup>819</sup> "The Hindus [...] like the Negro of today, suffered long [...]." "Hon. Marcus Garvey Comments on Establishment of Irish Free State and Efforts of Hindus and Egyptians to Gain Their Independence – Points Out Meaning to Negro Peoples of the World," *The Negro World* (January 14, 1922).

si basava su un nazionalismo nero simile al nazionalismo gandhiano. Secondo Hill, *Philosophy and Opinions* di Garvey era il tentativo di identificarsi con il leader indiano e di sottolineare la “dimensione anticoloniale della lotta.”<sup>820</sup> Tra le pagine del *Negro World* e nei suoi discorsi a Liberty Hall, Garvey aveva auspicato la creazione di un fronte comune contro la supremazia bianca.<sup>821</sup> Egli criticò la “filosofia del fardello dell’uomo bianco” e dichiarò che

“gli uomini gialli, marroni e neri di tutto il mondo ridono sommessamente al pensiero che i bianchi possano tenersi saldi a quella filosofia e parlare ancora di disarmo. Fintantoché la volontà di liberazione di questi milioni di persone di colore è limitata dalla volontà di potenza dei bianchi d’Europa e d’America, i bianchi devono rimanere armati.”<sup>822</sup>

Garvey menzionò un episodio accaduto in Giamaica, dove gli inglesi avevano comunicato al reggimento delle Indie Occidentali di reclutare soldati neri da inviare in India. In questo frangente i soldati giamaicani si rifiutarono di combattere contro gli indiani.<sup>823</sup> Garvey attribuì il merito della ribellione alla propaganda dell’UNIA:

---

<sup>820</sup> Hill, “Introduction” in “Africa for the Africans” Vol X, lxxxiii. La moglie di Garvey, Amy Ashwood, avrebbe inviato una copia del volume a Gandhi. Questi rispose con un telegramma di ringraziamento Gandhi to Amy Ashwood Garvey (12th May 1926), in Gandhi, *Letters to Americans*, ed. E. S. Reddy (New York: Bharatiya Vidya Bhavan, 1998), 218.

<sup>821</sup> Leggiamo i commenti di Garvey in merito ad episodi di ribellione anticoloniale in India: “These recent happenings, Mr. Garvey said, were a grave warning to the white race of further terrible developments that may yet follow, and that they are only a fulfillment of what he had prophesied four years ago when the Universal Negro Improvement Association was first launched.” “Great Rejoicing in Liberty Hall Over Announcement of Press Reports of Revolt of Moplahs in India Against Oppression,” *The Negro World* (Sept. 17, 1921).

<sup>822</sup> “This philosophy of the White Man’s Burden. [...] But yellow, brown and black men all over the world are laughing lightly in their sleeves at the thought that the white men can hold firmly by that philosophy and still talk of disarmament. So long as the will-to-be free of these darker millions is limited by the will-to-power of the white peoples of Europe and America, just so long must these white people stay armed.” Ibid. Vd. Richard Drayton, “Commonwealth History from Below?,” *op. cit.*

<sup>823</sup> “[the British] called upon the West Indian regiment to put out to India the black soldiers who have always fought for them in their wars of conquest to fight the Indians; and they refused to do so.” “400,000,000 Negroes, Through U.N.I.A., Declaring Themselves in Favor of Freedom Of India And Liberation Of African Colonies, Cable Protest To British Government Against Mahatma Gandhi’s Arrest,” *Negro World* (March 18, 1922)

“Questo è l’effetto della propaganda dell’Universal Negro Improvement Association e del Bill of Rights della Prima Convention del 1920, quando dichiarammo che nessun negro prenderà le armi contro gli uomini della sua razza e quelli con cui è solidale [...]. I negri del mondo, al contrario, sono in sintonia con l’India, e ci sono 400.000.000 di negri che sono disposti a sostenere 380.000.000 di indiani per assicurarsi che ottengano la loro libertà.”<sup>824</sup>

Il singolo episodio di ribellione è risignificato nel discorso politico di Garvey per rappresentare la trasformazione delle espressioni “discorsive” di solidarietà nei confronti del movimento anticoloniale indiano in un caso di concreto appoggio da parte dell’Atlantico Nero. Il discorso politico di Garvey ricercava alleanze di tipo semantico tra le varie linee di lotta. La via “anticoloniale” e “anti-britannica” spingeva il *Negro World* verso una solidarietà con le lotte degli irlandesi e degli indiani. Le formule di solidarietà protese al popolo indiano sono accompagnate da analogie tra la condizione dei neri in America e quella dell’India. Nonostante la risignificazione di episodi di solidarietà, come l’ammutinamento di soldati in Giamaica, l’unione tra le diverse cause per la liberazione (irlandese, egiziana e indiana) e il movimento di Garvey non poteva che essere estrinseca, perché strettamente legata alla costruzione delle singole identità nazionali.<sup>825</sup>

### 5.3. *Solidarietà e fratture*

W.E.B. Du Bois fu tra i più autorevoli fautori del panafricanismo. Il 27 agosto 1963 morì nella sua casa ad Accra, in Ghana, dopo avere dedicato un’intera vita alla questione globale della linea del colore. Nel maggio di quello stesso anno l’African

---

<sup>824</sup> “This is the effect of the propaganda of the Universal Negro Improvement Association and the Bill of Rights of the First Convention of 1920, when we declared that no Negro shall take up arms against men of his race and those with whom he is in sympathy [...]. The Negroes of the world, on the contrary, are in sympathy with India, and there are 400,000,000 Negroes who are prepared to stand behind 380,000,000 Indians to see that they get their freedom.” “400,000,000 Negroes, Through U.N.I.A., Declaring Themselves in Favor of Freedom of India and Liberation of African Colonies, Cable Protest to British Government Against Mahatma Gandhi’s Arrest,” *Negro World*, (March 18, 1922).

<sup>825</sup> Sul pensiero di Garvey si veda in particolare Tony Martin, *Race First. The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association* (Westport, CT: Greenwood Press, 1976).

Union (AU) si era riunita per il summit di tutti gli Stati africani che metteva a tema il panafricanismo e il Rinascimento Africano. In quell'occasione il panafricanismo fu definito "un'ideologia e un movimento che incoraggiava la solidarietà degli africani in tutto il mondo."<sup>826</sup> Si affermò che la sua versione contemporanea affondava le radici nell'humus intellettuale e politico scaturito dal congresso panafricano di Manchester ed era profondamente indebitata con il pensiero di Du Bois. L'impegno del grande sociologo afroamericano per il movimento risale alla prima Conferenza organizzata a Westminster Town Hall, Londra, tra il 22 e il 24 luglio del 1900 da Henry Sylvester Williams. Du Bois presiedette alla stesura dell'"Address to the Nations of the World," che condannò l'oppressione razziale negli Stati Uniti e nel mondo, e che recitava: "il problema del XX secolo è il problema della linea del colore."<sup>827</sup> Egli aveva già coniato il termine di "pan-Negrismo" nel saggio "The Conservation of Races" del 1897,<sup>828</sup> una formula destinata a essere sostituita dal più fortunato "panafricanismo." In "The African Roots of the War," scrisse sulle relazioni storiche tra Africa e Asia, e collocò i due continenti al centro delle future dinamiche mondiali.<sup>829</sup> Da queste esperienze, il panafricanismo allargò gli orizzonti. Du Bois affermò infatti che: "Il movimento panafricano [...] non sarà semplicemente una ristretta propaganda razziale. Già i più lungimiranti Negri percepiscono le future unioni: un'unione delle classi operaie in ogni dove, un'unione delle razze di colore, una nuova unione degli uomini."<sup>830</sup>

Nel 1919, durante le trattative di Versailles e sulla scia del mancato riconoscimento del principio di autodeterminazione ai popoli delle colonie, Du Bois coordinò il Congresso panafricano di Parigi.<sup>831</sup> Il comitato organizzativo includeva il

---

<sup>826</sup> *AU Echo*, 5 (27 January 2013), 1.

<sup>827</sup> Lewis (ed.) *W.E.B. Du Bois: A Reader* (New York: Henry Holt & Co., 1995), 20-7.

<sup>828</sup> Du Bois, "The Conservation of Races," *American Negro Academy Occasional Papers*, 2 (1897).

<sup>829</sup> Du Bois scrisse: "Se però vogliamo una pace reale e una cultura duratura, dobbiamo fare un passo in più: estendere gli ideali democratici ai popoli gialli, marroni e neri. [...] Chi può aiutarci in questo difficile compito? In Oriente ci sono i giapponesi, già destri, e i capi della Nuova Cina, sulla via del risveglio; in India e in Egitto, ci sono i giovani istruiti nel Vecchio continente e secondo gli ideali europei, materiale su cui e da cui nascono le rivoluzioni." "Le Radici Africane della Guerra," in *Sulla Linea del Colore*, *op. cit.*, 243-6.

<sup>830</sup> Lewis, *Du Bois: A Reader*, *op. cit.*, 52.

<sup>831</sup> Il Congresso panafricano del 1919, organizzato da Du Bois come reazione al rifiuto di "far esprimere in qualche modo all'Africa le sue lamentele al mondo durante la Conferenza di pace a Versailles", adottò un impianto ideologico piuttosto moderato e non mise in discussione l'esistenza di imperi coloniali. La partecipazione ai primi congressi panafricani era ridotta a gruppi ristretti di intellettuali della diaspora africana provenienti dagli Stati Uniti e dall'Europa. Du Bois, *Dusk of Dawn*, *op. cit.*, 261. Anche Gandhi

deputato afro-francese Blaise Diagne, la suffragista afroamericana e delegata della NAACP Ida Alexander Hunt e l'avvocato della Guyana, Edmund Fredericks. L'iniziativa, pur di dimensioni ridotte e piuttosto moderata nelle delibere, fu seguita dalle riunioni a Bruxelles, Londra e Parigi, nel 1921. Nel "The Manifesto to the League of Nations," pubblicato in *The Crisis*, Du Bois riportò gli avvenimenti del secondo congresso alla presenza di "26 diversi gruppi di persone di origine negra [...] e visitatori fraterni dall'India, dal Marocco, dalle Filippine e dall'Annam."<sup>832</sup> Un report di Jessie Fauset ricordò che a tale congresso presero parte

"Il signor Varma e il signor Satkalavara dell'India, [i quali] hanno raccontato una storia dell'Africa e di altri paesi di cui gli americani sapevano poco o nulla. Abbiamo ascoltato attentamente. Cosa c'è di più affascinante che apprendere in prima persona che lo straniero d'oltreoceano, per quanto diverso nella frase o nell'espressione, non conosce differenze di cuore? Eravamo tutti una famiglia a Londra. Le piccole divergenze di opinione, i lievi sospetti, gli sguardi dubbiosi che potevano esserci stati in un primo momento furono tutti rapidamente dissipati. Abbiamo sentito il nostro sangue comune con un'unanimità quasi incredibile."<sup>833</sup>

Nel 1923 si tennero i congressi di Londra e Lisbona, da dove Du Bois intraprese il suo primo viaggio in Africa. Cinque anni dopo New York ospitò un altro congresso. Sebbene limitate a pochi partecipanti, queste occasioni furono una piattaforma politica ideale per affrontare il "problema globale della linea del colore." Egli auspicò che non solo l'Africa, ma anche la Cina e l'India ottenessero la libertà e l'indipendenza. Durante i congressi panafricani si definirono i contorni di un fronte unito contro il razzismo e si invocò il riconoscimento del principio di autodeterminazione nelle colonie.<sup>834</sup> La presenza di ospiti indiani, come Saklatvala, era

---

non poté prendere parte ai trattati. I delegati nominati a rappresentare l'India, Satyendra Prasanno Sinha e il Maharaja di Bikanir non furono riconosciuti né da Tilak, né da Gandhi. Nel marzo 1919 il Raj approvò le leggi note come "Rowlatt Act," alle quali Gandhi reagì con una campagna di non-cooperazione.

<sup>832</sup> Du Bois, "Manifesto to the League of Nations," *The Crisis* (Nov. 1921), 18.

<sup>833</sup> Jessie Fauset, "Impression of the Second Pan-African Congress," *The Crisis* (Nov. 1921), 12. Adi, *Pan-Africanism*, *op.cit.*, capitolo 3. P. Olanwuche Esedebe, *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1917-1963* (Washington, DC: Howard University Press, 1970); Kwadwo O. Pobi-Asamani, *W.E.B. DuBois: His Contributions to Pan-Africanism* (San Bernardino, Calif.: Borgo Press, 1994.).

<sup>834</sup> Adi, *Pan-Africanism*, *op.cit.*, 59.

indicativa del fatto che il movimento, pur inizialmente limitato, non era composto soltanto dalla diaspora africana. L’Africa era un punto di osservazione privilegiato, ma attento alle dinamiche globali. Anziché coincidere con i confini del continente africano, i contorni del panafricanismo erano aperti a tutti i popoli dalla pelle scura impegnati per l’affrancamento dall’oppressione e dallo sfruttamento della supremazia bianca.

Negli anni ’30 Du Bois, che dall’esperienza a Berlino aveva dimostrato simpatie per il socialismo e il movimento operaio, cominciò ad avvicinarsi al marxismo. Egli salutò il nascente panasianismo e insistette sempre più sulla necessità di “evolvere e stabilire una reale unità di tutte le razze [affinché] il mondo di colore sia un mondo forte.”<sup>835</sup> Nel 1926 viaggiò in Unione Sovietica e nel 1931 pubblicò “The Negro and Communism,” in cui collegò le dinamiche razziali con il capitale globale.<sup>836</sup> In *Black Reconstruction* emerge questa nuova influenza. Egli sottolineò la condizione comune degli afroamericani e dei popoli coloniali: “il problema centrale dell’America dopo la guerra civile [...] era il nero: quei quattro milioni di anime che la nazione aveva usato e degradato, e su cui il Sud aveva costruito un’oligarchia simile all’imperialismo coloniale di oggi, eretto sulla manodopera di colore a buon mercato.”<sup>837</sup>

Quando fu editore di *The Crisis*, Du Bois seguì attentamente la causa indiana. Ciò fu possibile anche grazie al dialogo con Keshava Devi Shastri, il segretario dell’India Home Rule League, che Du Bois incontrò a New York nel 1914,<sup>838</sup> e il nazionalista ed esponente dell’Arya Samaj, Lal Lajpat Rai, che negli Stati Uniti aveva fondato la società Friends of Freedom For India.<sup>839</sup> Sappiamo che Du Bois non solo frequentava gli stessi ambienti di Rai, ma entrambi condividevano una certa affinità intellettuale e una sincera amicizia.<sup>840</sup> Tramite il gandhiano Charles F. Andrews, Du

---

<sup>835</sup> Du Bois, “The Union of Colour,” *The Aryan Path*, Vol 7 (Oct., 1936), 483-4.

<sup>836</sup> Du Bois, “The Negro and Communism,” *The Crisis* (Sept., 1931).

<sup>837</sup> Du Bois, *Black Reconstruction*, *op. cit.*, 237.

<sup>838</sup> Shastri, infatti, rammenta il primo incontro in una lettera indirizzata a Du Bois: “It was in 1914 that I had the privilege of personally meeting you in New York.” Shastri informa Du Bois di avere molto apprezzato il suo articolo “The Shadow of Years” pubblicato in *The Crisis* e suggerisce un nuovo incontro per discutere su “some important matters.” Vedi Keshava Devi Shastri, “Letter to W.E.B. Du Bois,” (January 22, 1918), Du Bois Papers (MS 312).

<sup>839</sup> Lajpat Rai, *The Arya Samaj: An Account of Its Origin, Doctrines, And Activities, With A Biographical Sketch of The Founder* (London: Longmans, 1915).

<sup>840</sup> Alla morte di Rai, Du Bois scrisse all’Editore di *The People* – una testata giornalistica fondata da Lal Lajpat, “è stata una grande fortuna conoscere Lala Lajpat Rai mentre era in esilio in America durante la grande guerra. Era nella mia casa, nel mio ufficio ed eravamo entrambi membri dello stesso club. Ne ho ammirato specialmente la sua moderazione e la tempra gentile. [...] Confido che l’India terrà viva la

Bois chiese a Gandhi alcune righe per i lettori di *The Crisis*. Scrisse di avere “appena avuto il piacere di incontrare [...] la signora Naidu e il signor C. F. Andrews” e che:

“[...] l’ispirazione ricevuta da loro mi ha incoraggiato a farvi una richiesta personale. Sono l’editore di una piccola rivista, *The Crisis*, che ha una tiratura di circa trentamila copie tra i Negri americani istruiti. Desidero molto un messaggio da parte tua per questi dodici milioni di persone che sono nipoti di schiavi e che tra grandi difficoltà stanno cercando di migliorare la loro condizione in America. Puoi accogliere questa richiesta? So quanto sei impegnato con i tuoi problemi, ma i problemi della razza e del colore sono mondiali e abbiamo bisogno del tuo aiuto qui.”<sup>841</sup>

Nel numero di luglio del 1929 *The Crisis* uscì con il titolo di copertina: “A Message From Gandhi.” Du Bois pubblicò una riproduzione della risposta ricevuta dal leader indiano:

“Non si vergognino i 12 milioni di Negri per essere nipoti di schiavi. Non c’è disonore nell’essere schiavi. C’è disonore nell’essere proprietari di schiavi. Ma non pensiamo all’onore o al disonore in relazione al passato. Rendiamoci conto che il futuro è con coloro che saranno sinceri, puri e altruisti. Perché, come hanno detto i vecchi saggi, la verità è immortale, la falsità è transitoria. Soltanto l’amore unisce e la verità e l’amore spettano solo a chi è realmente umile (Sabarmati, 1° Maggio 1929.)”<sup>842</sup>

---

memoria di Lala Lajpat Rai.” Du Bois, Letter from W. E. B. Du Bois to the editor of *The People*, (January 10, 1929), Du Bois Papers (MS 312).

<sup>841</sup> “I am the Editor of a small magazine, *The Crisis*, which has a circulation of about thirty thousand copies among educated American Negroes. I very much want a message from you to these twelve million people who are the grandchildren of slaves, and who amidst grand difficulties are forging forward in America. [...] the race and the color problems are world-wide, and we need your help here.” Du Bois, “Letter from W. E. B. Du Bois to Mahatma Gandhi,” (February 19, 1929), Du Bois Papers (MS312).

<sup>842</sup> “Let not the 18 million Negroes be ashamed of the fact that they are the grand children of slaves. There is no dishonour in being slaves. There is dishonour in being slave-owners. But let us not think of honour or dishonour in connection with the past. Let us realise that the future is with those who would be truthful, pure and loving. For, as the old wise men have said, truth ever is, untruth never was. Love alone binds and truth and love accure only the truly humble.” Gandhi, “To The American Negroes,” *The Crisis* (July 1929), 225.

Mentre la richiesta di Du Bois evidenziava il sincero interesse nei confronti di ciò che accadeva nel mondo al di fuori dai confini dell’America Nera, Gandhi replicava con poche righe, una vaga riproposizione della sua retorica politica, in parte riprendendo le stesse parole di Du Bois. La linea di lotta condivisa, che Du Bois mette bene in evidenza quando scrive che “i problemi della razza e del colore sono globali”, nel messaggio del “mahatma” svanisce per lasciare spazio a un’ indefinita “verità,” e un vago “amore” per il prossimo che ricordano, piuttosto, la benedizione di un leader religioso. Il consiglio di Gandhi era in linea con la sua filosofia nonviolenta, ma agli occhi dei lettori afroamericani si sarebbe potuto facilmente confondere anche con la cosiddetta retorica dello “Zio Tom,” che suggerisce di essere accomodanti con il passato e di “dimenticare i vecchi rancori.”<sup>843</sup> Ciò nonostante, Du Bois era persuaso dell’importanza di questo messaggio, tanto da pubblicare una riproduzione dell’originale tra le prime pagine della rivista. Esso era affiancato da una breve biografia di Gandhi, “il più grande uomo di colore della storia.” La frase introduttiva riprende le parole di John Haynes Holmes, ma Du Bois scelse di aggiungere l’aggettivo “colored” per attribuire a Gandhi una precisa collocazione nella sua geografia politica. Lo stesso attributo è usato per definire gli “amici di colore dell’Occidente.” Ciò era utile per sottolineare il fronte comune che avrebbe dovuto unire Gandhi e gli afroamericani. Il passaggio specificava gli “strumenti di lotta” adoperati da Gandhi. Non casualmente, Du Bois antepone la parola “agitazione” alla “nonviolenza:” “Agitazione, non violenza, rifiuto di cooperare con l’oppressore, sono diventate le sue parole d’ordine e con esse [Gandhi] sta conducendo tutta l’India alla libertà. Qui e ora egli tende la mano in amicizia ai suoi amici di colore dell’Occidente.”<sup>844</sup>

Un appello del “mahatma” doveva essere stato estremamente significativo nella rivista della NAACP non tanto per il contenuto del messaggio in sé, quanto per l’espressione di solidarietà di un leader di un movimento di massa che ha saputo scuotere le fondamenta della supremazia bianca in India. Si trattava quindi di una scelta editoriale finalizzata a rafforzare i legami con gli altri popoli oppressi, uniti in un fronte comune contro la supremazia bianca. Nico Slate afferma che “nel corso della sua lunga vita, Du Bois avrebbe contribuito più di ogni altro a forgiare una solidarietà tra indiani

---

<sup>843</sup> L’espressione è tratta dall’articolo “Close Ranks” di Du Bois, *op.cit.* Sulla nuova soggettività nera, contrapposta a “Zio Tom”, si veda Gates Jr., “The Trope of a New Negro,” *op. cit.*

<sup>844</sup> *Ibid.*

e afroamericani.”<sup>845</sup> Tuttavia, la formula di solidarietà non tiene conto delle molteplici spaccature interne, che Du Bois avrebbe descritto efficacemente con la formula della “linea del colore all’interno di una linea del colore.”<sup>846</sup> Le fratture sono rivelate nel romanzo *Dark Princess*, in cui l’impegno internazionale e l’apertura al mondo asiatico trovano espressione artistica. In quegli stessi anni Du Bois descriveva il movimento anticoloniale indiano nelle pagine di *The Crisis*, mentre Lal Lajpat Rai riportava che il nazionalismo indiano stava entrando in una fase internazionale.<sup>847</sup> Rai, “amico speciale di Du Bois,”<sup>848</sup> è un punto di riferimento anche per la stesura del romanzo. In una lettera all’amico indiano, Du Bois ne annunciava l’imminente pubblicazione e chiedeva un parere sulle bozze: “In primavera pubblicherò un romanzo – scrive – “che tocca, tra l’altro, l’India nella persona di una principessa indiana. Mando in allegato le pagine su di lei. Sarò lieto di ricevere le tue critiche. Ti prego di restituirmele il prima possibile.”<sup>849</sup> Du Bois era anche a conoscenza (indiretta) del lavoro della giornalista americana Agnes Smedley e del marxista Virendranath Chattopadhyaya del “Comitato di Berlino,” un gruppo di radicali di origine asiatica e araba vicino all’Internazionale comunista.<sup>850</sup> Effettivamente Du Bois tenne una corrispondenza con Smedley mentre era esiliata in Germania con Chattopadhyaya.<sup>851</sup> Nella sezione del romanzo intitolata “L’Esilio” la principessa Kautilya introduce Matthew Towns a un circolo di intellettuali appartenenti al mondo delle “razze scure” che ha luogo nel cuore dell’Europa. Agli occhi di Towns non sfugge la diversità del colore della pelle degli astanti, a cui il

---

<sup>845</sup> “Over his long life, Du Bois would contribute as much as any other individual to forging solidarity between Indians and African Americans.” Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism. The Shared Struggle for Freedom in the United States and India* (Harvard University Press: Cambridge, Mass., 2012), Kindle, location 191.

<sup>846</sup> Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 16. Pare che il romanzo fosse il preferito dell’autore. Vd. Introduzione all’edizione dell’Oxford University Press di Homi Bhabha.

<sup>847</sup> Rai, *Young India. An Interpretation and a History of The Nationalist Movement from Within* (New York: Huebsch, 1916). In questo volume Rai menziona Gandhi: “The Passive Resisters are likely to come to the front if Mr. Gandhi, the great Hindu Passive Resister, undertakes to organise them,” 220.

<sup>848</sup> Come osserva Spivak, “Le sue fonti per *The Dark Princess* sono Rai e forse Shridhar Venkatesh Ketkar,” *Du Bois nel mondo*, *op. cit.*

<sup>849</sup> Letter from W. E. B. Du Bois to Lala Lajpat Rai (November 9, 1927). Du Bois Papers.

<sup>850</sup> Mullen, *Un-American*, *op. cit.*, Loc. 444. Arun Bose, *Indian revolutionaries abroad, 1905-1927. Select documents* (New Delhi: Northern Book Centre, 2002).

<sup>851</sup> Ruth Price, *The Lives of Agnes Smedley* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Letter from Agnes Smedley to W. E. B. Du Bois (February 16, 1926); Letter from Agnes Smedley to W. E. B. Du Bois (February 18, 1926); Letter from W. E. B. Du Bois to Agnes Smedley (March 10, 1926); Letter from Agnes Smedley to W. E. B. Du Bois (June 9, 1925), Du Bois Papers (MS 312).

narratore fa corrispondere una molteplicità di vedute. Ciò rendeva la linea del colore una questione più complessa di una semplice divisione del mondo in “due emisferi.” Du Bois problematizza le categorie di “oppressi” e di “linea del colore” in un passaggio magistrale che rende il capitolo del libro un trattato politico affine al genere dialogico e utopistico, nella cui atmosfera sospesa illuminati appartenenti a mondi diversi (un giapponese, tre indiani, due cinesi, due egiziani, un arabo e, con Towns, un afroamericano) esprimono visioni contraddittorie. Gli esponenti del mondo asiatico dubitano delle capacità degli afroamericani di diventare la leadership di un movimento di liberazione che avrebbe dovuto coinvolgere tutti i popoli oppressi. Emerge agli occhi di Towns una spaccatura nella spaccatura: “improvvisamente ora appariva chiara e netta l’ombra di una linea di colore all’interno di una linea di colore, un pregiudizio all’interno di un pregiudizio.”<sup>852</sup>

Anche Claude McKay problematizza la ricerca di una solidarietà nel romanzo *Banjo*. La sua critica è rivolta principalmente alla borghesia nera che riceve una educazione “bianca” e cerca una soluzione entro quegli stessi schemi che soggiogano il popolo nero. Il dialogo con lo studente mulatto martinicano mette in evidenza la frammentarietà nella solidarietà nera invocata dal protagonista Ray.<sup>853</sup>

Apprendiamo dunque che la solidarietà afroasiatica non era un disegno ingenuo. Nel 1930 il delegato indiano del Partito Comunista inglese, Shapurji Saklatvala, pubblicava “Who is this Gandhi?.” Egli fu uno tra degli esponenti del mondo asiatico che parteciparono ai congressi panafricani. Saklatvala criticò la politica di Gandhi in Sudafrica, poiché “coltivò una mentalità separatista tra gli indiani, fondata sulla superstizione religiosa [...]. Cantò le lodi dell’Impero britannico e [...] lasciò i poveri Negri da soli. [...] Ignorò il fatto che il Sudafrica apparteneva ai Negri [...]”<sup>854</sup> L’articolo dimostra che la politica separatista e “lealista” di Gandhi era nota nell’ambiente radicale nero. Anche se Du Bois non affrontò direttamente il razzismo di Gandhi, era a conoscenza del fatto che molti indiani sottolineavano la loro “discendenza ariana” per collocarsi al di là della “linea del colore,” assieme alla

---

<sup>852</sup> Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 16.

<sup>853</sup> Michelle A. Stephens, “Black Transnationalism and the Politics of National Identity: West Indian Intellectuals in Harlem in the Age of War and Revolution” *American Quarterly*, 50, 3 (Sep., 1998), 592-608.

<sup>854</sup> Shapurji Saklatvala, “Who is This Gandhi,” *Labour Monthly*, 12, No. 7 (July 1930).

supremazia bianca – argomentazione cui lo stesso Gandhi era ricorso.<sup>855</sup> Du Bois rimarcò che “lo sfruttamento europeo desidera lo schiavo nero, il coolie cinese e il lavoratore indiano per gli stessi fini e gli stessi obiettivi, e li chiama tutti ‘negri’”.<sup>856</sup> Egli indirizzò l’attenzione dei lettori indiani verso la lotta globale che divideva l’umanità lungo la “color line,” e diede un significato più elastico e ampio alla categoria di “blackness.” La sua analisi aveva dimostrato che l’“emisfero nero” era frammentato in una serie di particolarismi che rendevano complesso immaginarlo come un’entità monolitica. Al contempo sottolineò la necessità di un’unità secondo la linea del colore globale – una linea di lotta globale. Per l’autore la supremazia bianca era il nemico comune che divideva i popoli di colore sparsi in tutto il mondo e la lotta per l’indipendenza dell’India è stata scelta come simbolo di questo “scontro del colore.” La “frattura perpendicolare” che divideva il mondo in un “emisfero bianco e uno nero”<sup>857</sup> includeva i popoli africani e asiatici entro i contorni di quest’ultimo. In questa prospettiva vanno letti gli scritti di Du Bois su Gandhi e l’Asia. Egli credette che una solidarietà del colore fosse più forte del particolarismo e cercò di unificare le aspirazioni di tutti i popoli di colore, la cui non-bianchezza era la metonimia per un fronte comune contro la supremazia bianca. Egli era convinto del grande valore simbolico che sarebbe derivato dall’intreccio di lotte per la libertà di afroamericani e africani con il movimento anticoloniale di Gandhi.

Nei suoi scritti la ricerca di un fronte comune nel mondo afroasiatico scaturisce da una comunanza che non è solo costruita dalla “sfida dell’Europa dominatrice”, ma da una (presunta, artefatta) “origine” culturale Afro-asiatica.<sup>858</sup> L’espressione di “solidarietà” così come viene spiegata da Bhabha – è una formula che non procede lungo la linea di “somiglianza” di condizioni storiche e sociali, che dunque avvicinerrebbero l’esperienza degli afroamericani a quella dei popoli colonizzati. Il ragionamento di Du Bois, secondo Bhabha, procederebbe selezionando tutto ciò che non è somigliante, quanto, piuttosto, “contingente, dissimile e diverso” entro

---

<sup>855</sup> Gandhi, “Open Letter to the Hon. Members of the Hon. Legislative Council,” Durban, December 19, 1984 in CWMG, Vol. 1, 192-3. Si rimanda al già citato lavoro di Desai e Vahed, *The South African Gandhi*.

<sup>856</sup> Du Bois, “The Clash of Color,” *op. cit.*, 115.

<sup>857</sup> Du Bois, “The Afro-American,” *Journal of Transnational American Studies*, 2, No. 1, (2010), 2.

<sup>858</sup> In *Dark Princess* la Principessa osserva: “come testimonia il nostro Buddha nero e dai capelli ricci in cento passaggi [...], il punto è che Pan-Africa appartiene logicamente alla Pan-Asia [...]. Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 14.

esperienze che apparentemente condividerebbero elementi in comune.<sup>859</sup> Queste linee di solidarietà seguono un processo che lascia da parte gli interessi particolaristici di un singolo gruppo, per “esplorare modi di intersecare e tradurre i loro ‘diritti’ con la rappresentazione politica e culturale degli altri.”<sup>860</sup> Tuttavia, il panafricanismo – o per meglio dire, il pan-afro-asianismo di Du Bois procedeva secondo una “dominante nazionalista” che, come abbiamo visto nel paragrafo dedicato al mancato dialogo con Ambedkar, non gli consente di leggere le linee di divisione interne allo spazio coloniale.<sup>861</sup>

Il discorso solidale e l’apertura internazionale dell’Atlantico Nero nei confronti dell’India (e di Gandhi) non fu lineare. L’incontro del panafricanismo con il nazionalismo indiano ha costruito percorsi simili, ma spesso rimasti in parallelo, e che dunque non si incontrano, o ha prodotto vere e proprie fratture. Le idiosincrasie tra il contenitore geo-politico del pensiero di Gandhi con l’internazionalismo di alcuni movimenti afroamericani, che pur si ispirano agli avvenimenti nel sub-continente asiatico, o le analogie e le diversità tra il nazionalismo indiano e quello africano, producono un quadro sfaccettato e a più dimensioni.

Sebbene alcuni ritengano che il nazionalismo di Gandhi non fosse ripiegato su se stesso, il leader indiano fu restio ad associare la causa indiana ad altri movimenti internazionali.<sup>862</sup> Ad eccezione del movimento Khilafat, al quale espresse la sua solidarietà, Gandhi seguì una politica finalizzata alla causa indiana e per lo più interessata alla maggioranza induista del Partito del Congresso.<sup>863</sup> I suoi collaboratori, C.F. Andrews, Sarojini Naidu e Madaleine Slade, si recarono nell’America nera, ma l’obiettivo delle loro missioni fu di estendere la conoscenza della questione indiana per raccogliere sostenitori e non per costruire alleanze contro l’oppressione che la

---

<sup>859</sup> Bhabha, “Introduction,” *op. cit.*, xxviii.

<sup>860</sup> *Ibid.*, xxviii.

<sup>861</sup> Spivak, infatti, fa notare che “l’idea di panafricanismo [di Du Bois], che conduce al mondo futuristico senza colonialismo [...] non gli permetteva di comprendere le lotte all’interno dello spazio colonizzato [...]”. Nell’analisi di Spivak Du Bois “riproduce un’India esotica, nobile e persino ariana – il bramismo, il buddhismo e l’islam sono mescolati in modo spettacolare e stilizzato [...] questo romanzo riflette il desiderio di superare il problema di classe dell’avvicinamento dei subalterni, ma non ha le risorse per immaginarne una realizzazione plausibile.” Spivak, “Du Bois nel Mondo,” *op. cit.*

<sup>862</sup> Pijush Kr. Mondal, “Mahatma Gandhi’s Concept of Internationalism” *International Journal of Multidisciplinary and Current Research* 6, 4(August 2018); Mool Chand, *Nationalism and Internationalism of Gandhi, Nehru, and Tagore* (New Delhi: M.N. Publishers and Distributors, 1989).

<sup>863</sup> Torri, *Storia dell’India*, *op. cit.*

supremazia bianca perpetrava sia negli Stati Uniti che nell'Impero oltreoceano. Questa chiusura non si riflesse nell'ispirazione che attivisti e intellettuali afroamericani trassero dall'esperienza di Gandhi. Il viaggio della delegazione di Howard Washington Thurman in India non soltanto funse da volano per la diffusione della conoscenza di Gandhi nel dibattito afroamericano, ma ispirò futuri leader del movimento dei diritti civili, come Bayard Rustin e Martin Luther King.<sup>864</sup> L'apertura internazionale dei movimenti afroamericani presentò declinazioni diverse, tanto da rendere ciò che solitamente si definisce come "internazionalismo nero" una entità eterogenea e sfaccettata, e che comprese il pan-africanismo a partire da Henry Sylvester Williams, la "linea del colore" di Du Bois, l'"universalismo" nero di Marcus Garvey, la visione internazionalista di Paul Robeson, l'internazionalismo islamico di Malcom X e la "geographical togetherness" di Martin Luther King.<sup>865</sup> L'internazionalismo di donne afroamericane, come Shirley Graham Du Bois, Eslanda Robeson e Amy Jacques Garvey, intesé discorsi di solidarietà con le donne indiane a partire dall'esperienza di una comune condizione di oppressione e sfruttamento.<sup>866</sup> Mentre la leadership maschile dei movimenti afroamericani trasse ispirazione dalla nonviolenza di Gandhi, donne nere politicamente impegnate videro nella lotta anticoloniale dell'India la dimostrazione dell'universalità dell'oppressione razziale, come testimonia la biografia di Eslanda che, nel 1931, incontrò Gandhi a Londra.<sup>867</sup> Bayard Rustin presentò una versione dinamica e anticoloniale della nonviolenza di Gandhi, in una sintesi che includeva l'esperienza di Nkrumah e Azikiwe. Come osserva Hodder, essa non si esaurì in un repertorio di lotta, ma fornì un "meccanismo spaziale" che poteva far convergere esperienze diverse e distanti in una sintesi di solidarietà razziale.<sup>868</sup> Come la questione della razza, anche la chiusura nazionalista del movimento gandhiano non fu un limite per l'immaginazione di geografie contro-egemoniche e alleanze nel pensiero politico dell'Atlantico nero.

---

<sup>864</sup> Dixie-Eisenstadt, *Visions of a better world*, op. cit.

<sup>865</sup> Martin Luther King, "Facing the challenge of a new age," *The Phylon Quarterly*, 18, 1 (1957): 28; Sohail Daulatzai, *Black star, crescent moon: The Muslim international and black freedom beyond America* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012); Baldwin, *Beyond the Color line*, op. cit.; Du Bois, *The souls*, op. cit.

<sup>866</sup> Dennis C. Dickerson, "Gandhi's India and Beyond: Black Women's Religious and Secular Internationalism, 1935-1952" *The Journal of African American History*, 104, 1 (2019): 59-83.

<sup>867</sup> Barbara Ransby, *Eslanda: The Large and Unconventional Life of Mrs. Paul Robeson* (New Haven: CT 2013), 86; 216.

<sup>868</sup> Jake Hodder, "Toward a Geography of Black Internationalism: Bayard Rustin, Nonviolence, and the Promise of Africa", *Annals of the American Association of Geographers*, 106, 6 (2016): 1360-1377.

#### 5.4. *Fratellanze globali*

L'espressione "fratellanza" era in origine sinonimo di "solidarietà" nel lessico del socialismo repubblicano francese. Mentre ritroviamo questa accezione nell'espressione di solidarietà in un articolo di René Maran, nel discorso politico afroamericano il concetto di "brotherhood" va ricondotto al lessico religioso.<sup>869</sup> Maran auspicò l'avvento di un "nuovo Gandhi" che avrebbe unito i popoli di colore in un fronte unito contro l'oppressione razziale: "E così – scrive – sarà fino al momento in cui un nuovo Gandhi potrà unire tutte queste forze disperse."<sup>870</sup> Pur non rinunciando a una politica assimilazionista e moderata, egli sottolineò le similitudini tra l'oppressione dell'imperialismo francese e quella dell'Impero britannico e intravvide l'unione dei popoli coloniali in Africa e in Indocina.<sup>871</sup> Egli collocò la lotta di Gandhi nella semantica della tradizione repubblicana francese, come scrive: "[...] all'opposizione – alla non-cooperazione – deve seguire la solidarietà e l'azione fraterna."<sup>872</sup>

Ritroviamo l'accezione "afroamericana" di fratellanza nel discorso sindacalista di A. Philip Randolph, che, come abbiamo visto, aveva fondato la "Brotherhood", il primo sindacato per lavoratori neri negli Stati Uniti. La sua linea di lotta non si limitò ai contorni nazionali, ma ricercò alleanze globali che sono state poco esplorate. Le biografie di Randolph trattano diffusamente il suo ruolo politico nelle lotte interne dell'America Nera, ma non affrontano, se non superficialmente, il suo impegno internazionale. Sappiamo che quando diresse il *Messenger* egli rintracciò il problema razziale della democrazia statunitense nel mondo. Sfogliando il periodico,

---

<sup>869</sup> Cynthia Taylor, "Keeping His Faith: A. Philip Randolph's Working-Class Religion" in Kersten-T. Lang (eds.) *Reframing Randolph: Labor, Black Freedom, and the Legacies of A. Philip Randolph* (New York: New York University Press, 2015), 77-100. Vd. Inoltre Gates, *The Black Church*, *op. cit.*

<sup>870</sup> "Et il en sera ainsi jusqu'à l'heure où un nouveau Gandhi pourra joindre en faisceau toutes ces forces éparses. Car toutes ces races soumises à un destin obscur auront un jour ou l'autre le Gandhi qui leur est dû. Leur salut est dans le gandhisme intégral. Seule la méthode de non-coopération parviendra à réduire l'orgueil de l'Européen à le mener à composition" Maran, "En Lisant Gandhi," *Le Libéré. Tribune du peuple malgache* (15 Janvier 1924).

<sup>871</sup> "[La France] préfère se moquer des mécomptes et de ses amis d'hier, et opposer la pseudo-tranquillité de son empire africain aux mouvements qui soulèvent l'Égypte et l'Inde contre la Grande Bretagne" Maran, "Note de la Rédaction," *Le Libéré* (15 Janvier 1924).

<sup>872</sup> "[...] à l'opposition – à la non-coopération – devra succéder l'action solidaire et fraternelle", *Ibid.*

leggiamo notizie e riflessioni sulla rivoluzione irlandese, sul Messico e la Cina, sul Giappone e l'India. Nel 1917 un editoriale appoggiò gli “Amici della libertà irlandese” e collegò le aspirazioni democratiche alle lotte di “tutti i popoli, bianchi o neri o marroni.”<sup>873</sup> *The Messenger* sottolineò il ruolo internazionale degli afroamericani come portavoce di tutti i popoli oppressi dall'imperialismo<sup>874</sup> e connesse la loro condizione a quella di altri popoli coloniali. Randolph era a conoscenza degli affari indiani ed era vicino al gruppo Friends of Freedom for India. La lotta indiana per l'indipendenza mise a nudo il potere oppressivo e sfruttatore dell'imperialismo e spettacolarizzò la possibilità di rovesciarlo. Più significativamente, Randolph equiparò gli imperialismi britannici e statunitensi. Nelle sue parole: “Quanto ai problemi coloniali, la Gran Bretagna ha la sua India e l'Irlanda; l'America le sue Filippine; il Giappone, la sua Corea”.<sup>875</sup> Nella geografia di Randolph il Sud autocratico degli Stati Uniti e la politica imperialista della Gran Bretagna erano dunque espressione della supremazia bianca. I neri e i popoli soggiogati dall'Impero britannico, compresi gli indiani, occupavano il medesimo gradino di una gerarchia allo stesso tempo economica e razziale.

“Il Sud, con le sue dita insanguinate che stringono la gola del negro, guarderebbe benevolmente alla Gran Bretagna con il tacco di ferro dell'imperialismo che schiaccia il collo dell'Irlanda e dell'India [...]. Si guardi alla causa irlandese, si guardi alla causa dell'India. Che la causa del negro sia ascoltata. Sia ascoltata la causa di tutti gli oppressi.”<sup>876</sup>

Il denominatore comune non era il “colore”, ma piuttosto le dinamiche di oppressione e sfruttamento che caratterizzano il capitalismo nella sua forma globale. In un editoriale del 1920 leggiamo: “In primo luogo il Nero non è l'unica razza che ora viene oppressa. Gli indù marroni, i cinesi gialli e gli irlandesi bianchi sono ugualmente

---

<sup>873</sup> “The Friends of Irish Freedom,” e Chandler Owen, “Letter to Miss Lela Faye Secor,” sono pubblicati nel *Messenger*, Vol. I, No. 2 (November 1917), 8-10.

<sup>874</sup> “Negroes to Be at Peace Conference in Europe,” *The Messenger*, Vol. II, No. 1 (January 1918), 6.

<sup>875</sup> “As to colonial problems, Great Britain has her India and Ireland; America her Philippines; Japan her Korea.” A. Philip Randolph, “When the War Will End,” *The Messenger*, Vol. II, No. 8 (August 1919), p. 16.

<sup>876</sup> “The South with her bloody fingers clutching the throat of the Negro, would look benignantly upon Great Britain with her iron heel of imperialism upon the neck of Ireland and India [...] Let the Irish cause be heard, Let India's cause be heard. Let the Negro's cause be heard. Let the cause of all oppressed peoples be heard” in “The Irish and The South,” *The Messenger*, Vol. III, No. 1 (January 1920), 6.

e in alcuni casi più oppressi dei Neri.<sup>877</sup> *The Messenger* rifletteva la visione internazionale di matrice socialista e la critica marxista cui Randolph si era avvicinato fin dai suoi primi passi nell'ambiente politico radicale di New York. Anche qui l'ammutinamento del reggimento delle Indie Occidentali, che rifiutò di “prendere le armi contro il popolo indù nella sua lotta per la libertà”, assume un significato rilevante per tracciare linee globali di lotta: un lettore osservò che gli indiani occidentali “hanno espresso la loro simpatia apertamente, efficacemente e come unità razziale, rischiando tutte le conseguenze dell'ammutinamento militare”:

“Il fatto che la libertà indiana fosse il problema è un'ulteriore lezione per il negro americano. La sottomissione degli indù è portata avanti dall'imperialismo britannico con il motto ‘Dobbiamo venire in aiuto delle razze arretrate,’ la stessa scusa usata qui per giustificare lo sfruttamento dell'uomo di colore. [...] Indipendentemente dai confini nazionali, il negro dotato di acume riconosce la propria causa nella lotta degli indù. Non può restare a guardare e mostrare indifferenza, ma attende soltanto un'opportunità per prestare una collaborazione immediata e sostanziale alle masse dell'India.”<sup>878</sup>

Gli editoriali collocavano le lotte operaie e la Brotherhood of Sleeping Car Porters in un quadro globale di lotta per la libertà e la democrazia. In questa narrativa Gandhi acquisì un ruolo di rilievo. Il “mahatma” era presentato come un leader universale per la libertà. Gli obiettivi dell'anticolonialismo indiano erano fatti coincidere con le rivendicazioni degli afroamericani. Entrambi si opponevano alla supremazia bianca. In ciò si riconosce l'intenzione di comprendere le dinamiche di un movimento che presentava rivendicazioni radicali, la libertà dall'imperialismo, la libertà dall'oppressione razziale, per gettare le basi di una “vera democrazia.”

---

<sup>877</sup> “In the first place the Negro is not the only race that is now being oppressed. Brown Hindu, Yellow Chinese and White Irishmen are equally, and in some instances, more oppressed than Negroes.” “Africa for the Africans,” *The Messenger*, Vol. III, No. 0 (September 1920), 83.

<sup>878</sup> “The fact that Indian freedom was the issue carries a further lesson to the American Negro. The subjugation of the Hindus is carried on by British imperialism with ‘We must come to the aid of the backward races’ as its motto – the same excuse as that used here to justify exploitation of the colored man. [...] Irrespective of national boundaries, the keen-minded Negro recognizes his own exploiter in the exploiter of the Hindu. He cannot watch the struggle indifferently, and awaits only the opportunity to lend immediate and substantial cooperation to the masses of India” Arthur T. Joyce, “India and the Negro,” Open Forum. *The Messenger*, Vol. IV, No. 4 (April 1922), 394-5.

Nel *Black Worker*, che subentrò al *Messenger*, si celebrava lo “spirito della fratellanza.” Gandhi figurava come un “combattente per la libertà” al pari di “John Brown” e di “Eugene V. Debs.”<sup>879</sup> Oppure era un “mistico indiano seminudo” che esercitò lo stesso potere di Gesù nel mettere in crisi “un altro potente impero.”<sup>880</sup> Con lo stesso registro propagandistico della “guerra per la democrazia” condotta dagli Stati Uniti contro le potenze dell’Asse, il periodico collocò la battaglia di Gandhi in una lunga tradizione di lotte per la democrazia. Altri editoriali presentarono la Brotherhood come “una parte della lotta per la libertà” che l’India stava conducendo contro il Raj britannico. In questo processo prendeva forma il concetto di “democrazia economica,” per cui l’organizzazione degli operai aveva un ruolo rilevante.<sup>881</sup>

---

<sup>879</sup> “[...] the divine spark in man that considers no sacrifice too great in the development and accomplishment of an ideal”; “freedom fighters like Martin Luther” [...] Joan of Arc, John Brown, Eugene V. Debs, and Gandhi stirred the millions of India to throw off the alien yoke and develop self-rule.” A. Sagittarius, “The Spirit of the Brotherhood,” *The Black Worker*, Vol. 2 (June 1930). Forse lo stesso Randolph o, più probabilmente il vice presidente della BSCP, Cottrell Laurence Dellums, A. Sagittarius scrisse numerosi editoriali che spiegavano la visione politica della “Brotherhood”. Diversamente da quanto suggerito da Alan Derickson, è improbabile che A. Sagittarius fosse Thomas T. Patterson. Derickson aggiunge alla sua supposizione il fatto che A. Sagittarius sarebbe un porter della BSCP – tuttavia, Patterson non era un porter e negli atti della BSCP è difficile trovare citazioni di eventi mondiali nei discorsi di Patterson, che potrebbero riflettere gli editoriali di A. Sagittarius. Al contrario, C. L. Dellums, che si unì alla BSCP nel 1926, lavorava come porter, era al corrente degli eventi globali e dimostrò di conoscere anche le figure Gandhi e Nehru, come possiamo leggere in un’intervista in cui paragona Randolph a Gandhi: “you see, that was my idea of a revolutionary leader. [...] I thought of that when I had seen a picture of Gandhi. And now here was Randolph.” Si veda “International President of The Brotherhood of Sleeping Car Porters and civil rights leader: oral history transcript, Interview with Cottrell Laurence Dellums, by Henderson Joyce (1970-1973), in The Bancroft Library, University of California, Berkeley, Online Archive of California, <https://oac.cdlib.org/view?docId=hb938nb6fv&brand=oac4&chunk.id=meta> (01/19/2022). Non è da escludere che dietro allo pseudonimo di A. Sagittarius ci fosse la firma dello stesso Randolph, perché gli editoriali seguono determinati schemi che hanno gli editoriali di Randolph: definizioni di democrazia, conoscenza degli affari mondiali e anche citazioni dalla letteratura e dalla storia antica. Si veda A. Sagittarius, “Spiritual Values,” *The Black Worker* (September 1939), 3; Id. “Democracy in Black,” *The Black Worker* (May 1939), p. 3; Id. “Trade Union – Unit of Democracy,” *The Black Worker* (August 1939), p. 1, and “Marching with Progressives,” *The Black Worker* (July 1939), 1.

<sup>880</sup> “True democracy [was made by those who have] progressive ideas [...] the courage that is able to stand alone [...] in defense of what the head cognizes [...]. The doctrine of love taught and lived by the Nazarene philosopher [...] was able to make appreciable inroads against the law of force [...], “that same power exerted by a semi-nude Indian mystic – Ghandi [sic] another mighty empire bewildered and shocked”. A. Sagittarius, “Democracy Under the Search Light,” *The Black Worker* (April 1939), 3.

<sup>881</sup> “Moving Towards Freedom,” *The Black Worker* (April 1938), 4; “Democracy in One Trade Union,” *The Black Worker* (August 1938), 3.

Con l'inizio della Seconda guerra mondiale il *Black Worker* sostenne l'idea che gli sforzi bellici fossero in difesa di questa "filosofia democratica" e che l'esito del conflitto sarebbe stato decisivo per quanto riguardava la questione dei diritti degli afroamericani. In tale congiuntura essi stavano lottando contro le contraddizioni della democrazia statunitense. I loro sforzi avevano il medesimo obiettivo della guerra contro l'asse nazista, "in altre parole, la democrazia."<sup>882</sup> I movimenti anticoloniali erano animati dallo stesso scopo. Randolph evidenziò il ruolo guida dei rappresentanti dei popoli coloniali in rivolta, come Nehru, nella difesa dei valori democratici. La lettura degli avvenimenti nel mondo permetteva di immaginare una solidarietà globale: l'"India, la Cina, le Filippine e la Malesia" erano considerate "alleati [...] in attesa" degli afroamericani "per il raggiungimento della democrazia e per la giustizia globale, per la pace globale fondata sull'uguaglianza tra gli uomini."<sup>883</sup> Dalle pagine del *Black Worker* Osban W. Bynum espresse vicinanza per la lotta di Gandhi.<sup>884</sup> Nel 1942 Randolph e T. D. McNeal inviarono al "Mahatma Gandhi" un messaggio di sostegno alla lotta indiana. Il telegramma sottolineava la linea comune in una lotta globale per la democrazia:

"Il March on Washington Movement saluta la lotta dell'India per l'indipendenza. Vi promettiamo il nostro sostegno morale per la libertà e la vittoria delle Nazioni Unite. Anche i negri d'America stanno combattendo per i loro diritti democratici. Vincere la democrazia per l'India e per i negri è vincere la lotta per la democrazia."<sup>885</sup>

---

<sup>882</sup> Randolph, "The March On Washington Movement and the War," *Black Worker* (January 1943).

<sup>883</sup> "India, China, Philippines and Malaya [are] our allies [...] waiting for us". [African Americans were ready] for democracy for total justice, for total peace based on human equality, or the blessings of democracy [were] limited to white people only?" "A Great Test," *Black Worker* (March 1942); "Integration, not segregation," *Black Worker* (June 1942), 2. Pearl Buck, "The Critical Moment" reprinted from the pamphlet 'Freedom for All', issued by the Post War Council, 112 E 19<sup>th</sup>St, New York City, *Black Worker* (June 1943), 3.

<sup>884</sup> Bynum, "The Biography of Mohandas Gandhi", *op. cit.*

<sup>885</sup> "The March on Washington Movement hails the struggle of India for independence. We pledge you our moral support for freedom and the victory of the United Nations. Negro people of America are also fighting for their democratic rights. Winning democracy for India and the Negro is winning the war for democracy." Nell'agosto 1942 Randolph aveva chiesto a T. D. McNeal, capo della divisione di St. Louis del MOWM, di inviare un messaggio a Gandhi, mentre egli era in carcere. Randolph, "Cablegram to Mohandas K. Gandhi", undated, APR Papers, reel 3.

Nel quadro delle lotte anticoloniali, l'esperienza dell'India recava lo stesso significato della battaglia per i diritti degli afroamericani. Nei documenti della BSCP emerge una certa attenzione per le vicende indiane. Le delibere sindacali dedicano parole di sostegno per il movimento di Gandhi e propongono di interrogare il presidente Roosevelt affinché persuadesse Churchill a rilasciare i leader indiani dal carcere.<sup>886</sup> Le biografie di Randolph difficilmente toccano l'impegno e le connessioni con il mondo anticoloniale, nonostante sia un aspetto rilevante del suo pensiero.<sup>887</sup> Una parte questa di storia poco raccontata riguarda il viaggio in Asia, intrapreso cinque anni prima del viaggio di King in India. Possiamo dire che l'esperienza di Randolph era volta a promuovere anche un'"amicizia internazionale," ma gli scopi erano collegati all'impegno in quanto membro dell'America Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations (AFL-CIO), la più grande organizzazione di sindacati statunitensi e internazionali. L'allora capo del Partito socialista americano Norman Thomas chiese a Randolph di seguirlo in Asia per incontrare il movimento sindacale giapponese e la Birmania a guida socialista. Come emerge dalla sua corrispondenza, Randolph avrebbe dovuto "intervenire in varie conferenze, inclusa una Conferenza dei lavoratori dell'India in Birmania, all'incirca all'inizio della primavera" del 1951.<sup>888</sup>

Nel secondo dopoguerra Randolph era un convinto assertore della visione democratica statunitense e, a differenza di simpatizzanti sovietici come Paul Robeson e Du Bois, ai quali era stato ritirato il passaporto, gli fu concesso di recarsi in Giappone e in Birmania. Il viaggio fu finanziato dall'American Committee for Cultural Freedom

---

<sup>886</sup> "Whereas, the people of India have been under the heels of British Imperialism for a century or more and are fighting for independence; therefore, be it resolved that the Brotherhood of Sleeping Car Porters in the Third Biennial Convention at St. Louis, Missouri, September 1942, go on record as supporting the fight on the India people for independence and freedom, and calls upon President Roosevelt to call upon Prime Minister Churchill of England to release the Indians' Nationalist Leaders, Gandhi and Nehru, and cease the wanton murder of these innocent people" "Resolution n. 7," BSCP Proceedings of the Third Biennial Convention at St. Louis, Missouri, Sept. 17, 1942, 49. BSCP Papers, reel 14.

<sup>887</sup> See Su Lin Lewis, "We Are Not Copyists: Socialist Networks and Non-Alignment from Below in A. Philip Randolph's Asian Journey," *Journal of Social History*, 53, 2 (winter 2019), 402-28. As Lewis notes: "With the decolonizing world deeply distrustful of capitalist exploitation, Randolph's faith in Socialism put him in a unique position to connect with political and labor movements in Asia and Africa on a personal level." Lewis, "A Black Socialist in the Decolonising World," <http://www.bristol.ac.uk/history/public-engagement/blackhistory/snapshots/aphilliprandolph/> (11/01/2022).

<sup>888</sup> "[...] to address conferences, including an All-India Workers Conference in Burma, sometime around the beginning of Spring", Randolph to Kirkey (February 27, 1953) APR, Reel 2.

(ACCF), la sezione newyorkese del Congress for Cultural Freedom, un'organizzazione che si opponeva alla cosiddetta "propaganda comunista."<sup>889</sup> In quell'occasione Randolph avrebbe incontrato sindacalisti e socialisti asiatici al crocevia di una posizione emergente di "non allineati." Su Lin Lewis analizza il viaggio di Randolph come quello di un sindacalista afroamericano nell'arcipelago del socialismo asiatico e del lavoro organizzato, e sottolinea il rispecchiamento e le divergenze tra le esperienze asiatiche e afroamericane.<sup>890</sup> Il viaggio di Randolph si tenne su di un terreno socialista comune e getta nuove luci sull'articolazione di una "terza via", che Randolph immaginò come "la via, senza violenza né spargimento di sangue, verso un nuovo ordine sociale di sicurezza e libertà, pace e giustizia."<sup>891</sup> La rete socialista aveva disegnato un'altra strada all'interno del mondo afro-asiatico. Nehru aveva cercato una politica "non allineata" inquadrando una posizione ideologica avulsa dal binarismo che caratterizzava gli equilibri internazionali. In tale processo politico, anche la Birmania e i socialisti giapponesi ebbero un ruolo rilevante.<sup>892</sup> Il coinvolgimento internazionale di Randolph in quanto rappresentante del lavoro organizzato nero era finalizzato a costruire un sindacalismo indipendente da tendenze comuniste in Africa,<sup>893</sup> ma non

---

<sup>889</sup> "The American Committee for Cultural Freedom. A Manifesto," New York, undated.

<sup>890</sup> Su Lin Lewis, "We Are Not Copyists", *op. cit.*, 402-428.

<sup>891</sup> "The way, without violence, or bloodshed, to a new social order of security and freedom, peace and justice." Randolph, "The Tragedy of the Peekskill Robeson Concert" (1950), *Speeches and Writings*, APR, Reel 28.

<sup>892</sup> Maureen Aung-Thwin - Thant, Myint-U, "The Burmese Ways to Socialism," *Third World Quarterly*, 13, 1, 1992, 67-75. Su Lee Lewis, "Asian Socialists and the Forgotten Architects of Post-Colonial Freedom," *Journal of World History*, 30, 1-2 (June 2019), 55-88.

<sup>893</sup> Tale aspetto emerge dal coinvolgimento internazionale di Randolph come rappresentante del lavoro organizzato nero, quando si recò in Africa con l'obiettivo di costruire un sindacalismo indipendente, senza tendenze comuniste. Nel giugno-luglio 1956 Randolph avrebbe dovuto guidare un gruppo di rappresentanti sindacali in Africa per conto del Comitato sindacale per la giustizia razziale, un viaggio che sarebbe stato finanziato dall'ACOA. Minutes of Executive Board Meeting of the American Committee on Africa (January 10, 1956), ACOA, B. 2, Fold. 9 "Executive Committee Minutes-1956." Randolph raggiunse il Kenya come "rappresentante speciale dell'AFL-CIO", portando una sovvenzione alla Kenya Federation of Labor per la fondazione di un Trade Union Center. Nel suo "Rapporto sul viaggio in Africa", descrisse l'incontro con Tom Mboya e la Federazione del Lavoro del Tanganica a Dar-Es-Salaam. Randolph concludeva la sua relazione con la necessità di stabilire un programma di istruzione per i giovani dirigenti sindacali africani. Nel dicembre 1957 Julius Nyerere scrisse a Randolph che era contento di aver discusso "i nostri problemi di lavoro con i nostri leader sindacali". Nyerere affermò che "molto spesso le persone hanno una visione piuttosto ristretta della nostra lotta per la libertà". Randolph ebbe l'opportunità di vedere i numerosi problemi cui i sindacalisti africani dovevano far fronte. Julius Nyerere, Letter to Randolph, President of the Brotherhood of Sleeping Car Porters (December 7, 1957), APR, Reel 3. Randolph rispose che era "in completo accordo con la valutazione

riuscì ad emanciparsi completamente dalla sfera statunitense. Randolph fu incline a promuovere la “via americana” all'estero<sup>894</sup>, espresse ai colleghi sindacalisti africani le sue preoccupazioni per “l'infiltrazione comunista” e affermò che “la democrazia può battere il comunismo nella lotta per l'Africa se l'AFL-CIO assumerà la guida nell'aiutare i lavoratori africani.”<sup>895</sup> Randolph era preoccupato che il comunismo si diffondesse nel mondo decolonizzato e vedeva nella “spinta comunista per il potere mondiale” una minaccia alla democrazia. Secondo Randolph, gli afroamericani, insieme alle “Indie Occidentali e l'Africa” erano “interessati dal conflitto tra democrazia e comunismo.”<sup>896</sup> Penny Von Eschen spiega che importanti leader afroamericani ed “ex critici della politica estera americana”, come Walter White, Rayford Logan e lo stesso Randolph, hanno abbracciato l'anticomunismo “per opporsi alla discriminazione interna.” La studiosa spiega che queste figure hanno enfatizzato la loro identità di “americani” lasciando in secondo piano l'appartenenza alla diaspora africana. In tal modo hanno rimarcato la differenza tra “afroamericani” e “africani” e lasciato da parte quei collegamenti che erano stati articolati in precedenza.<sup>897</sup>

Nonostante questo limite, Randolph ha cercato di unire la questione afroamericana con la questione coloniale. Nel 1955 affermò di essere “a favore di un movimento unito nell'interesse della lotta alla discriminazione razziale nel movimento sindacale negli Stati Uniti, che coinvolge anche le masse lavoratrici dell'Africa.”<sup>898</sup>

---

[di Nyerere] sulla necessità di leadership nelle comunità africane e nel movimento sindacale”. Randolph, Letter to Nyerere, The Tanganyika African National Union (December 17, 1957), APR, Reel 3.

<sup>894</sup> “a Cold Warrior committed to the promotion of American democracy abroad.” Lewis, “We Are Not Copyists,” *op. cit.*, 423.

<sup>895</sup> Randolph, “Report on Trip to Africa,” [1956], APR, Reel 3.

<sup>896</sup> “The West Indies, and Africa [had] a stake in this conflict between democracy and communism.” Randolph, “Speech at the Brotherhood of Sleeping Car Porters convention in Boston, Massachusetts” (undated), APR, Reel 30.

<sup>897</sup> “Emphasized their distinctiveness as Americans, not as persons of African descent. The politics of the African diaspora was eclipsed by the emphasis of African American leaders, intellectuals and journalists on differences between African Americans and Africans, rather than on the bonds that had been so forcefully articulated during and after the World War.” Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*, 145.

<sup>898</sup> Egli aggiunse che qualsiasi “accordo congiunto” con il Pan-Africa Labour Council non era “realizzabile nell'immediato futuro”. Ciò nonostante, asserì che il Comitato sindacale per la giustizia razziale aveva immaginato “some basic, sound, creative and constructive projects, both with respect to the problem of discrimination in the trade union movement in the United States and also concerning the problems of the workers of Africa.” Randolph, Letter to George F. McCrey (September 13, 1955), APR, Reel 3.

Benché il “movimento operaio americano” avesse separato “la questione degli aiuti all’Africa dal problema dei diritti civili nel movimento operaio degli Stati Uniti”, Randolph riconobbe che “i problemi degli africani e dei loro fratelli negli Stati Uniti [erano] fondamentalmente identici.”<sup>899</sup> Allo stesso tempo, l’esperienza all’estero aveva arricchito il suo bagaglio politico come portavoce tra due mondi. Egli parlò dei viaggi in Asia e in Africa alle convention del BSCP<sup>900</sup> e indicò nell’India “la forza più autorevole per la pace e la democrazia del presente.”<sup>901</sup> L’esperienza in Asia e in Africa rafforzò in Randolph la convinzione della centralità della questione afroamericana perché gli Stati Uniti si affermassero come esportatori di democrazia. Per ottenere credibilità nell’emergente mondo afro-asiatico era necessario demolire il carattere strutturalmente razzista della democrazia americana.<sup>902</sup>

Il ruolo internazionale di Randolph è confermato dalla corrispondenza proveniente dall’India. S.H. Gehi Vaidyaji si rivolse a Randolph definendolo “il più grande leader [...] dei negri sofferenti o della popolazione nera a Washington (America)” e appoggiò la lotta degli afroamericani contro il razzismo nel mondo: “Se si può porre fine al problema del colore/ razziale dei Neri [...] negli Stati Uniti, [vi si può porre fine] anche in altri paesi.”<sup>903</sup> Randolph condannò la politica razzista degli Stati Uniti contro gli individui di origine asiatica e chiese l’abolizione del McCarran Bill, che rifletteva “un miscuglio di politiche razziste virulente.” Egli riferì di “aver viaggiato di recente attraverso l’Asia” e di aver “incontrato e conferito con leader del lavoro, gruppi di socialisti e intellettuali.” Sulla base di questa esperienza, dichiarò: “[...] il disegno di legge McCarran sull’immigrazione sarà considerato un preciso affronto e uno schiaffo ai popoli asiatici [e] sicuramente avvicinerà l’Asia e l’Africa alla sfera comunista,” che Randolph percepiva come una minaccia alla stabilità del

---

<sup>899</sup> McCrey, Letter to Randolph, October 3, 1955, APR, Reel 3.

<sup>900</sup> Randolph, Telegram to President Dwight Eisenhower, White House (September 25, 1957), APR, Reel 3.

<sup>901</sup> “Nehru as a collaborator and interpreter of the Eastern mind”, “[India was] the most powerful force for peace and democracy today.” Randolph, Letter, dated Jan. 18, 1951, *New York Times* (January 29, 1951), 18.

<sup>902</sup> This criticism emerged, for example, during the Second World War, when Randolph declared: “While democracy would die if the Axis powers win, it does not follow that democracy will live because the [Allies] win.” Report of Proceedings of the Fourth Biennial Convention of the BSCP, 17-22 September 1944, 40, BSCP, B. 2.

<sup>903</sup> “The senior leader [...] of the suffering Negroes or Black Population in Washington (America),” “An end can be put to the colour/ racial problem of the Black/ Negroes/ Africans in America (United States). So, also in other countries.”<sup>903</sup> H.H. Gehi to Randolph, undated [1953?], APR, Reel 2.

mondo.<sup>904</sup> Quando il presidente Eisenhower inviò le truppe federali per proteggere i nove studenti neri della Central High School, a Little Rock, in Arkansas, in un telegramma alla Casa Bianca Randolph affermò che quell'azione appoggiava la vera democrazia statunitense, ma al contempo avrebbe conquistato il favore “di milioni di persone in Asia e Africa [...]”<sup>905</sup> Cinque anni dopo il suo viaggio in Asia, Randolph stava lavorando per garantire i fondi per il viaggio di Martin Luther King in India.<sup>906</sup> Randolph parlò di King come di un “inviato fidato [dell’America] presso i grandi popoli emergenti dell’Africa e dell’India.” Egli sottolineò il “valore culturale ed educativo” del viaggio, definendolo una vera e propria “missione” che avrebbe promosso “l’amicizia e la solidarietà internazionali.”<sup>907</sup>

Gli sforzi di Randolph per costruire legami di solidarietà tra il Black freedom movement e il mondo in via di decolonizzazione hanno ricevuto meno attenzione del suo impegno in qualità di sindacalista, leader e attivista del movimento “March on Washington.” Durante gli anni della Guerra fredda Randolph mirò alla realizzazione di una “vera democrazia” in patria, un obiettivo che legò al ruolo che gli Stati Uniti ricercavano come “esportatori di democrazia” in Africa e Asia.<sup>908</sup> Randolph collocò gli afroamericani al centro del concetto di democrazia e portò con sé il bagaglio di conoscenze ed esperienze accumulate in decenni di analisi e dialogo con il mondo coloniale. Allo stesso tempo, ampliò i confini del sindacalismo nero e si dimostrò attivo su più fronti contro l’oppressione razziale globale con una visione che cercava di abbattere le barriere nazionali in una forma di “fratellanza globale” per disegnare, seppure in modo imperfetto, una “terza via.”

---

<sup>904</sup> “I can assure you that the McCarran Immigration Bill will be considered as a definite affront and slap in the face of Asiatic peoples,” “it would definitely drive Asia and Africa closer to the Communist sphere” Randolph to Harry S. Truman (May 29, 1952), APR, Reel 1.

<sup>905</sup> “This action is not only in the interest of democracy and freedom in our country but will win and merit the goodwill of the millions of people in Asia, Africa and Europe.” Randolph, Telegram to the White House (September 1952), APR, Reel 1.

<sup>906</sup> “The Reverend Martin Luther King, who has applied Biblical and Gandhian concepts of non-violence in American social change is desirous of visiting India and Africa to broaden his educational background on Gandhi’s teachings and to study actual conditions first hand. The effectiveness of the trip is assured because premier Nehru indicated to the American Friends Service Committee representatives that he wished to see Dr. King and they have assurances that they would make every effort to arrange a trip to India” Randolph, Letter to John O. Neustadt (Jan 2, 1957), APR, Reel 2.

<sup>907</sup> Ibid.

<sup>908</sup> David Welky, *A. Philip Randolph and Civil Rights in the World War II era* (New York: Oxford University Press, 2014), 180.

### 5.5. *Solidarietà trans-coloniale*

Episodi come il già citato ammutinamento dei soldati delle Indie Occidentali dimostrarono che forme di solidarietà trans-coloniale erano possibili. Quando era corrispondente de *Le Paria*, il fondatore del Comité de défense de la race nègre, Lamine Senghor confidò in una solidarietà di classe e trans-coloniale per porre fine allo sfruttamento capitalistico e imperialista. Egli immaginò una forma di solidarietà di classe e tra i popoli oppressi delle colonie, di cui vide degli esempi nello sciopero dei ferrovieri in Senegal,<sup>909</sup> nella guerra del Rif in Marocco e nel movimento panislamico Khilafat..<sup>910</sup> Quest'ultimo era sorto nel sub-continente indiano nel 1919, in appoggio all'Impero ottomano per fare pressione su Londra affinché rivedesse i trattati di Sèvres

---

<sup>909</sup> In occasione di uno sciopero di ferrovieri in Senegal, Senghor lodò la collaborazione di lavoratori africani ed europei: "Par une conscience admirable de classe, les Européens [...] se solidarisant avec l'élément indigène [...] nous tenons à signaler ce fait particulier, car c'est la première fois que nous voyons les exploités européens des colonies se solidariser d'une façon admirable avec les indigènes de pays opprimés", Cit. Senghor, "Au Sénégal," *op. cit.* Anche ne *La violation d'un pays* Senghor auspicò una forma di solidarietà che era strettamente legata alla sua visione politica, influenzata dalla militanza tra le file dell'Union Intercoloniale (UIC), come leggiamo nella chiusura del saggio: "Les esclaves devinrent libres! les citoyens de chaque pays dirigèrent le Gouvernement de leur état. Ils formèrent l'alliance fraternelle des pays libres. VIVE LA REVOLUTION !!!" Cit. Senghor, *La violation d'un pays, op. cit.*, 29-30. Senghor fu sempre più deluso dalla condotta del PCF nei confronti dei militanti neri. La linea politica dei comunisti francesi appoggiava le rivendicazioni in Nord Africa, ma non di tutto il continente africano, limitando dunque le aspirazioni di Senghor di una solidarietà trans-coloniale. Per questa ragione, Senghor si allontanò dal PCF e la sua attività politica, ispirata dal garveyismo, si focalizzò maggiormente sull'unità della "razza nera", con la fondazione del Comité de défense de la race nègre. Dalla solidarietà di classe, Senghor approdò a una solidarietà di "razza". Essa si differenziava dal nazionalismo nero di Garvey nella misura in cui l'apertura di Senghor restava pur sempre internazionalista. L'influenza del comunismo era rimasta accesa nel pensiero di Senghor nonostante le idiosincrasie che ne avevano provocato l'allontanamento.

<sup>910</sup> Senghor ricercava la solidarietà tra popoli sfruttati e oppressi. Si oppose alla guerra del Rif, in Marocco ed espresse solidarietà per il popolo rifiano. Senghor collocava la lotta nel Rif in un quadro globale di resistenza anticoloniale: "Le mouvement de libération que poursuit le peuple riffain n'est pas un fait local. C'est un phénomène social qui se manifeste en Chine comme au Maroc et se répercute surtout le monde des opprimés, aussi bien à Shanghai qu'à Tetouan [...]" Cit. Senghor, "Les Riffains ne sont pas seuls! Ils ont avec eux le monde des opprimés," *Le Paria* (Juin-Juillet 1925). Nello stesso articolo, Senghor sottolineava altre formule di unione di popoli oppressi: "Un mouvement analogue s'est élevé dans les Indes et en Égypte pour soutenir la jeune République turque et a fait fléchir l'insolence du gouvernement britannique. Spontanément, la sympathie des peuples musulmans soutint l'Égypte et l'Inde, dès que ces deux pays entrèrent en lutte pour leur indépendance [...]" Cit. Senghor, "Les Riffains ne sont pas seuls!" *op. cit.*

che penalizzavano l'Impero turco dopo la Prima guerra mondiale. Lo stesso Gandhi sostenne le rivendicazioni del movimento e lo introdusse nella sfera del Congresso indiano.<sup>911</sup>

Nel 1927 la Ligue contre l'impérialisme et l'oppression coloniale di Bruxelles costituì un altro momento significativo nel disegno di possibili solidarietà tra i popoli coloniali. Partecipanti provenienti dal mondo coloniale vicini al Comintern (che patrocinò l'evento) auspicarono un'azione politica unita contro l'imperialismo.<sup>912</sup> Sebbene gli esiti della League furono limitati, si trattò di un primo tentativo volto a costruire un fronte unito contro l'egemonia imperialista. Nel nuovo spazio di dialogo assistiamo agli sforzi di attivisti e politici impegnati a forgiare alleanze – come Jawaharlal Nehru, che collocò il movimento anticoloniale indiano in un disegno di solidarietà trans-coloniale.<sup>913</sup> Con queste esperienze sullo sfondo, anche la produzione artistica e letteraria dell'Atlantico Nero aprì l'immaginario politico a solidarietà e reti

---

<sup>911</sup> Gandhi aveva invitato i manifestanti a rinunciare ai titoli e alle cariche governative, a ritirare gli studenti da college e università e sabotare della Costituzione Montagu con il rifiuto di partecipare al voto e alle candidature. O.P. Mayan Kutty, "Khilafat Movement and Kerala 'Majlis Ul Ulama' In Malabar" *Proceedings of the Indian History Congress*, 67 (2006-2007): 470-477.

<sup>912</sup> Senghor rappresentò il CDRN al Congresso della Lega Anti-Imperialista a Bruxelles. Anche Jawaharlal Nehru e Virendranath Chattopadhyaya vi presero parte come portavoce del Congresso indiano, e Gandhi inviò un messaggio di solidarietà. B. Krishnamurthy, "De Bruxelles à Bandung," *op. cit.*, 13-46. Nel suo discorso Senghor denunciò la schiavitù dei lavori forzati nelle colonie francesi e riasserì l'importanza di una solidarietà trans-coloniale: "Ceux qui souffrent de l'oppression coloniale là-bas doivent se donner la main, se serrer les coudes avec ceux qui souffrent des méfaits de l'impérialisme métropolitain." "La question nègre" *op. cit.* Anni dopo la morte del suo fondatore, il periodico *La Race Nègre* mantenne un'impostazione trans-coloniale, vicina al PCF. Nel 1930 ospitò uno scritto di George Padmore che estendeva la propria solidarietà nei confronti delle lotte anticoloniali in Asia: "Déjà, les revendications d'indépendance du peuple indien font écho dans le monde et le vaste mouvement du peuple chinois se poursuit avec succès. C'est en complète solidarité que nous suivons la marche de ces événements et que nous suivons chaque succès obtenu sur l'impérialisme", Cit. George Padmore, "Les peuples d'Extrême Orient contre l'impérialisme anglo-saxon", *La Race Nègre* (Nov-Dec 1930). Il periodico della "Ligue" di Senghor aveva un'apertura panafricana, prestò attenzione a quanto accadeva nelle colonie africane, nei caraibi e nell'America Nera ed estese manifestazioni di solidarietà nei confronti di popoli coloniali in lotta contro l'imperialismo. "Solidarité des peuples nègres et Indo-Chinois," "Les peuples d'Extrême-Orient contre l'Impérialisme anglo-saxon", *La Race Nègre* (Juillet 1930). "Les Organisations Nègres d'Angleterre," *La Race Nègre* (Janvier-Février 1930). Senghor aveva messo in luce i limiti di una solidarietà di classe e allo stesso tempo aveva esteso la solidarietà di razza utilizzando come comune denominatore la linea di oppressione e sfruttamento che avvicinava l'Africa all'Asia. Il concetto di solidarietà che ne derivava era il risultato del pensiero radicale di Senghor e della sua esperienza tra le fila dell'UIC.

<sup>913</sup> Michele L. Louro, *Comrades against imperialism: Nehru, India, and interwar internationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

globali contro il razzismo.<sup>914</sup> Negli anni '30 le poesie di Langston Hughes tracciarono parallelismi tra le lotte anticoloniali e immaginarono alleanze transnazionali contro l'egemonia bianca. Dopo un viaggio a Cuba e Haiti, Hughes si avvicinò all'ambiente intellettuale di sinistra e iniziò a scrivere versi e saggi per *New Masses*, la rivista marxista vicina al CPUSA.<sup>915</sup> Mentre la poesia "Johannesburg Mines" denunciò lo sfruttamento dei nativi nelle miniere, in "Merry Christmas," si addensava la critica alla politica internazionale statunitense e all'Impero britannico. La voce poetante, in tono sarcastico, augurava "buon natale" ai suoi interlocutori: la Cina, l'India, l'Africa, Haiti e Cuba. Hughes giocò sui contrasti tra "la pace nel mondo per sempre," "la campana del Natale", gli "Hallehuiah", le "Lodi al Signore!", e le "cannoniere nel fiume" Yagtze, l'"omicidio" e lo "stupro" dell'Africa ("dal Cairo al Capo") da parte del colonialismo, l'occupazione di Haiti, la "dominazione Yankee" di Cuba e l'"Inghilterra cristiana" che teneva "Gandhi nella sua cella."<sup>916</sup> Gandhi e il movimento anticoloniale indiano ("l'India con le braccia conserte" di "Call to creation") erano dipinti come alleati degli afroamericani, impegnati nella stessa lotta. In "Let America Be America Again", Hughes si appropriò del mito del sogno (bianco) americano "la terra dove ogni uomo è libero," e rivendicò l'appartenenza a quella "terra che è mia – del derelitto, dell'indiano, del Negro, MIA", ossia di coloro i quali "hanno fatto l'America / il cui sudore e sangue, la cui fede e il dolore, / le cui mani alle fornaci, il cui aratro nella pioggia, / devono riportare il nostro potente sogno, ancora."<sup>917</sup>

Nei versi di "Stalingrad: 1942" Hughes menzionò la situazione dell'India, da un lato soggiogata dall'imperialismo inglese, dall'altro minacciata dall'invasione giapponese durante la Seconda guerra mondiale: "India – libertà? I giapponesi? / Sono

---

<sup>914</sup> James Edward Smethurst, *The New Red Negro. The Literary Left and African American Poetry, 1930-1946* (New York: Oxford University Press, 1999).

<sup>915</sup> Vd. Nico Slate, *The Prism of Race. W.E.B. Du Bois, Langston Hughes, Paul Robeson, and the Colored World of Cedric Dover* (London: Palgrave Macmillan, 2014); Letitia Guran, "The Travelogue as Cross-Cultural Translation," *South Atlantic Review*, 83, 1, Special Issue: The Global Hughes (Spring 2018): 42-69.

<sup>916</sup> Hughes, "Johannesburg Mines" *The Crisis* (1928); Id., "Merry Christmas," *New Masses* (December, 1930), 4.

<sup>917</sup> Hughes, "Let America Be America Again," *Esquire* (July 1936), 92. Poi pubblicato in Hughes, *A New Song* (New York: International Workers Order, 1938). "O, let America be America again – / The land that never has been yet – / And yet must be – the land where every man is free. / The land that's mine – the poor man's, Indian's, Negro's, ME – / Who made America, / Whose sweat and blood, whose faith and pain, / Whose hand at the foundry, whose plow in the rain, / Must bring back our mighty dream again."

perplexi per la scelta,<sup>918</sup> mentre in “Freedom” commentò: “Imprigionando Nerhu / Imprigionano la Libertà.” L’anafora “freedom” al termine di ciascuna strofa nella poesia collegava il nazismo (“bruciando i libri / Bruciano la libertà”) e il colonialismo britannico che mise in carcere Nerhu, con la violenza dell’America bianca (“linciando un Negro / linciano la Libertà”).<sup>919</sup> In “How About It, Dixie” ritorna la figura di Gandhi a simboleggiare, come in “Freedom”, il cortocircuito di una “Democrazia” che “da Bombay alla Georgia” cercava di “battere Hitler / proteggendo Jim Crow.” La poesia, che si riferisce alle “quattro libertà”<sup>920</sup> di Roosevelt, recita: “Fammi vedere cosa intendi / per Democrazia, per favore – / Perché da Bombay alla Georgia / Sono in ginocchio. / Non puoi rinchiodare Gandhi, / Bastonare Roland Hayes, / E poi fare bei discorsi / Sulle vie della libertà.”<sup>921</sup> In un componimento, rimasto inedito, solidale alle aspirazioni di libertà dell’India, anche Countee Cullen risignificò il movimento anticoloniale indiano in un quadro globale e svelò così il razzismo insito nelle “democrazie” bianche. Per “Karengé Ya Marengé” scelse come titolo il “grido di battaglia” in lingua hindi che traduce con la ben nota formula “Give me liberty or give me death” della tradizione politica americana. Cullen si riferiva al desiderio di libertà di Gandhi, che allora aveva lanciato la campagna di disobbedienza civile “Quit India”:

“La curva del labbro o il respiro asiatico, / che segna un posto minore per il grido di Gandhi/ di ‘Dammi la libertà, o dammi la morte!’/Il linguaggio indiano è così caratteristico, così debole, così rude, / Così come la sua terra, ridotta in schiavitù, negata, e rozza, / tanto che gli uomini che rivendicano la loro lotta per la libertà / possono sentire impassibili questo grido di battaglia [...].”<sup>922</sup>

---

<sup>918</sup> “India – freedom? The Japs? / They’re puzzled at the choice / (They wait. Too little and too late,” Hughes, “Stalingrad: 1942” in *War Poems of the United Nations*, ed. J. Davidman (New York: Dial Press, 1943), 321-4.

<sup>919</sup> “By imprisoning Nerhu / They imprison Freedom [...] by burning books / They burn freedom [...] By lynching a Negro / They lynch Freedom.” “Hughes, “Freedom (2)” in Hughes, *Jim Crow’s Last Stand* (Atlanta: Negro Publication Society of America, 1943). Nerhu era stato imprigionato il 9 agosto 1942 durante il Quit India Movement.

<sup>920</sup> Nel 1941 Roosevelt aveva celebrato le “Four Freedoms” dell’America, ossia la libertà di parola, di religione, la libertà dal bisogno e dalla paura.

<sup>921</sup> “Show me that you mean / Democracy, please – / Cause from Bombay to Georgia / I’m beat to my knees. / You can’t lock up Gandhi, / Club Roland Hayes, / Then make fine speeches / About Freedom’s ways.” Hughes, “How About It, Dixie,” *New Masses* (October 20, 1942), 14.

<sup>922</sup> “The curve of lip or Asiatic breath, / Which mark a lesser place for Gandhi’s cry/ than ‘Give me liberty, or give me death!’ / Is Indian speech so quaint, so weak, so rude, / So like its land enslaved,

La frase attribuita all'oratore Patrick Henry in occasione della Convention della Virginia sulle soglie della Rivoluzione americana è il luogo in cui Cullen mette a confronto le due rivendicazioni di libertà. Nella logica imperialista la libertà dell'India è di minor valore perché richiesta dal popolo indiano. In tal modo il poeta svelava le asimmetrie del razzismo del colonizzatore che disprezzava le rivendicazioni del popolo indiano. La dimensione globale del razzismo e la necessità di un fronte unito per abbatterla ritornano nella poesia "Jim Crow's Last Stand" di Hughes, che unì l'India, la Cina e l'America Nera in una lotta contro il discorso egemonico della supremazia bianca: "Ma anche l'India, la Cina e Harlem, / hanno deciso che Jim Crow è finito. / Nehru disse, prima di andare in prigione, / Cattura quell'uccellaccio di Jim Crow, strappagli le piume dalla coda!"<sup>923</sup> Anche in "Gandhi is Fasting" l'oppressione del Raj britannico e di Jim Crow sono posti in un rapporto simmetrico. Rivolgendosi all'Inghilterra imperiale, il poeta afferma: "Perché anch'io sono jimcrowizzato / Come l'India è jimcrowizzata da te", mentre si sente così vicino al leader indiano da definirlo "il mio Gandhi" ("Il mio Gandhi digiuna oggi"). La solidarietà protesa al movimento indiano corre lungo la "linea del colore": "Lo sai bene, Gran Bretagna, / Che non è giusto / Affamare colpire opprimere / Coloro che non sono bianchi." L'oppressione della Gran Bretagna è la stessa che Hughes ritrova negli Stati Uniti, tanto che il poeta si augura che "le preghiere di Gandhi" possano essere utili anche all'America Nera e trasforma l'atto di protesta del leader indiano in un atto di protesta globale: "Certo, lo facciamo anche noi / Qui negli U.S.A. / Possano le preghiere di Gandhi aiutarci, / Mentre oggi Gandhi digiuna."<sup>924</sup>

---

denied, and crude,/ That men who claim their fight for liberty/ Can hear this battle-shout impassively" Countee Cullen, "Karengé ya Marengé," in *On These I Stand. An Anthology of the Best Poems of Countee Cullen selected by himself* (New York, Harper & Row, 1947). La poesia compare nella sezione "Unpublished poems".

<sup>923</sup> "But India and China and Harlem, too, / Have made up their minds Jim Crow is through. / Nehru said, before he went to jail, / Catch that Jim Crow bird, pull the feathers out of his tail!" Hughes, "Jim Crow's Last Stand," in Hughes, *Jim Crow's Last Stand* (Atlanta: Negro Publication Society of America, 1943).

<sup>924</sup> ("For I am also jim crowed / As India is jim crowed by you [...] My Gandhi fasts today [...]. You know quite well, Great Britain, / That it is not right / To starve and beat and oppress / Those who are not white [...] Of course we do it too / Here in the U.S.A. / May Gandhi's prayers help us, as well, / As he fasts today", Hughes, "Gandhi is Fasting," *Baltimore Afro-American* (February 20, 1943), 4.

Langston Hughes ebbe vari corrispondenti indiani, tra cui l'editore di *India News*, R. Lal Singh e l'ambasciatrice indiana e sorella di Nerhu, Vijaya Lakshimi Pandit. Da queste lettere emerge il profilo di un intellettuale e artista impegnato contro l'imperialismo sul fronte artistico e culturale. Nel 1942 Singh chiese a Hughes parole di solidarietà per la causa indiana e il permesso di ripubblicare "How About It Dixie" perché "arriva dritta al punto."<sup>925</sup> Egli concluse che "naturalmente, la grande sfida di oggi è, come hai adeguatamente espresso nella tua poesia, la corsa alla libertà per tutti i popoli contro il jim-crowismo."<sup>926</sup> L'anno successivo, mentre il sub-continente indiano era nel pieno della campagna Quit India, Singh chiese a Hughes sostegno materiale da parte di alcuni dei suoi "amici molto degni." La richiesta di solidarietà da parte del mondo afroamericano nasceva dal presupposto che la lotta anticoloniale indiana rappresentava la "causa comune di tutta l'umanità."<sup>927</sup> Un numero speciale di *India News* raccolse espressioni di sostegno alla lotta anticoloniale, tra cui la poesia di Langston Hughes.<sup>928</sup> Questi era inoltre in contatto con Aziz Pabaney, un giovane studente indiano che risiedeva a New York, membro della All-India Students' Federation, della Bombay Students' Union, e della Progressive Writers and Artists Association. Pabaney, impegnato a rendere nota la questione indiana agli studenti americani, scrisse a Hughes che "Oggi in India il risveglio nazionale ha portato alla ribalta grandi scrittori antifascisti e progressisti [...]. Abbiamo così tanto in comune

---

<sup>925</sup> "You have on so many occasions indicated your sympathy for what is right and just [...] Will you issue a statement of two or three sentences in length on the need for freedom for India? [...] I am assuming that you have followed the events of the last sixty days in India, and that you are already sold on the need for self-rule in India," "[I]t strikes the nail on the head", R. Lal Singh to Langston Hughes (Oct. 7, 1942), in *Indian Letters*, Langston Hughes Papers (1862-1980) Series II. Professional Correspondence. Foreign Mail, Box 225, Folder 3727, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, d'ora in avanti LHP.

<sup>926</sup> "Of course, the great race today is, as you have so adequately expressed in your poem, the race of freedom for all peoples against jim-crowism." Singh to Hughes (Oct. 29, 1942), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>927</sup> "I need it badly, boy, to help keep the wheels rolling and they need to be rolled much harder and faster now than ever before. [...] Look at Gandhi's fast. The reasons for it are quite obvious. We need that certain obstacle that caused him to go on his twenty-one-day fast removed. We need the four hundred million of India and the one hundred sixty million in Africa mobilized for the common cause of all mankind." Singh to Hughes (Feb. 18, 1943), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>928</sup> "India Independence Day," *India News* (Jan. 26, 1943), 2. Singh ringraziò Hughes per i componimenti sull'India, commentando: "[A]nything on India or the colonial people, will certainly be appreciated" Singh to Hughes (Feb 26, 1943), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

per cui lottare e per cui vivere, tanto che mi sento tutt'uno con la tua gente.”<sup>929</sup> Tra le “Indian Letters” ritroviamo anche commenti di ammiratori dall’India, come Sachipada Gupta, che si presentava come “un membro del popolo di colore del mondo” e che scriveva di voler condividere “il giovane spirito negro [che] dichiarò la sua indipendenza dopo secoli di schiavitù,”<sup>930</sup> o di editori come Mrs. Sucheta Kripalani,<sup>931</sup> e T. K. Mahadevan, editore di *United Asia*, che resero l’opera di Hughes nota al pubblico indiano.<sup>932</sup> Mahadevan dedicò agli afroamericani il numero speciale della rivista, intitolato “The American Negro.” Hughes si disse entusiasta del numero e replicò a Mahadevan: “[...] li userò certamente per presentare la rivista a persone che la troveranno di valore. [...] Tutta [...] la mia gratitudine per il tuo interesse per i nostri scrittori negri.”<sup>933</sup> L’editore scrisse nuovamente a Hughes che, di concerto con George Padmore e Cedric Dover, avrebbe dedicato un nuovo numero all’“African Negro,”

---

<sup>929</sup> “Today in India the national awakening has brought to the forefront great anti-fascist, progressive writers [...] We have so much in common to fight for and live for. So much, that I feel one with your people.” Aziz Pabaney to Hughes (Nov. 1<sup>st</sup>, 1944), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* Nel dicembre del 1947, Pabaney inviò a Hughes una cartolina di buon anno: “Your work and your writings have inspired me very much” Pabaney to Hughes (Dec. 26, 1947), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* Nel 1949 la Progressive Writers and Artists Association cui Pabaney faceva riferimento invitò Hughes alla Conferenza Provinciale del Bengala (si trattava della 4<sup>th</sup> Annual Bengal Provincial Conference, Apr. 22-4, 1949): “We will be meeting at the most critical period in our history when the Indian people, workers, peasants and middle-class, are locked in the most formidable battle for their very existence” Dwijendra Nandi to Hughes (March 29, 1949), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* Tra i corrispondenti indiani di Hughes, Hye Shalom Arekre da Cochin inviò una lettera in cui affermava che “il colore della pelle è un argomento di estrema importanza”. Hughes, in risposta, osservò: “It is interesting to know that in your country you have some problems that we have here” David Hye Shalom Arekre to Hughes (Jun. 16, 1948); Hughes to Shalom Arekre (Oct. 6, 1948), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* Esiste inoltre uno scambio epistolare tra Hughes e l’ambasciatrice indiana Vijaya Lakshimi Pandit. Pandit ringraziò il poeta per una versione in musica di “The Negro Speaks of Rivers”: “Sono davvero molto grata per i libri che mi hai inviato, e anche per la copia in musica di “The Negro Speaks of Rivers.”” Pandit scrisse: “Conosco e ammiro il tuo lavoro da molto tempo, quindi è un piacere in più avere le copie autografe dei tuoi libri.” E ancora, nel 1950 la segretaria di Pandit scrive a Hughes per conto di “Sua Eccellenza l’Ambasciatrice dell’India”, ringraziandolo “per averle inviato il tuo libro “Simple Speaks His Mind.”” Vijaya Pandit to Hughes (Nov. 30, 1949); Miss J. Campbell to Hughes (Apr. 3, 1950), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>930</sup> “The young Negro spirit [which] declared its independence after centuries of slavery,” Sachipada Gupta to Hughes (Apr. 11, 1950; Sept. 4, 1951), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>931</sup> Hughes to Sucheta Kripalani (Jul. 25, 1950), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>932</sup> Mrs. Sucheta Kripalani ha recensito l’opera di Hughes per il periodico *Vigil* (Jul. 25, 1950), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* T. K. Mahadevan to Hughes (Jul. 4, 1952), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>933</sup> “I [...] shall certainly use them to introduce the magazine to persons who will find it of value. [...] All [...] my gratitude for your interest in our Negro writers.” Hughes to Mahadevan (Jul. 16, 1953), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

che sarebbe stato poi distribuito in occasione della Conferenza Afro-asiatica di Bandung.<sup>934</sup>

I nomi di Hughes, Du Bois, Richard Wright e Paul Robeson compaiono nel comitato esecutivo della Société Africaine de Culture, nata a seguito del Congrès des Écrivains et Artistes Noirs di Parigi – la cosiddetta “appendice culturale” di Bandung. Il congresso raccolse una sessantina di delegati del mondo coloniale per denunciare il razzismo e il colonialismo nella cultura euro-americana. Nell’importante riunione di intellettuali e artisti si parlò di una “fratellanza” tra tutti i popoli e l’importanza di una nuova “sintesi culturale” che realizzasse il rispetto dei diritti dell’uomo “indipendentemente dal colore della pelle.”<sup>935</sup>

Sebbene non poté prendere parte né all’evento di Bandung, né al Congresso di Parigi, Du Bois aveva immaginato nuove geografie di solidarietà che superavano i confini dell’America Nera. Egli dispiegò il suo impegno per dare visibilità internazionale al “problema negro” degli Stati Uniti e collegarlo alle lotte anticoloniali in occasione delle convention dell’ONU e di forum internazionali. Sconsigliò “angusti lealismi” e promosse alleanze tra popoli “di colore” contro la “razza bianca.”<sup>936</sup> Già in *The Crisis* invitava ad andare oltre “gli stretti confini del mondo moderno” per comprendere dove “gli interessi degli afroamericani” si intersecavano “con quelli di altri popoli.”<sup>937</sup> Du Bois spiegò la singolare posizione del nero in America con il concetto di “semi-colonia”: tale descrizione evidenziava la trasversalità del ruolo dell’afroamericano, che nella sua condizione di oppresso e sfruttato descriveva la realtà

---

<sup>934</sup> Mahadevan to Hughes (Jul. 27, 1953; Apr. 19, 1955), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.* In un’altra risposta a Mahadevan Hughes scrisse che “We are happy to know that there is such interest in American Negro culture in India. [...] The idea of a symposium issue on the African Negro is most interesting. [...] Again, I am most grateful to you for that splendid UNITED ASIA issue devoted to us.” Hughes to Mahadevan (Oct. 2, 1953), in *Indian Letters* (LHP), *op. cit.*

<sup>935</sup> “Nous écrivains et artistes noirs proclamons notre fraternité envers tous les autres hommes et attendons d’eux qu’ils manifestent envers nos peuples la même fraternité [...]. Notre congrès invite tous les intellectuels noirs à unir leurs efforts pour que devienne effectif le respect des droits de l’homme quelle soit sa couleur, des peuples et des nations quels qu’ils soient.” In “Le Premier Congrès Internationale des écrivains noirs,” *op. cit.*

<sup>936</sup> “Io credo che dalla cooperazione e dalla produzione dei consumatori, una miscela ponderata e scientifica di ciò che hanno predicato Gandhi e Kagawa, potremmo arrestare la dipendenza dei consumatori di colore dallo sfruttamento bianco; [credo che] potremmo stabilire nuovi ideali di rispetto reciproco che non debbano per forza essere in continuità con gli ideali bianchi.” Du Bois, “The Union of Colour,” *op. cit.*, 484.

<sup>937</sup> “The Pan-African Congresses. The Story of a Growing Movement,” *The Crisis* (October 1927), 264.

coloniale, ma allo stesso tempo la ascriveva al contesto della metropoli. Anche per questo lo sguardo epistemico del nero in America poteva aprire gli orizzonti a solidarietà transcoloniali e fungere da ponte per costruire coalizioni con altri popoli colonizzati in Africa e in Asia.<sup>938</sup> Du Bois scrisse che “quando ci sarà ragionevole unità di intenti tra il Giappone e la Cina, e poi tra queste grandi nazioni e l’India, e infine tra l’Asia gialla e l’Africa nera, si aprirà una nuova era nel mondo e l’impossibile dominio di una sola folle razza finirà.”<sup>939</sup> Schiavitù e colonialismo erano due lati della stessa medaglia del sistema capitalistico mondiale e parte della storia dell’imperialismo europeo. Egli criticò la conferenza di Dumbarton Oaks, commentando che i per i “popoli dell’Africa e dell’Asia [...] l’unica via all’eguaglianza era la filantropia dei padroni.”<sup>940</sup> Durante la conferenza di San Francisco, dichiarò “non possiamo esistere per metà schiavi e per metà liberi.”<sup>941</sup> Egli illustrò le sue tesi, pubblicate in *Color and Democracy*, con cui chiese di mettere al bando il colonialismo e dichiarò che la democrazia senza la libertà e l’eguaglianza dei popoli di colore e nelle colonie sarebbe stata necessariamente parziale.<sup>942</sup> In un saggio presentato alla Conferenza di Haiti nel 1944 Du Bois concluse che una solidarietà tra Asia, Africa e l’America Nera era il presupposto necessario per raggiungere una pace democratica.<sup>943</sup> L’anno successivo promosse una conferenza coloniale internazionale ad Harlem, a cui parteciparono esponenti di vari movimenti anticoloniali, tra cui gli indiani Kumar Goshall e Bhola D. Panth, e rappresentanti delle Indie Occidentali e dell’Indonesia. L’iniziativa stabilì le basi ideologiche del congresso di Manchester e dimostrò i legami internazionali del panafricanismo, che vedeva nella questione coloniale un problema non soltanto per

---

<sup>938</sup> Du Bois, *Color and Democracy*, *op. cit.*, 58.

<sup>939</sup> Du Bois, “Postscript,” *The Crisis*, 40, 12 (December 1933), 293.

<sup>940</sup> A.N. Fields, “Today’s Talk” *Pittsburgh Courier* (December 2, 1944), 7.

<sup>941</sup> Du Bois, “Color Line Absent at Frisco, Du Bois Finds,” *Chicago Defender* (May 5, 1945), 1. Alla conferenza di San Francisco Du Bois ebbe l’occasione di incontrare la sorella di Nehru, Vijaya Lakshmi Pandit. Giunta negli Stati Uniti alla guida della delegazione indiana alle Nazioni Unite, Vijaya Pandit fu descritta da Du Bois come “una donna affascinante [...] che come pochi sapeva rappresentare quasi 400 milioni di persone, e li rappresentava di diritto per loro volontà e non per il volere della Gran Bretagna.” Du Bois, “Du Bois, White Run from Photo with India Stooges,” *Chicago Defender* (May 12, 1945), 5.

<sup>942</sup> Du Bois, *Color and Democracy: Colonies and Peace* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1945).

<sup>943</sup> Egli scrisse: “in questi giorni di crisi, con la fine di un’orribile e vergognosa guerra in arrivo, riusciremo a contemplare la Pace e la Democrazia? Cos’ha a che fare la Democrazia con le Colonie e cosa ha a che fare il colore della pelle con la Pace?” Du Bois, “The Colonial Groups in the Postwar World,” in *Against Racism*, *op. cit.*, 229-42.

l’Africa.<sup>944</sup> In ottobre il nuovo congresso a Manchester insisté sull’importanza del ruolo guida di stati indipendenti, asiatici e africani, per i popoli colonizzati.<sup>945</sup> Il congresso ospitò anche gli indiani Surat Ali e N. Gangulee della Federation of Indian Organisations di Londra.<sup>946</sup> Du Bois scrisse che “la NAACP [era] chiamata a prendere una posizione riguardo l’Africa, l’Asia, l’Indonesia e Israele.” Poiché si era posto in diretto contrasto con Walter White, fu congedato dall’associazione nel settembre del 1948.<sup>947</sup> Nello stesso anno diventò vice-presidente del Council of African Affairs (CAA), organismo impegnato a diffondere il tema dell’anticolonialismo e collegare le lotte anticoloniali con le rivendicazioni degli afroamericani.

In occasione di Bandung Du Bois dichiarò che era “di massima importanza il fatto che i popoli dell’Asia e dell’Africa abbiano recentemente organizzato insieme un incontro per discutere dei loro problemi comuni.”<sup>948</sup> Non potendo partecipare alla conferenza a causa delle limitazioni impostegli dal governo statunitense, Du Bois scrisse l’intervento “To the peoples of Asia and Africa meeting at Bandung,” in cui unì le sorti di “Noi, popolo di colore dell’America” con quelle dei “popoli Gialli, Marroni e Neri del mondo,” che avevano dovuto subire “l’intollerabile arroganza e presunzione della Razza bianca.”<sup>949</sup>

Un altro illustre membro del CAA fu Paul Robeson. Attore, cantante e attivista, Robeson, che si definiva un “rappresentante della classe operaia,” schierò la sua arte dalla parte degli oppressi.<sup>950</sup> Con la moglie Eslanda fu in contatto con Nehru, Vijaya Lakshmi Pandit e il socialista Yusuf Meherally, con cui condivisero l’appartenenza a una sinistra antifascista vicina all’Unione Sovietica. Quando, negli anni ’20, Paul viaggiò in Europa, incontrò Shapurji Saklatvala a Londra e Claude McKay in Francia. A Mosca conobbe Dinanath Gopal Tenduklar, biografo di Gandhi.<sup>951</sup> La sua fama globale aveva raggiunto anche l’India, dove il Mississippi della sua canzone “Ol

---

<sup>944</sup> Horne, *Black and Red*, *op. cit.*, 29.

<sup>945</sup> Padmore, *Pan-Africanism or Communism?*, *op. cit.*

<sup>946</sup> Adi-Sherwood, *The Manchester Pan-African Congress Revisited* (London: New Beacon Books, 1995).

<sup>947</sup> Marable, *Du Bois*, *op. cit.*, 174-5; Horne, *Black and Red*, *op. cit.*, 102-4.

<sup>948</sup> Du Bois, “Pan-Colored,” *Spotlight on Africa* 14 (January 1955).

<sup>949</sup> Du Bois, “To the peoples of Asia and Africa meeting at Bandung,” (April 1955). Du Bois Papers.

<sup>950</sup> Foner (ed.) *Paul Robeson Speaks: Writings, Speeches, Interviews, 1918-1974* (New York: Oxford University Press, 2010), 119.

<sup>951</sup> La vicinanza a Nehru si incrinò con l’indipendenza dell’India e l’evolversi dei rapporti sino-indiani che avrebbe portato le due nazioni verso lo scontro armato. Sull’impegno politico di Robeson, si veda Slate, *The Prism of Race*, *op. cit.*, 85-112.

Man River” si trasformava nel Gange nelle traduzioni in diverse lingue del sub-continente indiano.<sup>952</sup> Per la sua militanza anche Robeson subì le persecuzioni del clima anti-comunista negli Stati Uniti e gli fu ritirato il passaporto dal 1950 al 1958. Come Du Bois, anche Robeson non poté partecipare alla Conferenza di Bandung. Con la moglie Eslanda, si impegnò contro il fascismo e l'imperialismo, che considerava due volti dell'oppressione e sfruttamento globali. In *Here I stand* asserì che “i popoli delle nazioni di colore libere sono i nostri amici naturali: la loro forza crescente è anche la nostra forza.”<sup>953</sup> I coniugi furono promotori di una solidarietà di classe che si intersecava con la solidarietà del colore. Quest'ultima non si trattava, secondo la loro visione, di “una mera questione di identificazione razziale,”<sup>954</sup> ma affondava le radici in storie di lotta e resistenza.

L'esperienza della Defiance Campaign e dell'Americans For South African Resistance (AFSAR), un'organizzazione fondata nel 1952 per supportare le lotte in Sudafrica, può costituire un esempio di sintesi dell'espressione di solidarietà tra la diaspora indiana e africana. Essa fu un superamento della politica separatista di Gandhi e dimostrò che l'articolazione di soggetti diversi in un fronte globale comune non soltanto era pensabile, ma anche possibile. Tale esempio di “solidarietà trans-coloniale” coinvolse la popolazione nativa del Sudafrica, la comunità indiana e una comunità interrazziale di attivisti e intellettuali afroamericani e bianchi residenti a New York, tra cui Philip Randolph, Bayard Rustin, Norman Thomas e Roger Baldwin. La Campagna in Sudafrica sancì una coalizione tra il South African Indian Congress (SAIC) e l'African National Congress (ANC), che portò africani e indiani insieme nella lotta contro l'imperialismo. L'organizzazione interrazziale statunitense era in contatto con alcuni membri dell'ANC, come Z.K. Matthews e Walter M. Sisulu, e rappresentanti della minoranza indiana, come Yusuf A. Cachalia e Manilal Gandhi, figlio di Mohandas K. Gandhi.<sup>955</sup> Una delle sue prime campagne contro “Jim Crow in Sudafrica” fu un incontro di massa di solidarietà e una raccolta di fondi nella primavera del 1952 presso l'Abyssinian Baptist Church di Harlem. L'AFSAR concertò una manifestazione di supporto alla Defiance Campaign con una sfilata di auto che da

---

<sup>952</sup> Ron Ramdin, *Paul Robeson: The Man and His Mission* (London: Owen, 1987), 38.

<sup>953</sup> Paul Robeson, *Here I Stand* (New York: Othello associates, 1958), 95.

<sup>954</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>955</sup> Nelle sue memorie, Houser ricordava che “In New York we felt we had enough information about the Defiance Campaign to make a decision on what to do. We decided to set up an ad hoc support group for the campaign [...]” Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 12.

Harlem giunse dinnanzi al Consolato sudafricano. Su richiesta di Sisulu, l'organizzazione pubblicizzò le dichiarazioni e i bollettini della Campagna in Sudafrica e pianificò una "campagna di lettere all'ONU" per porre fine all'apartheid.<sup>956</sup> L'attività informativa del gruppo americano ebbe un ruolo di rilievo nel sensibilizzare l'opinione pubblica quando Patrick Duncan e Manilal Gandhi, insieme a oltre 8.000 manifestanti, furono incarcerati. Nella primavera del 1953 Houser iniziò a corrispondere con Albert J. Luthuli, che era diventato presidente dell'ANC l'anno prima.<sup>957</sup> Con la nuova "Whipping Post Law", che puniva i finanziamenti ai movimenti di resistenza organizzata, la Defiance Campaign rallentò la propria attività. Successivamente il collettivo americano decise di trasformare l'AFSAR in un'organizzazione più ampia, che "si riferisse all'intera lotta anticoloniale in Africa."<sup>958</sup> Nel 1953 fu fondato l'American Committee on Africa (ACOA) "per aiutare a colmare il divario tra africani

---

<sup>956</sup> La conoscenza di prima mano della politica razzista in Sudafrica era il risultato di viaggi che i membri dell'ANC e del South African Indian Congress (SAIC) avevano intrapreso a New York. Come emerge da una lettera che il ministro della Community Church Donald Harrington ha inviato a Houser, Manilal era stato invitato da John Haynes Holmes nella metropoli americana: "As you perhaps know, Harrington wrote, Manilal Gandhi spent a good deal of time with us here at Community Church while he was in New York and we were deeply impressed with his immense spirituality and saintly qualities. He is very much like his father, more so than any of the other sons" Donald Harrington to Houser (February 25, 1952), Houser, *No One Can Stop the Rain*, op. cit., 12. Si veda anche "Manilal Gandhi at the Community Church of New York" 1947, African Activist Archive, <https://africanactivist.msu.edu/image.php?objectid=210-809-227> (28/02/2022). Nel Bollettino l'AFSAR riferiva che la "campagna di disobbedienza civile non violenta in Sudafrica" era stata "presa molto sul serio" e il gruppo aveva annunciato la visita del presidente dell'ANC della provincia del Capo, Z. K. Matthews a New York alla fine di giugno. Come ricordava Houser, "With this kind of inside information we began to issue bulletins about the campaign at least once a month," Houser, *No One Can Stop the Rain*, op. cit., 15.

<sup>957</sup> Houser descrisse Luthuli come un "cristiano devoto" che aveva "viaggiato negli Stati Uniti nel 1949 sotto gli auspici della Unitarian Church ed era stato membro del Comitato Esecutivo del Consiglio cristiano sudafricano", Ibid., 20.

<sup>958</sup> Ibid.

e americani.”<sup>959</sup> Nonostante una certa riluttanza iniziale, Randolph accettò l’invito di Houser di entrare nel Consiglio del Comitato.<sup>960</sup>

L’indipendenza del Ghana rappresentò il coronamento delle comuni aspirazioni di libertà e rafforzò le connessioni tra la lotta degli afroamericani per i diritti civili e le lotte di liberazione africana. La presenza di leader come Randolph e M.L. King alle celebrazioni del 1957 sancì la solidarietà tra afroamericani e africani che utilizzavano un repertorio di lotta tratto dall’esperienza indiana.<sup>961</sup> In quello stesso

---

<sup>959</sup> Ibid., 63. Questa nuova organizzazione aveva sede sulla East 35th Street, di proprietà della Community Church di New York. In questo luogo l’ACOA organizzò conferenze e curò l’edizione del bollettino *Africa Today* per informare il pubblico sugli affari africani. American Committee On Africa, Memorandum [1954]; Outlines of Prospectus [1955], ACOA Papers, B. 1, Fold. 1 “Memorandums 1952-1955). Il sostegno dell’ACOA alle lotte di liberazione africana e al dialogo con i leader africani aveva tendenze anticomuniste e liberali, ed è stato influenzato dal discorso politico dei membri pacifisti vicini al CORE e al FOR. “Aims and Purposes of the American Committee on Africa,” [leaflet], APR, Reel 3.

<sup>960</sup> Randolph sosteneva di essere “profondamente preoccupato per l’intero problema dell’Africa”, informò che stava “pianificando di intraprendere un viaggio in Africa prima o poi”, che avrebbe letto la “pubblicazione bimestrale *Africa Today* con molto interesse e profitto” e che si sarebbe “unito al comitato [dell’ACOA]”, Houser to Randolph, December 17, 1954; Randolph to Houser, December 23, 1954; APR, Reel 3. Il nome di Randolph è apparso subito dopo in un appello finanziario alla ricerca di fondi per la neonata organizzazione. “Dear Friend,” [ACOA’s financial appeal], From Randolph, Waring and Muste, March 9, 1955, APR, Reel 3. Tra le varie attività, L’ACOA sponsorizzò visitatori africani negli Stati Uniti. Il dialogo con i leader africani permetteva di avvicinare le lotte africane al pubblico americano. “The American Committee on Africa,” Statement of Purpose, undated, APR papers, Box 3. Nelle carte di Randolph possiamo trovare diversi bollettini dell’ACOA – di cui è stato eletto presidente. Nel 1954, in qualità di Presidente Internazionale del BSCP, Randolph sponsorizzò il primo viaggio di George Houser in Africa, che definì uno “sforzo tempestivo”. Nella lettera che presenta il viaggio di Houser in Africa, che anche Randolph aveva firmato, troviamo nomi di leader politici e intellettuali africani come Z. K. Matthews, Patrick Duncan, Kenneth Kaunda, e Manilal Gandhi. Si veda Randolph to A.J. (Muste), January 15, 1954; “Dear Friend”, Open letter from Roger N. Baldwin, Donald Harrington, A.J. Muste, A. Philip Randolph, February, 1954, APR, Reel 3. Durante il suo primo viaggio in Africa nel 1954, Houser incontrò Kwame Nkrumah in Ghana. Egli descrisse Nkrumah come “il leader del movimento [della Positive Action], e la sua fonte di ispirazione. Egli è un uomo che appartiene alle masse. [...] Andò in carcere per il suo impegno per la libertà.” (“The leader of the movement, and its inspiration. He is a man of the masses. [...] He went to jail for his commitment to freedom.”) Houser, *No One Can Stop the Rain*, op. cit., 29. Un anno prima dell’indipendenza del Ghana, Randolph affermò di avere “il massimo rispetto e ammirazione” per la leadership di Nkrumah e augurava “per lui e per il suo paese grandi progressi e indipendenza nel prossimo futuro.” Randolph, Letter to Dr. Marguerite Cartwright, June 14, 1956, APR, R. 3.

<sup>961</sup> Randolph era in Ghana in qualità di rappresentante della AFL-CIO. King rammentò l’evento – e la presenza di Randolph – nel sermone “The Birth of a New Nation”. Sermon by Martin Luther King Jr. Dexter Avenue Baptist Church. Montgomery, Alabama, April 7, 1957. In Lewis A. Baldwin (ed.) *In A Single Garment of Destiny* *A Global Vision of Justice* (Boston: Beacon Press, 2012), 63. Nel 1962 l’ACOA

anno l'ACOA promosse la cosiddetta "Declaration of Conscience" contro l'apartheid in Sudafrica.<sup>962</sup> In seguito, le azioni contro l'apartheid furono più sporadiche.<sup>963</sup> Per l'ACOA "liberale", il movimento "multirazziale" che vedeva l'African National Congress, con Albert Luthuli, Duncan e il figlio di Gandhi, Manilal, uniti in lotta era una sintesi simbolica delle aspirazioni afroasiatiche e un vero e proprio esempio di solidarietà interrazziale. Ciò nonostante, incomprensioni e incompatibilità politiche minarono l'espressione di una piena solidarietà. Il fronte afroamericano era frammentato. L'ACOA attirò le critiche di Du Bois, che scriveva: "Non puoi fare affidamento [sull'ACOA] per raccontare l'intera storia dell'Africa."<sup>964</sup> L'associazione si oppose a qualsiasi influenza comunista sulle lotte sudafricane. Penny Von Eschen ha analizzato il rapporto idiosincratico tra il Council of African Affairs, al quale Du Bois era legato, e l'ACOA. La Defiance Campaign chiarì la distanza tra i due gruppi, come rivela la corrispondenza tra George Houser e Alphaeus Hunton. Quando quest'ultimo suggerì di unire gli sforzi, il primo rispose che "non avrebbero collaborato con il CAA

---

suggerì che i leader dei diritti civili istituissero l'American Negro Leadership Conference on Africa (ANCLA). Questa organizzazione mise in connessione le lotte degli afroamericani e il movimento di liberazione africano. Theodore Brown, un ex membro della BSCP, ricoprì l'incarico di direttore esecutivo. Tra gli aderenti al comitato spiccano i nomi di Randolph, King, Farmer (CORE), Roy Wilkins (NAACP), Whitney Young (NUL) e Dorothy Height (National Council of Negro Women). Tuttavia, l'ANCLA non è stata in grado di creare una solida base nella comunità nera e, senza un budget consistente, i suoi sforzi furono di breve durata, in Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 266.

<sup>962</sup> Due anni dopo Randolph convocò un incontro ad Harlem "per discutere sul rapporto tra la comunità afroamericana con l'Africa", Minutes of Executive Board Meeting, American Committee On Africa, ACOA, January 1960, B. 2, Fold. 13, "Executive Committee Minutes – 1960".

<sup>963</sup> Nel 1963 organizzò un'"azione di boicottaggio navale del Sudafrica" con un picchettaggio nel porto di Brooklyn coinvolgendo i sindacati e il CORE; nel 1966 promosse una campagna contro i prestiti statunitensi al Sudafrica e fu creato il Comitato contro l'apartheid. Randolph ricoprì l'incarico di presidente. Seguendo le indicazioni della campagna, individui e organizzazioni ritirarono i propri fondi per fare pressione su Chase Manhattan e First National City Bank per un totale di 22 milioni di dollari. Due anni dopo l'ACOA indirizzò una campagna di boicottaggio della South African Airways firmata dai più illustri leader afroamericani e, tra gli altri, Randolph. Houser, *No One Can Stop the Rain*, *op. cit.*, 270-77. Nel 1959 Randolph convocò un incontro ad Harlem "per discutere sul rapporto tra la comunità afroamericana con l'Africa", Minutes of Executive Board Meeting, American Committee On Africa, ACOA, January 1960, B. 2, Fold. 13, "Executive Committee Minutes – 1960". Houser to Executive Board Members, October 4, 1963; "South African Shipping to the United States in the light of South Africa's apartheid policy," Letter from James Farmer and George Houser to Anthony Scotto, March 28, 1963, ACOA, B. 1.

<sup>964</sup> "The American Committee on Africa is a right-wing organization with Christianity and some big money behind it. Naturally, it is doing some good work and publishing some facts about the present situation, but fundamentally it is reactionary [...] You cannot depend on it to tell the whole African story." Du Bois to Florence H. Luscimb (October 22, 1956), Du Bois Papers, reel 72, frame 68.

perché aveva molte persone vicine al partito comunista.”<sup>965</sup> Pertanto le due organizzazioni lavorarono separatamente. Randolph, che avversava qualsiasi inclinazione comunista e militava nell’ambito dell’ACOA, riconobbe la rettitudine di africani e asiatici nel mantenere una posizione “neutrale” e al contempo esortò i sindacati internazionali a sostenere la formazione di organizzazioni indipendenti in Asia e Africa come un modo per opporsi alla diffusione della propaganda sovietica. Se da un lato la rete socialista di Randolph racconta una storia di “notevole apertura e connessione transnazionale,” dall’altro forme concrete di solidarietà sono state minate dal clima della Guerra fredda.<sup>966</sup> Secondo Penny Von Eschen il clima di caccia alle streghe avrebbe ostacolato il lavoro di Du Bois, il quale si sarebbe sentito un estraneo nel dibattito politico afroamericano. Nel 1952 egli lamentava il fatto che l’agenda politica non doveva ridursi ai confini di Harlem: “I nostri programmi si estendono ben oltre l’agenda provinciale del Negro americano, ai programmi dell’Africa e dell’Asia.”<sup>967</sup> La sordità con cui l’appello di Du Bois fu accolto dal rinnovato establishment intellettuale afroamericano fu per Eschen segno che la sua voce e le sue strategie non erano più efficaci.<sup>968</sup> Il declino di personalità politiche e intellettuali come quelle di Du Bois e Paul Robeson andrebbe situato in un contesto in cui i concetti di “razza” e di “razzismo” subivano una revisione nel discorso afroamericano a seguito dell’influenza di opere come *American Dilemma* di Gunnar Myrdal. Se negli anni ‘40 schiavitù, colonialismo e imperialismo erano il luogo in cui il razzismo era collocato storicamente, a partire dalla decade successiva, il razzismo assumeva le forme di una “malattia”, un problema psicologico o etico – un’aberrazione – e non era più considerato, come spiegava Du Bois, un elemento strutturale della modernità collocato nelle pieghe dell’internazionalizzazione del capitale.<sup>969</sup> Per questa ragione si andava a

---

<sup>965</sup> “[T]hey would not work with the CAA because it had ‘many people who are not by any means unsympathetic to the communist party’ Houser to Hunton March 28 1952 citato in Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*; si veda inoltre il *New York Amsterdam News* (March 22, 1952) e *Houser No One Can Stop the Rain*, *op. cit.* Come osserva Eschen non c’è menzione degli sforzi del CAA e dei suoi membri nel supportare la Defiance Campaign. Houser affermò che “The Communists will tend to make the most of the South African conflict, not because of basic concern for the South African conflict, not because of basic concern for the South African people, but because they may be able to use the situation to bolster their won partisan position in the international power struggle,” *Ibid.*

<sup>966</sup> Lewis, “We Are Not Copyists,” *op. cit.*, 422.

<sup>967</sup> Du Bois to Hunton (September 26 1952), Du Bois Papers.

<sup>968</sup> Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*, 142-3.

<sup>969</sup> “Curing the Disease,” *Chicago Defender* (April 16, 1949); Albert Barnett, “World Leaders Fight the ‘Virus of Prejudice,’” *Chicago Defender* (April 16, 1949).

perdere quel focus sui legami internazionali tra afroamericani e popoli coloniali: la razza non era più un processo globale che definiva i contorni del mondo moderno, ma diventava un problema interno alla democrazia statunitense.<sup>970</sup> L'incontro di due diaspore aveva portato negli anni '20-'30 alla formazione di un cosmopolitismo "di colore" che le opere di autori come Du Bois, Cullen, Hughes mettono in evidenza. Tuttavia, il respiro cosmopolita nel pensiero, nella riflessione e nell'arte afroamericana avrebbe subito una battuta d'arresto negli anni successivi.<sup>971</sup>

In Sudafrica, negli Stati Uniti e in Europa, intellettuali afro-diasporici e della diaspora indiana, attivisti, sindacalisti, nazionalisti, nel crogiolo panafricanista, nella stampa black e nella letteratura del rinascimento atlantico entrarono in dialogo per costruire ponti che superano i confini imposti dalle geografie del razzismo e misero in luce diversi modi di concepire la solidarietà. La ricerca di una linea globale di conflitto permetteva di pensare a connessioni tra soggetti coinvolti, pur nella loro disomogeneità, oltre i confini di stretti nazionalismi: la "linea del colore" di Du Bois cercò di immaginare un internazionalismo senza nazione, mentre il discorso nazionalista di Gandhi superava i suoi confini soltanto in virtù della causa nazionale indiana. Le idiosincrasie nello spazio coloniale del Sudafrica limitarono l'azione di Gandhi, che restava ancorata al lealismo verso l'Inghilterra, e non consentirono di stabilire linee di solidarietà con i nativi. Nei discorsi di Garvey la solidarietà protesa al movimento anticoloniale indiano procedeva lungo la dominante nazionalista, mentre il sindacalismo di Randolph si impegnò per stabilire connessioni transnazionali con il mondo asiatico e africano. Gli avvenimenti connessi alla Defiance Campaign e l'attività dell'AFSAR possono essere considerati una sintesi di solidarietà transcoloniale che coinvolse azioni politiche derivanti dalla comprensione solidale di una situazione di oppressione "altra" e geograficamente lontana. L'esperienza non fu libera da fratture interne, come dimostrano le critiche mosse da Du Bois e un clima di divisione che avrebbe vanificato gli sforzi di un fronte unito.

---

<sup>970</sup> Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*, 150-5. Frazier, "The Failure of the Negro Intellectual," *The Death of White Sociology*, ed. Joyce A. Ladner (New York: Vintage Books, 1973), 64; si veda inoltre il capitolo "Reshaping Race in America" in Andrea Carosso, *Cold War Narratives: American Culture in the 1950s* (Bern: Lang, 2013).

<sup>971</sup> Nico Slate, *Colored Cosmopolitanism*, *op. cit.* Si veda inoltre Samuel O. Doku, *Cosmopolitanism in the Fictive Work of W. E. B. Du Bois: Toward the Humanization of a Revolutionary Art* (Lanham MD: Lexington Books, 2015).

Pertanto, il significato del concetto “solidarietà” presenta diverse accezioni: essa compare come una formula discorsiva finalizzata a dimostrare il sistema oppressivo di Jim Crow, equiparato all'imperialismo nelle colonie, oppure si configura in una vera e propria linea di lotta comune che aiuta a costruire un immaginario alternativo e geografie di alleanze che anticipano esperienze come Bandung e il Congresso degli Artisti e degli Scrittori Neri. Di questi immaginari e della risignificazione dello spazio in discorsi contro-egemonici, dove Gandhi è un elemento che unisce o divide le “geografie immaginative” del discorso politico nero, si discute nel capitolo conclusivo.

## CAPITOLO VI

### Geografie

“Per sei ore, questa è stata la riva dello zucchero del Mississippi”

Mark Twain sul Gange (*Mark Twain's Notebook*)<sup>972</sup>

La svolta spaziale della ricerca postcoloniale ha prodotto l'esplorazione di nuove geografie contro-egemoniche e ha messo in luce spazi di resistenza alle cartografie razziste del colonialismo e dell'imperialismo.<sup>973</sup> La riappropriazione dell'immaginazione geografica coinvolge il processo di codifica del sapere geografico e le strategie discorsive che costruiscono nuove “geografie immaginative.” Ciò porta al rovesciamento della relazione tra conoscenza spaziale e potere coloniale per disegnare spazi e pratiche di resistenza.<sup>974</sup> In tal modo gli spazi dell'imperialismo e del colonialismo si riconfigurano in siti polemici dove germinano discorsi e politiche anticoloniali.<sup>975</sup> La costruzione moderna dello spazio-oceano come contrappunto allo spazio territoriale dimostra la fluidità dei confini entro cui collocare discorsi e

---

<sup>972</sup> Mark Twain, “Ceylon and India,” in *The Complete Works of Mark Twain* (New York: Harpers and Brothers, 1935), 281.

<sup>973</sup> James R. Ryan, “Postcolonial Geographies,” in *A Companion to Cultural Geography*, ed. James S. Duncan-Nuala C. Johnson-Richard H. Schein (Oxford: Blackwell Publishing, 2004): 469-484; si veda anche Alison Blunt-Jane Willis, *Dissident Geographies. An Introduction to Radical Ideas and Practice* (London: Routledge, 2000), in particolare il capitolo 6 “Decolonizing Geography: Postcolonial perspectives.”

<sup>974</sup> Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 7. Homi Bhabha, *The Location of Cultures* (London: Routledge, 1994).

<sup>975</sup> Si pensi allo studio di Schneer sulla Londra capitale imperiale ridisegnata come sito di resistenza antimperialista, dove ha luogo la Conferenza panafricana del 1900 e si sviluppa il discorso nazionalista indiano e irlandese. Johnathan Schneer, *London 1900: the Imperial Metropolis* (New Haven-London: Yale University Press, 1999).

immaginari politici.<sup>976</sup> La nave e, per metonimia, il viaggio/ l'attraversamento, costituiscono un vero e proprio “serbatoio di immaginazione” che apre a orizzonti nuovi, forme di contestazione di spazi e percorsi di liberazione.<sup>977</sup>

Questo capitolo mette a tema gli spazi geografici – immaginati e ridisegnati – che cercano di costruire nuove mappe libere dal razzismo e dal dominio coloniale/imperialista. Sullo sfondo del dibattito panafricanista e degli avvenimenti che scuotono il cuore dell'Impero inglese, gli intellettuali africani e afro-diasporici disegnano spazi polemici e di resistenza lungo le coordinate globali di lotta che permettono di unire realtà composite e diverse.

La letteratura offre ampio respiro a spazi allegorici e geografici in cui si abbozzano queste contro-geografie. I romanzi di Du Bois producono incontri tra mondi diversi e uniti contro il razzismo. La narrazione, di invenzione, storica e biografica, è usata come metodo per dimostrare la fallacia dei confini imposti dal razzismo. Ciò è messo in luce dalla pratica di “passaggio” da un gruppo razziale a un altro. Più in senso ampio, l'attraversamento (dei confini di razza o dei confini geografici) è un processo che mette in mostra la fluidità della soggettività nera. Gli sconfinamenti producono dialoghi e saperi contro-egemonici che permettono di pensare nuove alleanze.

La metafora del “viaggiatore di mondi” consente di spiegare il processo epistemico che colloca l'osservatore trasversalmente, come “outsider” dalla propria cultura dominante, mettendolo nelle condizioni di “abitare” mondi di oppressione diversi dal proprio, senza ridurre la loro complessità in traduzioni semplicistiche.<sup>978</sup> L'intellettuale nero, il nazionalista indiano attraversano le distanze geografiche e simboliche che li dividono ed entrano in dialogo nelle metropoli o ai loro margini.<sup>979</sup> In queste eterotopie, zone di contatto, siti di resistenza e spazi di contestazione, le

---

<sup>976</sup> Philip E. Steinberg, *The Social Construction of the Ocean* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

<sup>977</sup> In *Le parole e le Cose*, troviamo la definizione del carattere destabilizzante delle eterotopie: “Le eterotopie inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, [...] contestano fin dalla sua radice, ogni possibilità di grammatica.” Foucault, *Le Parole e le Cose. Un'archeologia delle scienze umane* (Milano: Rizzoli, 1967), 7; si veda anche Michel Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* (Milano: Mimesis, 2001) e il concetto di cronotopo con cui Gilroy definisce la nave negriera, in *Black Atlantic, op. cit.*, 133; 199.

<sup>978</sup> Scholz, *Political Solidarity, op. cit.*, 151-188.

<sup>979</sup> Si veda Anna Scacchi, “W.E.B. Du Bois and the Black Intellectual Abroad,” in Annalisa Oboe-Anna Scacchi (eds.) *Recharting the Black Atlantic: Modern Cultures, Local Communities, Global Connections* (New York: Taylor & Francis, 2010): 282-300.

diaspore africana e indiana si incontrano/scontrano e producono alleanze più o meno estrinseche e abbozzano risposte più o meno contraddittorie.

### 6.1. Rotte

Nel 1900 Du Bois partecipò all'allestimento dell'American Negro Exhibit all'Esposizione Universale di Parigi, occasione in cui espose una carta illustrante le rotte della tratta degli schiavi dall'Africa alle colonie americane con la didascalia "The problem of the twentieth century is the problem of the color line."<sup>980</sup> La formula fu ripresa nel discorso tenuto in occasione della Conferenza panafricana di Londra e poi in *The Souls*, tre anni dopo. Con l'espressione "color line" egli descrisse la disuguaglianza, le asimmetrie e l'oppressione generate dal razzismo.<sup>981</sup>

La visione globale di Du Bois fu influenzata dalle conferenze panafricane della prima metà del 1900, tra Londra, Parigi e altre città europee. Egli viaggiò in Asia, visitò la Cina e il Giappone e volle recarsi in India, anche se non ne ebbe mai l'occasione.<sup>982</sup> Nel 1911 Du Bois partecipò all'Universal Races Congress di Londra come corrispondente per l'*Independent*. Fu un evento epocale che riunì leader di stati africani e asiatici nel Vecchio continente e dove si discussero le relazioni tra i "cosiddetti popoli 'bianchi' e i cosiddetti popoli 'di colore'."<sup>983</sup> Anche Gandhi, allora in qualità di avvocato di Johannesburg, vi aveva preso parte.<sup>984</sup> Paul Gilroy fa risalire a questo momento la formazione del fondamentale "legame tra politica anticoloniale e sviluppo della cultura politica afroamericana [...]," una storia da "recuperare e

---

<sup>980</sup> Elisabetta Bini, "Drawing a Global Color Line: 'The American Negro Exhibit' at the 1900 Paris Exposition," in Guido Abbattista (ed.), *Moving Bodies, Displaying Nations National Cultures, Race and Gender in World Expositions Nineteenth to Twenty-first Century* (Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2014), 39-65.

<sup>981</sup> Sandro Mezzadra, "Introduzione" a *Sulla Linea Del Colore*, *op. cit.*

<sup>982</sup> Lewis, *W.E.B. Du Bois: biography of a race* (New York: Henry Holt and Company, 2013); Du Bois, *World and Africa. Color and Democracy* (New York: Oxford University Press, USA, 2007); Id., *The world and Africa: an inquiry into the part which Africa has played in world history, by W.E. Burghardt Du Bois* (Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 2015); Mullen, *W.E.B. Du Bois: revolutionary across the color line* (London: Pluto Press, 2016); Doku, *Cosmopolitanism in the fictive imagination of W.E.B. Du Bois*, *op. cit.*

<sup>983</sup> Gustav Spiller, *Papers on Inter-racial Problems: Communicated to the First Universal Races Congress, Held at the University of London, July 26-29, 1911*, Vol. 1 (London: P. S. King & Son, 1911), 477.

<sup>984</sup> *Ibid.*, xxxvii.

considerare,” quando Du Bois e Gandhi parteciparono “insieme a Annie Besant, Georg Simmel, Werner Sombart e Ferdinand Thonnies, al Congresso Universale delle Razze che si tenne a Londra nel 1911.”<sup>985</sup> L’evento portò alla definizione di nuove cartografie interrazziali. Il congresso di Londra e i successivi formarono un retroterra culturale e intellettuale che avrebbe allargato sui diversi continenti una rete di connessioni panafricane e pan-asiatiche.<sup>986</sup> L’analisi delle dinamiche internazionali del capitalismo e dell’imperialismo di Du Bois concorse in modo significativo alla definizione di una specifica coscienza “pan-africana” che allargava gli orizzonti della lotta “interna” degli afroamericani alla “linea globale del colore.” La sua critica abbattava le barriere (geografiche e culturali) che separavano l’India dall’America Nera per costruire geografie simboliche nuove, necessariamente costrette a semplificare e a superare le fratture che dividevano “l’emisfero nero” anche dall’interno.

Nel romanzo allegorico *Dark Princess* Du Bois costruisce un’utopica comunità cosmopolita che per certi versi sembra profetizzare la Conferenza di Bandung.<sup>987</sup> I protagonisti, l’afroamericano Matthew Towns e la principessa indiana Kautilya del regno Tibetano di Bwodpur, attraversano l’Oceano Atlantico, disegnano rotte e immaginano mondi liberi dal razzismo e dal colonialismo. I personaggi concepiscono una solidarietà afro-asiatica – “Pan-Africa sta finalmente accanto a Pan-Asia, e l’Europa trema”<sup>988</sup> – un’unione rappresentata allegoricamente dalla nascita del “messia delle razze più scure.”<sup>989</sup> Con la principessa indiana che preconizza la libertà dei popoli di colore – “Nel 1952, il Mondo Scuro sarà libero” – *Dark Princess* è una cartografia rivelatrice delle relazioni afro-asiatiche che sarebbero emerse nella seconda metà del ventunesimo secolo con l’esperienza di Bandung.<sup>990</sup> La soluzione narrativa del romanzo produce un effetto di “dèjà vu” – effetto che, come abbiamo visto, è presente anche nella trilogia *The Black Flame*, in cui Du Bois ritorna a un romanticismo

---

<sup>985</sup> Secondo l’autore “questa è una storia che faremmo bene a recuperare e a riconsiderare oggi, in un momento in cui il richiamo prioritario alla medesimezza ‘etnica’ è diventato un ostacolo alla convivenza delle differenze.” Gilroy, *The Black Atlantic*, *op. cit.*, 144.

<sup>986</sup> Mullen-Watson (eds) *Du Bois on Asia*, *op. cit.*, loc. 54.

<sup>987</sup> Come osserva Bill Mullen, *Dark Princess* è “un’allegoria degli sforzi dei radicali neri e asiatici per resistere al colonialismo e costruire movimenti nazionali e internazionali durante e dopo la guerra,” Mullen, *W.E.B. Du Bois on Asia*, *op. cit.*, 11.

<sup>988</sup> Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 35.

<sup>989</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>990</sup> *Ibid.*, 213.

razzializzato.<sup>991</sup> Tutto ciò conferisce ai romanzi un senso di ricorsività, circolarità, ma anche retrospettività e “predizione.” L’autore sfuma i confini tra storia e finzione. Il registro profetico elude la sintassi del reale e dello scienziato sociale per aprirsi a “modi alternativi per comprendere il passato e vedere il futuro.”<sup>992</sup>

Non è possibile esaminare il romanzo senza tenere conto dell’atmosfera di afflitti anticoloniali e solidarietà internazionaliste che Du Bois respirava negli anni compresi tra le due guerre. Nello stesso anno in cui Du Bois dava alle stampe il suo romanzo, Sarojini Naidu, la “poetessa del Mahatma,” si recava negli Stati Uniti.<sup>993</sup> Nel 1927 si tenne la Lega Anti-Imperialista a Bruxelles e dal 1919 al 1927 si susseguirono i quattro congressi panafricani. In queste occasioni, intellettuali cosmopoliti provenienti da varie aree del pianeta si impegnarono a costruire le nozioni di eguaglianza e giustizia al di là dei vari nazionalismi e dei “pregiudizi del colore.”<sup>994</sup> Come afferma Bhabha, “In questo strano accoppiamento di culture e geografie, la celebrata ‘two-ness’ del concetto dialettico di doppia coscienza di Du Bois – allo stesso tempo, all’interno di una sola anima, un americano e un negro colti nella ‘contraddizione della duplicità delle aspirazioni’ – sembra perdere il suo ormeaggio prevalentemente nazionale.”<sup>995</sup> Secondo Bhabha, quella costellazione concettuale che Du Bois elabora per definire la condizione dell’afroamericano è estesa entro una geografia che lambisce le due sponde dell’Atlantico e dai respiri orientali.

---

<sup>991</sup> Wiatrowsky Phillips, “The Black Flame Revisited”, *op. cit.* Sulla trilogia si veda anche: Wiatrowsky Phillips, “W. E. B. Du Bois and Soviet Communism: The Black Flame as Socialist Realism,” *South Atlantic Quarterly*, 94 (1995), 837–64; Keith E. Byerman, *Seizing the Word: History, Art and Self in the Work of W. E. B. Du Bois* (Athens: University of Georgia Press, 2010); Celina Simpson, “Du Bois’s Dubious Feminism: Evaluating through The Black Flame Trilogy,” *Pluralist*, 10, 1 (2015): 48–63; June Cara Christian, *Understanding “The Black Flame” and Multigenerational Educational Trauma: Toward a Theory of the Dehumanization of Black Students* (Lanham: Lexington Books, 2014); Amir Jaima, “Historical Fiction” *op. cit.*; Christa Buschendorf, “Race’ as a Function of Capitalism and Imperialism: W.E.B. Du Bois’s Appropriation of Marxian Ideas in ‘The Black Flame,’” *American Studies*, 62, 4 (2017): 567-584.

<sup>992</sup> Wiatrowsky Phillips, “The Black Flame Revisited,” *op. cit.*, 167.

<sup>993</sup> Naidu, “To Mahatma Gandhi,” (August 7, 1928).

<sup>994</sup> Adi, *Pan-Africanism.*, *op. cit.*; Id., *West Africans in Britain*, *op. cit.*; Id., *Pan-Africanism and Communism*, *op. cit.*; Pobi-Asamani, *W.E.B. Du Bois: His Contribution to Pan-Africanism* (San Bernardino, Calif.: The Borgo, 1994); W. Rucker, “A Negro Nation Within the Nation?: W.E.B. Du Bois and the Creation of a Revolutionary Pan-Africanist Tradition, 1903-1947,” *The Black Scholar*, 32, 3/4 (2002): 37-46; Wilson J. Moses, “Africa and Pan-Africanism in the Thought of Du Bois,” in S. Zamir (ed.) *The Cambridge Companion to W.E.B. Du Bois* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008): 117-130.

<sup>995</sup> *Ibid.*

In *Dark Princess*, Du Bois si prese la licenza di procedere attraverso una storia controfattuale – un procedimento narrativo che gli consentì di “esplorare le complessità e le contraddizioni di una solidarietà globale,”<sup>996</sup> ma anche di riflettere sulla difficile pretesa di “rappresentatività” dei subalterni. Nel romanzo vediamo all’opera l’ossimorica nozione “elitista” di leadership “democratica” politica e intellettuale presente nel pensiero di Du Bois – a partire dal “decimo con talento.”<sup>997</sup> La stessa Kautilya è una rivoluzionaria – ma di lignaggio principesco, nonché appartenente ad un’alta casta indù. Matthew Townes è un afroamericano che ha avuto accesso a un grado di istruzione universitario. L’internazionalismo, che in *Darkwater* aveva assunto una retorica “economista”, nel romanzo si agglutina in geografie afro-asiatiche ed epifanie politiche.<sup>998</sup>

Lo spazio allegorico-geografico dove questa solidarietà si costruisce è un “mondo a tre dimensioni” che interseca il vecchio continente, gli Stati Uniti e l’India. Una Berlino che Du Bois conosceva bene è il luogo in cui gli “esuli” Kautilya e Townes si incontrano; gli Stati Uniti sono lo scenario di lotte e peripezie all’inseguimento delle chimere di successo materiale e politico, mentre il profondo Sud e l’India costruiscono una “black belt” globale, disegnata da fiumi, come “il Congo, il Nilo e il Gange” che “arrivano, come una freccia rossa, attraverso la Guyana, Haiti e la Giamaica, fino al cuore dell’America bianca.”<sup>999</sup> L’allegoria orientalista si protende teleologicamente fino alla fine, con l’avvento del cosiddetto “Messia delle razze più scure.”<sup>1000</sup> È nella conclusione che Du Bois espone la “potente sintesi” – il fronte su cui concentrare gli sforzi a superamento di quella frammentazione interna all’“emisfero nero” incontrata all’inizio:

“Non sei libero né a Chicago né a New York. Ma qui in Virginia sei ai margini del mondo nero. La *black belt* del Congo, del Nilo e del Gange arriva attraverso la Guyana, Haiti e la Giamaica, come una freccia rossa, fino al cuore

---

<sup>996</sup> Bhabha, “Introduction,” *op. cit.*, xxvii.

<sup>997</sup> Spivak, *Du Bois nel Mondo*, *op. cit.* Du Bois, “The Talented Tenth,” in *The Negro Problem* (New York: J. Patt, 1903): 33-75, disponibile in traduzione italiana in *Sulla Linea Del Colore*, *op. cit.*: 155-178.

<sup>998</sup> Mullen, *Afro-Orientalism*, *op.cit.* Bill Maxwell, *New Negro, Old Left: African-American Writing and Communism between the Wars* (New York: Columbia University Press, 1999).

<sup>999</sup> Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 205.

<sup>1000</sup> Dora Amhad, “More than Romance’: Genre and Geography in ‘Dark Princess’”, *ELH*, 69, 3 (Fall, 2002), 775-803; Bhabha, “Introduction,” *op. cit.*, xxviii. Du Bois, *Dark Princess*, *op. cit.*, 205.

dell'America bianca. In tutto ciò vedo una potente sintesi: puoi lavorare in Africa e in Asia proprio qui in America, se lavori nella *black belt*. [...] Qui, a metà strada tra il Maine e la Florida, tra l'Atlantico e il Pacifico, con l'Europa di fronte e la Cina alle spalle; [...] e tuttavia sei sempre nella Terra dei Neri.”<sup>1001</sup>

Il romanzo celebra il ruolo centrale degli afroamericani, incuneati nel mondo bianco e in virtù della loro collocazione storico-geografica di figli della tratta, che a sua volta è stata il motore del mondo moderno.<sup>1002</sup> Du Bois affermava così la centralità della questione afroamericana: una centralità che sarà poi ribadita nel 1947 con l'“Appello al mondo” inviato alla Commissione dei diritti umani dell'ONU e che definì l'ingiustizia razziale negli Stati Uniti un problema globale.<sup>1003</sup> La condizione del nero in America era, per Du Bois, una porta di accesso al mondo coloniale: nella sua posizione liminale tra metropoli e colonia, la *black belt* costituisce ciò che più tardi egli avrebbe definito con la nozione di “semi-coloniale.”<sup>1004</sup> Interna e allo stesso tempo esterna rispetto alla metropoli (americana o europea), la condizione “semi-coloniale” porta al sovvertimento dello spazio coloniale e metropolitano. L'idea – a volte utopica, a volte profetica – di una “solidarietà emisferica” che egli aveva concepito prima di quello che poi è stato il “Terzo Mondo” dopo Bandung è un importante elemento della visione pan-afro-asianista – una visione che trova la massima formulazione estetica e politica nel romanzo *Dark Princess*.<sup>1005</sup>

Nell'ultima opera di finzione, *Worlds of Color*, Du Bois consente a Gandhi di attraversare l'Atlantico e di presiedere un crogiolo politico di rappresentanti dei “mondi di colore.” Il protagonista Mansart partecipa assieme al figlio a un congresso composto da oltre “cento delegati, rappresentanti dei Popoli di Colore nel mondo” ospitato dalla Negro American Masonry nell'atmosfera suggestiva dei Cloisters di New

---

<sup>1001</sup> Ibid., 205.

<sup>1002</sup> Du Bois in *Darkwater* scriveva: “I Negri americani costituiscono oggi il più importante gruppo strategico nel mondo,” *op.cit.*, 97. In un articolo per il *Pittsburgh Courier*, Du Bois scrisse: “Ora so che la guerra di oggi in Asia ha come causa effettiva la tratta degli schiavi Africani e la Rivoluzione industriale in Europa,” Du Bois, “Forum of Fact and Opinion,” *Pittsburgh Courier* (Sept. 25, 1937).

<sup>1003</sup> National Association for the Advancement of Colored People, “Chronology of NAACP petition to United Nations,” 1948. Du Bois Papers (MS 312). Horne, *Black and Red*, *op. cit.*, 76.

<sup>1004</sup> Du Bois, *Color and Democracy*, *op. cit.*, 58.

<sup>1005</sup> Arnold Rampersad, *The Art and Imagination of W.E.B. Du Bois* (Cambridge: Harvard University Press, 1976). Claudia Tate, “Introduction” to Du Bois *Dark Princess* (Jackson: University Press of Mississippi, 1995); Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, *op. cit.*, 144-5.

York. Gli occhi del protagonista intravedono un misterioso delegato, privo di cartellino identificativo che inaugura la sessione del congresso: “Presiedeva [il congresso] seduto nell’oscurità. Era piccolo e magro e aveva il turbante bianco. I suoi occhi erano buie caverne. La sua voce era bassa, chiara e bella.”<sup>1006</sup> Come in *Dark Princess*, anche qui Du Bois rappresenta il mondo dei congressi panafricani che hanno ospitato delegati provenienti dall’Asia. Il personaggio di un (presunto) Gandhi è uno stratagemma per mettere in luce le contraddizioni della società americana, che “non è pronta” per accoglierlo.<sup>1007</sup> Come puntualizzano Mullen e Watson, per Du Bois Gandhi era “una bussola intellettuale per affrontare il colonialismo e l’opposizione [di Du Bois] ai test nucleari e all’apartheid sudafricano. [...] Du Bois si è aggrappato a Gandhi per tutta la vita come avatar simbolico di cooperazione transnazionale, pace e armonia.”<sup>1008</sup>

Secondo Gilroy, nelle opere di Du Bois la proliferazione delle “rotte” complicano la relazione dell’autore con l’Europa. Altri autori e intellettuali africani e della diaspora hanno tracciato rotte – con viaggi immaginari e reali – e tratteggiato nuove geografie. Randolph auspicò che “una delegazione di Negri con nuove visioni economiche, sociali, religiose, educative e politiche” si recasse in “Europa, Asia e Africa” in modo da “portare il problema del Negro fuori dall’America.”<sup>1009</sup> Diversamente dalle più ristrette “alleanze panafricane” ed “emisferiche”, *The Messenger* aveva proposto ai lettori un’ampia visione transnazionale. A partire dagli anni ’20, nelle sue pagine l’India prese il posto dell’Irlanda come metonimia della sfida al potere imperiale. Ciò rendeva possibile anche lo stiramento delle coordinate geografiche con la svolta metaforica del titolo di un editoriale, “America’s India,” per riferirsi ad Haiti. Il parallelismo tra il Raj britannico e la politica estera statunitense emerge dalle parole:

---

<sup>1006</sup> “He presided, sitting rather back in the shadows. He was small and thin and white turbanned. His eyes were caverns of gloom. His voice was low, clear and beautiful.” Du Bois, *Worlds of Color*, *op. cit.*, 164.

<sup>1007</sup> Du Bois infatti ricorda: “Conobbi Lajpat Rai e Ms. Naidu. John Haynes Holmes era uno dei miei collaboratori nella National Association for the Advancement of Coloured People ed era un amico e ammiratore di Gandhi. [...] Ricordo la discussione che avemmo sulla possibilità di invitare Gandhi a visitare l’America, ma fummo costretti a concludere che questa terra non era abbastanza civilizzata per ricevere un uomo di colore come ospite d’onore.” Du Bois, “Gandhi and American Negroes,” *op. cit.*

<sup>1008</sup> Mullen-Watson, *W.E.B. Du Bois on Asia*, *op. cit.*, 128.

<sup>1009</sup> “A delegation of Negroes with the new economic, social, religious, educational and political viewpoints visit Europe, Asia, and Africa [...]. Just as the Irish carried their problem outside of Ireland, so must the Negro carry his problem outside of America.” Editorials, *The Messenger*, Vol. IX, No. 1 (January 1927), 15, 26,

“poiché le grida sentimentali di pietà contro il brutale tallone dell'imperialismo britannico in India non servono a nulla; così, i pietosi appelli contro il linciaggio americano di Haiti e Santo Domingo non riusciranno a muovere i nostri potenti oligarchi finanziari.”<sup>1010</sup>

Randolph ha abbinato la conoscenza della “filosofia imperialistica dell'acciaio” britannica con un'analisi della politica coloniale degli Stati Uniti all'interno dei suoi confini.<sup>1011</sup> “Imperialismo” e “linciaggio” erano presentati come due facce della stessa medaglia. L'apice della violenza della supremazia bianca che gli afroamericani stavano affrontando era visto come una delle espressioni del potere imperiale che opprimeva e sfruttava i popoli delle Indie Orientali e Occidentali. Nel 1942 il responsabile internazionale della BSCP, B.F. McLaurin, riportò una discussione tenutasi presso la Union For Democratic Action, con il tema “Is India America's Problem?”. Alla conferenza avevano preso parte Bertrand Russel, il nazionalista indiano Taraknath Das e l'oratore indiano-musulmano S.M. Ahmed. McLaurin si rese conto delle fratture interne che dividevano le forze nazionaliste in India. Nelle sue osservazioni: “stranamente il dottor Das e il signor Ahmed sono indiani ma i loro punti di vista differiscono così come la notte e il giorno e, stranamente, tutti gli oratori vorrebbero vedere un'India indipendente.”<sup>1012</sup> Più rilevanti sono le conclusioni a cui McLaurin ha condotto i lettori, quando descrive la questione afroamericana:

“[...] Nessuno sembrava essersi reso conto che le Nazioni Unite hanno la loro piccola India, e gli Stati Uniti hanno una grande India nella questione dei negri

---

<sup>1010</sup> “[...] as sentimental cries for mercy against the brutal heel of British imperialism in India are of no avail; so, will the piteous appeals against America's lynching of Haiti and Santo Domingo fail to move our powerful financial oligarchs [...]” “America's India,” *The Messenger*, Vol. IV, No. 16 (June 1922), 418.

<sup>1011</sup> Scrive: “The railways in Africa, India, China are a sine qua non to the development of the oil, coal, and iron mines.” A. Philip Randolph, “The World Aspect of Government Ownership of Railroads,” *The Messenger*, Vol. II, No 1 (January 1918), 15.

<sup>1012</sup> “Strangely enough Dr. Das and Mr. Ahmed are Indians but their point of views differ as does night and day, and strangely enough, all speakers would like to see an Independent India.” B. F. McLaurin, “Problems of the Organizer,” *Black Worker* (October 1942), 2-4.

che subiscono una cittadinanza di second'ordine, imposta loro dal governo federale che dice stia lottando per uno stile di vita democratico.”<sup>1013</sup>

In un ulteriore ribaltamento delle coordinate geografiche, così come l'India stava per Haiti nell'editoriale del *Messenger*, questa volta nelle osservazioni conclusive di McLaurin l'India coincideva con la questione nera negli Stati Uniti. La metafora aveva lo stesso referente del concetto di condizione semi-coloniale in Du Bois ed evidenziava le dinamiche simili coinvolte nell'oppressione e nello sfruttamento degli afroamericani negli Stati Uniti e nelle colonie britanniche.

Nelle opere in parte autobiografiche e in parte di finzione come *Banjo* di Claude McKay e *My Odyssey* di Nnamdi Azikiwe le rotte producono incontri con realtà diverse che affollano l'Atlantico. McKay, che aveva viaggiato in Europa e in Nord Africa e si era stabilito per un periodo nel sud della Francia, è una figura di intellettuale nero itinerante: la sua esperienza nel meridione francese è trasposta in forma letteraria in *Banjo*, la cui ambientazione principale è il porto di Marsiglia. Zona liminale per eccellenza, il porto è il luogo-soglia dove soggettività diasporiche si incontrano e si confrontano. Il protagonista Ray è un intellettuale della diaspora africana che, al pari di Matthews Town in *Dark Princess*, si allontana dall'America “black” accompagnato dalla disillusione nei confronti delle capacità degli intellettuali neri di affrontare la questione razziale. In *Banjo* troviamo la critica della società statunitense sullo scenario di Marsiglia: il porto è il luogo in cui Ray ricerca le proprie radici razziali e (ri)costruisce la propria identità. Il protagonista si rifugia nell'essenzialismo, nella “spontaneità” della cultura vernacolare dell'illetterato Banjo e di altri naviganti dell'Atlantico Nero che popolano i locali notturni del porto. L'opera di McKay complessifica le distinzioni bianco-nero con gli iati tra le soggettività nere della diaspora africana che popolano il suo romanzo: martinicani, senegalesi e afroamericani.<sup>1014</sup>

Nel suo racconto autobiografico Nnamdi Azikiwe attribuisce agli scritti di Garvey il merito di avergli aperto gli occhi sulla realtà africana e di avergli trasmesso

---

<sup>1013</sup> “[...] Nobody seemed to have realized that the United Nations have their own little Indias, and the United States has a big India in the problems of the Negroes who suffer from the second-rate citizenship forced upon them by the Federal government who says it is fighting for the democratic way of life”, Ibid.

<sup>1014</sup> Robert P. Smith Jr. “Rereading *Banjo*: Claude McKay and the French Connection,” *CLA Journal* 30, 1 (Sept. 1986), 46-58. Si veda inoltre il capitolo su “Vagabond Internationalism: Claude McKay's *Banjo*” in Edwards, *The Practice of Diaspora, op. cit.*, 186-240.

un senso di orgoglio razziale e di unità panafricana, che definisce con le parole “paternità universale, fratellanza universale e felicità universale.”<sup>1015</sup> Egli entrò in contatto con l’atmosfera cosmopolita di Lagos durante la formazione scolastica. Insegnanti e compagni di classe provenivano dal Brasile, dalla Nuova Scozia, dalle Indie Occidentali inglesi e dall’Africa Occidentale. L’incontro con il Reverendo James Emmanuel Aggrey e la lettura di una biografia di James A. Garfield motivano il giovane Azikiwe a proseguire gli studi negli Stati Uniti. Poiché i suoi desideri incontrano l’opposizione del padre, intraprende una prima, sfortunata “avventura nell’Atlantico.” Egli si imbarca in clandestinità con la complicità di alcuni marinai che, dietro compenso, gli promettono un passaggio alla volta di Liverpool, da dove poi proseguire verso l’altro lato dell’oceano. Per un contrattempo il progetto abortisce sulle coste dell’Africa Occidentale.

Nella cornice narrativa dell’autobiografia questi episodi raccontano l’Atlantico Nero dalla sponda africana. L’autore sceglie titoli e sottotitoli che rimandano ai viaggi per mare dell’antichità classica, come l’odissea, la ricerca del vello d’oro. L’Atlantico è presentato come uno spazio da attraversare, che divide e unisce diverse realtà facenti parte di un’entità “universale.” Il passaggio è presentato a sua volta come una ricerca. L’oceano è attraversato da persone e cose (il *Negro World*) che veicolano idee e attraversano barriere geografiche e politiche. In tal modo Azikiwe unisce mondi in una visione globale che collegava “[...] la diffusa agitazione contro il colonialismo e le incessanti richieste di indipendenza in Africa e in Asia”<sup>1016</sup> con le rivendicazioni degli afroamericani.

Il viaggio e la dislocazione, dunque, costituiscono un metodo performativo per ridisegnare continuamente la propria soggettività, come osserva Fanon: “Ci sono, da una parte e dall’altra del mondo, degli uomini che cercano. Non sono prigioniero della Storia. Non devo ricercarvi il senso del mio destino. Devo ricordarmi in ogni momento che il vero e proprio *salto* consiste nell’introdurre l’invenzione nell’esistenza. Nel mondo in cui mi incammino, mi creo interminabilmente.”<sup>1017</sup> La metafora dell’“attraversamento” in modo particolare rende questo processo manifesto.

---

<sup>1015</sup> “Universal fatherhood, universal brotherhood, and universal happiness.” Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 35.

<sup>1016</sup> “[...] the widespread agitation against colonialism and the incessant demands for independence in Africa and Asia”, Azikiwe, *My Odyssey*, *op. cit.*, 278.

<sup>1017</sup> Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1952), 229. Si veda anche Edwards, *The Practice of Diaspora*, *op. cit.*

## 6.2. *Attraversamenti*

Il “passing”, ossia il passaggio di appartenenza da un gruppo razziale a un altro, è un elemento narrativo ricorrente nella letteratura afroamericana degli anni '20. La pratica era messa in atto da persone di colore (afroamericani, ma anche indiani) per accedere ai privilegi dei bianchi nella gerarchia sociale razzista degli Stati Uniti. Opere narrative come *Passing* di Nella Larsen o il personaggio di Sarah Andrews in *Dark Princess* illustrano la pratica di attraversamento dei confini razziali.<sup>1018</sup> La capacità di superare la linea del colore che divide i gruppi sociali dimostrava l'ambiguità dell'identità razziale e il fatto che essa potesse essere performata. Al contempo, nella sua forma di “libertà individuale”, il “passing” mette in crisi la solidarietà razziale, poiché consente a membri di comunità razzializzate e subalterne di accedere ai privilegi della supremazia bianca. Gli attraversamenti, metaforici o reali, che personaggi e autori intraprendono attraverso confini e contorni disegnati dal dominio coloniale sono un processo radicale e un modo per ridisegnare e re-immaginare mappe in una pratica contro-egemonica.<sup>1019</sup> I “passaggi” e gli spostamenti dei personaggi, reali o fittizi, che popolano i romanzi coinvolgono in parte l'Asia, l'India e lo stesso Gandhi nella definizione di geografie che mettono in crisi gli spazi coloniali disegnati dall'imperialismo.

Wilson Jeremiah Moses afferma che Du Bois percepì la centralità geografica del continente africano sia come un'apertura che come una barriera tra l'Atlantico e l'Oceano Indiano.<sup>1020</sup> Nei suoi romanzi Du Bois descrisse attraversamenti di confini geografici e razziali.<sup>1021</sup> Sebbene fosse nei suoi piani, egli non si recò mai in India. In un articolo per l'*Aryan Path* lamentava quanto fosse difficile ottenere un visto per

---

<sup>1018</sup> Nella Larsen, *Passing* (New York-London: Alfred A. Knopf, 1929); Corinne E. Blackmer, “The Veils of the Law: Race and Sexuality in Nella Larsen’s *Passing*” *Race and Politics: The Experience of African-American Literature*, 22, 3, (Oct., 1995), 50-67; Rebecka Rutledge Fisher, “The Anatomy of a Symbol: Reading W. E. B. Du Bois’s ‘Dark Princess: A Romance’” *CR: The New Centennial Review*, 6, 3, W. E. B. Du Bois and the Questions of Another World (winter 2006): 91-128.

<sup>1019</sup> bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston, Mass.: South end Press, 1990).

<sup>1020</sup> W. J. Moses, “Africa and Pan-Africanism in the Thought of Du Bois,” in S. Zamir (ed.) *The Cambridge Companion to W.E.B. Du Bois* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 117-130.

<sup>1021</sup> Payal K. Patel, “On the Path of the Maharajah of Bwodpur: The Global Problem of the Color Line in W. E. B. Du Bois’s *Dark Princess*” *CR: The New Centennial Review*, 15, 2, W. E. B. Du Bois and the Question of Another World, (Fall 2015): 119-156.

raggiungere il sub-continente asiatico.<sup>1022</sup> Ciò nonostante, le opere di finzione gli consentono di compiere gli attraversamenti dell'Atlantico e dell'Oceano Indiano e di incrociare le rotte di diverse "diaspore": in *Dark Princess* il personaggio fittizio della principessa Kautyla si reca nella black belt, mentre, nell'ultimo romanzo della trilogia narrativa *Black Flame*, un personaggio del tutto simile a Gandhi segue le rotte della "black diaspora" per comparire in un congresso di esponenti del mondo "di colore" negli Stati Uniti.<sup>1023</sup>

Come osservano Lionnet e Shih, la dimensione transnazionale disegna spazi e pratiche agite da coloro che performano "attraversamenti" o "sconfinamenti".<sup>1024</sup> I viaggi e gli attraversamenti dell'Atlantico e del globo, fittizi o reali, aprono finestre transnazionali nel discorso politico nero, creano una molteplicità di soluzioni, intessono geografie e culture diverse.<sup>1025</sup> Il processo di "viaggio, movimento, dislocamento e trasferimento," è evidenziato dagli attraversamenti oceanici che Du Bois in prima persona e i personaggi nelle sue opere narrative compiono in un Atlantico incrociato da molteplici rotte. Gli attraversamenti non riguardano soltanto personaggi appartenenti alla diaspora nera. Lo stesso Du Bois viaggiò e incontrò negli Stati Uniti afro-discendenti e africani, ma anche esponenti del mondo asiatico. Con *Dark Princess* egli presenta un Atlantico Nero attraversato da "altre" correnti e "altre" rotte. Nonostante le aperture, le geografie pan-afro-asiatiche e le utopie afro-asiatiche di Du Bois dovevano incontrare dei limiti.<sup>1026</sup> L'esistenza di fratture interne che producevano "una linea del colore nella linea del colore" è affrontata tra le prime pagine del romanzo. Egli era consapevole che "l'India ha anche avuto la tentazione di collocarsi al di fuori dei popoli più scuri e ha ricercato affinità con i bianchi. Ha per lungo tempo desiderato di considerarsi 'ariana' e non di 'colore' e di crederci più vicina

---

<sup>1022</sup> Du Bois commentava quanto fosse "difficile per un negro americano ottenere dal governo inglese il visto per il suo passaporto per una visita in India e, se ottenuto il visto, di solito è obbligato a limitare le sue parole e le sue attività," Du Bois, "The Clash of Color," *op. cit.*, 114.

<sup>1023</sup> Leggiamo "War is Murder and murderers murder, until all is done and there is Peace and Nothing [...] Ends fighting ends; War ending War; Good to stop Evil; Evil to birth God," Du Bois, *Mansart Builds a School*, 31. See also Du Bois, *Worlds of Color* (New York: Mainstream Publisher, 1961)

<sup>1024</sup> Françoise Lionnet-Shu-Mei Shih, "Introduction," *Thinking through the Minor, Transnationally. Minor Transnationalism*, ed. Lionnet-Shih (Durham NC: Duke University Press 2005), 5.

<sup>1025</sup> Wai Cheedimock, *Through Other Continents: American Literature Across Deep Time* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2006).

<sup>1026</sup> Per un'analisi della geografia del romanzo, si veda inoltre Annalisa Oboe, "From South Africa to Europe to North America and Back. Sol Plaatje, W.E.B. Du Bois and the Routes of Romance," in Annalisa Oboe-Anna Scacchi (eds.) *Recharting the Black Atlantic*, *op. cit.*: 20-44.

fisicamente e spiritualmente alla Germania e all’Inghilterra che all’Africa, alla Cina e ai Mari del Sud.”<sup>1027</sup> Così, osserva Du Bois, il “viaggiatore indiano” in America incontra “una particolare variazione della Linea del Colore. Un indiano può essere di colore bruno, [ma se] indossa il suo turbante e viaggia nel Sud non sarà soggetto alle leggi sui vagoni separati e alle altre discriminazioni contro i Negri.”<sup>1028</sup>

Du Bois invitò l’establishment intellettuale afroamericano a guardare alla “Negro Question” non già come di una questione “interna” e “provinciale”, ma come di un problema internazionale. “Se l’India ha le sue caste, i Negri americani hanno nelle loro linee del colore interne l’evidente ombra di un sistema di casta. [...] Il problema dei Negri rimane parte di un conflitto del colore globale. Pertanto, anche il problema degli indiani non può mai essere semplicemente in problema di autonomia nel Commonwealth britannico.”<sup>1029</sup> Per Gilroy le opere di Du Bois travalicano i confini “stretti” di un nazionalismo africano o afroamericano. *Dark Princess* inizia con un attraversamento transatlantico – il viaggio in Europa del protagonista Matthews – che è anche un approdo a un internazionalismo di colore che lo riconduce nell’America “black” dalla quale si era allontanato. Secondo l’autore *Dark Princess* è un’apoteosi dell’ibridismo contro la miscegenation, l’avversione alla “mescolanza razziale” dell’America “white”. In altre parole, per il “padre” dell’Atlantico Nero l’opera di Du Bois è una celebrazione dell’incontro di molteplicità eterogenee che porterebbe a un superamento delle “strettezze” etniche. Il romanzo dà voce alle “collettività politiche fluide che emergono durante il primo panafricanismo.”<sup>1030</sup> Termini come “razza” e “nazione” sono insufficienti ed evasivi, per cui si rende necessario un “vocabolario politico e filosofico diverso,” che la forma “polifonica” della scrittura di Du Bois cerca di costruire per descrivere le “antinomie della modernità.”<sup>1031</sup> Le rotte centrifughe e le tendenze eccentriche dal nodo triangolare Europa-Africa-Americhe, come i viaggi di Claude McKay, Langston Hughes, Du Bois – metaforici o reali – costituiscono quei

---

<sup>1027</sup> Du Bois, “The Clash of Colour,” *op. cit.*, 115.

<sup>1028</sup> Ibid.

<sup>1029</sup> Ibid.

<sup>1030</sup> Gilroy, *The Black Atlantic*, *op. cit.*, 114.

<sup>1031</sup> Ibid., 114-5. Laudani ha offerto una diversa lettura dei fondamenti spaziali della sovranità moderna, dove il mare esprime una “concezione fluida della politica.” Questa angolazione epistemica – al tempo stesso “atlantica” e “postcoloniale” – elegge il mare come “primo e vero vettore della modernità politica”, vd. 514. Laudani, “Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna,” *Filosofia Politica*, 3, (2015): 513-531.

necessari “sconfinamenti” a dimostrazione del fatto che i contorni del “Black Atlantic” sono aperti ad altri flussi e altre correnti oceaniche.

### 6.3. *Diaspore*

Il termine “diaspora” risale alla traduzione greca dell’Antico Testamento ebraico del III secolo a.C. per definire la condizione degli ebrei che vivevano al di fuori della Palestina con una connotazione negativa e tragica. Il concetto è stato usato per descrivere processi di dispersione, spesso a seguito di un evento traumatico, e di reinsediamento di gruppi che saldano la propria identità al senso di appartenenza alla terra di origine e al mito del ritorno.<sup>1032</sup> Secondo Khachig Tölölyan l’uso del concetto, rimodellato per celebrare esperienze di mobilità e migrazione in senso più ampio rispetto alla sua originale accezione, presenta il rischio che si trasformi in una categoria troppo vasta e generica.<sup>1033</sup> Per Martin Baumann la diaspora descrive uno stadio intermedio che mira al ritorno (in Palestina).<sup>1034</sup> Anche William Safran ritiene che la diaspora si riferisca a gruppi minoritari di espatriati che costruiscono la propria identità sulle aspirazioni di ritorno.<sup>1035</sup> Le limitazioni semantiche che Safran, Tölölyan e Baumann pongono del termine diaspora non consentono di descrivere la specifica condizione delle formazioni diasporiche africane, caraibiche e provenienti dal Sud dell’Asia.<sup>1036</sup> Secondo Markus Nehl un’interpretazione esclusiva del concetto non tiene in considerazione la sua produttività per indirizzare criticamente l’esperienza delle

---

<sup>1032</sup> Stéphane Dufoix, “Diaspora before it became a concept” in *Routledge handbook of diaspora studies*, ed. Robin Cohen e Carolin Fischer (London; New York, NY: Routledge, 2020); si veda inoltre Jana Evans Braziel-Anita Mannur, *Theorizing Diaspora: A Reader* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010).

<sup>1033</sup> Khachig Tölölyan, “Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment”, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5, 1 (1996): 3-36.

<sup>1034</sup> Martin Baumann, “Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison”, *Numen*, 47, 3 (2000): 313-337.

<sup>1035</sup> William Safran, “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return,” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 1 (1991): 83-99.

<sup>1036</sup> James Clifford, “Diasporas” *Cultural Anthropology* 9, 3 (2002): 302-338.

comunità nere al di fuori del continente africano, a seguito della tratta e delle emigrazioni.<sup>1037</sup>

L'uso del termine "diaspora africana" risale alla seconda metà degli anni '50, in concomitanza con il sorgere dei primi movimenti anticoloniali in Africa e del movimento per i diritti civili negli Stati Uniti. Con "diaspora" George Shepperson ha definito "lo status e le prospettive delle persone di discendenza africana nel mondo."<sup>1038</sup> L'espressione indirizza questioni di "identità nera", strutture di potere, dinamiche di esclusione e resistenza, ed è usata per connettere individui oltre confini nazionali e linguistici. Le definizioni di differenza e articolazione di Stuart Hall consentono di comprendere la specificità della diaspora africana nel suo essere nell'insieme sia continuità (in cui si iscrivono codici condivisi ed esperienze collettive), che discontinuità/ differenza.<sup>1039</sup> Così gli schiavi che provengono dalle varie aree etniche, religiose e linguistiche del continente africano costruiscono una cultura condivisa nell'esperienza della tratta, della violenza e del colonialismo, e l'identità diasporica caraibica è formata dalla sintesi di elementi africani, europei, asiatici e americani.<sup>1040</sup>

Il colonialismo produsse la dispersione e l'insediamento di comunità e individui con la schiavitù e il lavoro coatto (*indentured labour*). La diaspora africana ha origini nella tratta che imbarcava schiavi africani in Africa Occidentale verso le colonie in America. La diaspora indiana seguì le direttrici eccentriche rispetto all'Atlantico. Esse erano imposte dalla domanda di lavoro dopo l'abolizione della schiavitù, che dislocava la manodopera dall'India in altre aree dell'Impero, come le isole Mauritius, la Nuova Guinea, le Indie Occidentali, l'Africa Orientale, le isole Fiji e il Natal.<sup>1041</sup> Il Sudafrica è

---

<sup>1037</sup> Markus Nehl, *Transnational Black Dialogues. Re-Imagining Slavery in the Twenty-First Century* (Bielefeld: Transcript, 2016).

<sup>1038</sup> George Shepperson, "African Diaspora: Concept and Context," in *Global Dimensions of the African Diaspora*, ed. Joseph E. Jarris (Washington: Howard University Press, 1993), 41.

<sup>1039</sup> Vd. Nehl, "The Concept of the African Diaspora and the Notion of Difference," in *Transnational Black Dialogues*, op. cit., 43-5.

<sup>1040</sup> Vd. Stuart Hall, "Razza, articolazione e società strutturate a dominante (Race, Articulation and Societies Structured in Dominance 1978)" in *Cultura, razza, potere*, a cura di Miguel Mellino (Verona: Ombre corte, 2015): 67-124, e Id., "Identità Culturale e Diaspora", op. cit.

<sup>1041</sup> Il lavoro coatto, di solito della durata di cinque anni, era un sistema vincolato per cui i lavoratori non potevano scindere il contratto di propria volontà, nella sostanza una nuova forma di schiavitù. V. B. Thompson, *The Making of African Diaspora in the Americas, 1441-1900* (Harlow: Longman, 1987); Scott Levi, "Indian Diasporas in historical perspective" in *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*, ed. Gijbert Oonk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007). A partire dagli anni '60

stato al crocevia di diaspore, aspirazioni e lotte. Matsha scrive: “Un interessante aspetto dell’incontro tra Dube e Gandhi in Sudafrica è lo spazio analitico che esso fornisce affinché l’Atlantico Nero incontri l’Oceano Indiano.”<sup>1042</sup> Lo spazio diasporico sudafricano vide le comunità indiana e nativa in posizioni conflittuali. La prima esperienza politica di Gandhi si inserì in questo contesto. Egli privilegiò gli interessi della comunità indiana e discriminò i nativi. Anche in America la comunità indiana cercò di distinguersi dai neri per ottenere i privilegi della bianchezza. Come osservava Rajani Kenta Das, “gli indiani non vogliono essere parte del problema razziale.”<sup>1043</sup> In Kenya la comunità indiana ricercò una posizione “sub-imperialista,” che la distinguesse dalla collocazione subalterna a cui i nativi africani erano relegati. Le rivendicazioni politiche della comunità indiana in Kenya risalivano agli inizi del ventesimo secolo. Nel 1914 l’imprenditore e commerciante A.M. Jeevangee aveva fondato l’East African Indian National Congress. L’Indian National Congress dimostrava di essere solidale alla causa dei compatrioti in Africa Orientale: all’iniziale indirizzo “lealista” e “sub-imperialista” della comunità indiana in Kenya, si sostituì una progressiva percezione “nazionalista.”<sup>1044</sup> Le intese con i nativi furono limitate dalla politica imperiale di divide et impera e dal monopolio dei negozi al dettaglio nelle riserve, attribuito ai commercianti indiani, che produsse un rapporto conflittuale tra le due comunità.

La prospettiva transnazionale dell’Atlantico Nero di Gilroy consente di studiare le culture al di fuori degli schemi e dei confini nazionali e di individuare uno spazio mobile, che si colloca dentro e fuori la trama della cultura occidentale. La concettualizzazione di questa distesa liquida può essere di aiuto per descrivere la

---

dell’Ottocento lavoratori a contratto provenienti dai porti di Madras e Calcutta affluirono nelle miniere di carbone e nelle piantagioni di canna da zucchero del Natal. Allo scadere del contratto, essi potevano scegliere se rientrare in India o ricevere un terreno da coltivare in Sudafrica. Un decennio dopo la comunità indiana era aumentata e contava anche i commercianti che avevano stabilito le loro attività in Natal, Transvaal e nell’Orange Free State. La comunità bianca percepì la crescita economica e numerica della comunità indiana come una minaccia e approvò una serie di leggi che ridussero diritti e libertà. R. H. Brown-G. V. Coelho, *Migration and Modernization: The Indian Diaspora in Comparative Perspective* (Williamsburg, VA: Department of Anthropology, College of William and Mary, 1987); M. Carter, *Voices from Indenture: experiences of Indian Migrants in the British Empire* (New York: Leicester University Press, 1996).

<sup>1042</sup> R. Matteu Matsha, “Mapping an Intraoceanic Landscape: Dube and Gandhi in Early 20th Century Durban, South Africa,” *Journal for the Study of Religion*, 27, 2 (2014), 264.

<sup>1043</sup> Rajani Kenta Das, *Hindustani Workers on the Pacific Coast* (Berlin: de Gruyter 1923), 109-116.

<sup>1044</sup> Sana Aiyar, “Empire, race and the Indians”, *op. cit.*, 149; 132-54.

diaspora africana, anche se è errato considerarli come spazi coincidenti e sinonimici.<sup>1045</sup> Anche se il lavoro di Gilroy va oltre i contorni dello stato nazionale, studi successivi hanno suggerito che l'Atlantico Nero sembrerebbe uno spazio geograficamente e culturalmente esclusivo – e quindi limitante. Usando la stessa metafora di Gilroy della nave negriera, è stato osservato che *The Black Atlantic* “imbarcherebbe troppo pochi passeggeri, limitando così le forme di dialogo a bordo.”<sup>1046</sup> Anche se Gilroy aveva proposto l’“Atlantico Nero” come uno strumento di analisi provvisorio,<sup>1047</sup> Mullen avverte che la definizione delle sue rotte e delle sue radici rischia di ridisegnarne i confini in uno “spazio di analisi formalizzato.”<sup>1048</sup> I concetti di “diaspora” e di “Atlantico Nero” rischierebbero di riassetare i confini degli stati-nazione e sclerotizzare una fluidità di forme.<sup>1049</sup> Per altri, la scelta di porre al centro la tratta sarebbe complice di una rappresentazione stereotipata e orientalista dell’Africa,<sup>1050</sup> né riconoscerebbe le differenze di potere all’interno della diaspora nera.<sup>1051</sup> Poiché Gilroy si limita all’esperienza afroamericana e affronta solo alcune figure di intellettuali come Crummel, Delany e Du Bois, il suo spazio di indagine è segnato dalla grande assenza dell’esperienza specifica delle donne nere e di altre diaspore.<sup>1052</sup>

Lo spazio di analisi di Gilroy è messo in crisi se analizziamo il significato di Gandhi nel pensiero politico nero. Dall’“altro” lato dell’Africa la conoscenza del movimento gandhiano era il risultato del circuito di idee e persone che interessava l’Oceano Indiano. Non si tratta di circuiti chiusi. Gli spazi liquidi degli oceani si

---

<sup>1045</sup> Edwards, “The Uses of Diaspora,” *op. cit.*

<sup>1046</sup> Williams, “Review,” *op. cit.*, 188.

<sup>1047</sup> Edwards, “The Uses of Diaspora,” *op. cit.*, 45, 61

<sup>1048</sup> Mullen, *Afro-Orientalism*, *op. cit.*, xxx.

<sup>1049</sup> In contrapposizione all’Atlantico Nero e al concetto di diaspora, Mullen suggerisce l’afro-orientalismo. Un “cultore” dell’afro-orientalismo sarebbe Vijay Prasad che ha scritto *Karma for Brown Folks e Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity* (Boston: Beacon Press, 2002).

<sup>1050</sup> Mullen, *Afro-Orientalism*, *op. cit.*, xxvii; Ntongela Masilela, “The ‘Black Atlantic’ and African Modernity in South Africa” *Research in African Literatures*, 27, 4 (Winter, 1996): 88-96; Simon Gikandi, “Afterword: Outside the Black Atlantic” *Research in African Literatures*, 45, 3, Africa and the Black Atlantic (Fall 2014): 241-244; Paul Tiyambe Zeleza, “Rewriting the African diaspora: Beyond the Black Atlantic” *African Affairs*, 104, 414 (January 2005): 35–68.

<sup>1051</sup> Michelle M. Wright, *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora* (Durham: Duke University Press, 2004).

<sup>1052</sup> Williams Brackette “Review of Paul Gilroy’s *The Black Atlantic*” *Social Identities* Vol. 1, No. 1 (1995), 188.

incontrano. Il Madagascar sfuma i limiti dell'Atlantico Nero e mette in luce culture politiche del versante orientale dell'Africa in dialogo tra i due oceani. Harry Thuku era in contatto con la diaspora indiana e nazionalisti indiani, le cui rotte attraverso l'Oceano Indiano mettevano in contatto il sub-continente asiatico con l'Africa Orientale. Ralaimongo si recò a Parigi, crogiolo intellettuale di afroamericani, afro-caribici e africani. Nell'Atlantico Nero osserviamo anche la vivacità culturale e politica della diaspora indiana: Lala Lajpat Rai, espatriato in America, fondò l'India Home Rule League of America nel 1917 a New York. Il nazionalista Keshava Deva Shastri, che partecipò al dibattito afroamericano, fu uno dei suoi membri. Anche il giornalista nazionalista Basanta Koomar Roy si stabilì nella grande metropoli.<sup>1053</sup> Roy, che collaborava con il gruppo di Rai ed era un affiliato del Ghadar movement, pubblicò una biografia di Tagore e scrisse per alcune testate della "black press", tra cui *The Crisis*.<sup>1054</sup> Nel 1915 il rivoluzionario Tarak Nath Das, che era in dialogo con Virendranath Chattopadhyaya e il Comitato di Berlino, fondò il Ghadar movement e la East Indian Association in America.<sup>1055</sup> Ospiti indiani, come il comunista Shapurji Saklatvala, parteciparono ai congressi panafricani organizzati da Du Bois.<sup>1056</sup> I seguaci di Gandhi, J.C. Kumarappa, Sarojini Naidu, Charles Freer Andrews, Madeleine Slade e il suo oppositore Bimrao Ambedkar si recarono negli Stati Uniti. Alcuni di loro visitarono importanti istituzioni afroamericane, come Tuskegee.

---

<sup>1053</sup> Rabindranath Tagore-Basanta Koomar Roy, "India's Loyalty," *The New York Times* (September, 1915), 1139-1140; B. K. Roy, *Rabindranath Tagore* (New York: Dodd, 1916); Debajyoti Biswas - John Ryan, *Nationalism in India: texts and contexts* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2022); *The New Orient: A Journal of Interpretation*, edited by Basanta Koomar Roy (July 14, 1923). L'IHRLA aveva stabilito la sua sede a New York alla 1465 Broadway e aveva come scopo la diffusione di notizie sul movimento nazionalista indiano mediante il periodico *Young India* per raccogliere il sostegno del pubblico americano. Roy fu editore del bollettino *India News Service* e di *The New Orient: A Journal of Interpretation*.

<sup>1054</sup> *Basanta Koomar Roy: A Lecturer, op. cit.*; Prema Kurien, "Shifting U.S. Racial and Ethnic Identities and Sikh American Activism" *RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences*, 4, 5, Immigration and Changing Identities (August 2018), 81-98; Aravind Ganachari, "Two Indian Revolutionary Associations Abroad : Some New Light On The Pan-Aryan Association and the Indo-Japanese Association" *Proceedings of the Indian History Congress*, 57 (1996), 789-798; Seema Sohi, "Indian Anticolonialism and Security Regimes Across the British and American Empires" *Journal of Modern European History*, 16, 3 (2018), 335-352.

<sup>1055</sup> Nirode K. Barooah, *Chitto: the life and times of an Indian anti-imperialist in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>1056</sup> Mike Squires, *Saklatvala: Political Biography* (London: Lawrence and Wishart, 1990).

Ritroviamo queste rotte nelle coordinate del discorso politico nero. Du Bois, Garvey e Randolph sono alcuni degli esponenti del mondo politico e intellettuale afroamericano in dialogo con queste organizzazioni di studiosi, militanti e nazionalisti indiani. Du Bois conobbe Keshava Deva Shastri e Lal Lajpat Rai, incontrò Sarojini Naidu, Charles Freer Andrews e la sorella di Jawaharalal Nerhu, Vijaya Lakshmi Pandit. Egli fu in contatto epistolare con Andrews, gli stessi Gandhi e Nerhu. Langston Hughes era in contatto con R. Lal Singh, che curava l'edizione dell'*India News*, un mensile pubblicato a Los Angeles e destinato "agli amici americani."<sup>1057</sup> Haridas Muzumdar e altri ospiti indiani parlarono ai congressi dell'UNIA al cospetto dei fedeli di Marcus Garvey.<sup>1058</sup> Nel 1947 Manilal Gandhi, che scriveva a Bayard Rustin, visitò la Community Church di New York.<sup>1059</sup> Dichiarazioni di sostegno, progetti di liberazione comuni e forme più o meno concrete di solidarietà emersero da questi dialoghi. La politica lealista e separatista di Gandhi in Sudafrica, la collaborazione tra Harry Thuku e la comunità indiana in Kenya, l'alleanza tra l'African National Congress e il South African Indian Congress in occasione della Defiance Campaign dimostrano che l'incontro tra la diaspora indiana e africana aveva prodotto conflittualità e incomprensioni, ma anche dialoghi, scambi di opinioni ed esperienze politiche. Espressioni di simpatia e solidarietà, alleanze anticoloniali e antirazziste misero in crisi categorie come razza, confini e diaspora. In altri casi, gli incontri riflessero le gerarchie razziali degli spazi definiti dal razzismo, imperiali e metropolitani, in cui le diverse comunità coabitavano, ed evidenziarono le fratture interne alle comunità indiane e nere. Le interazioni conflittuali o produttive di alleanze delle due diaspore ridisegnarono spazi alternativi alle geografie dell'imperialismo e del razzismo. Come ha osservato Said, "così come nessuno di noi è fuori o oltre la geografia, nessuno di noi è completamente libero dalla lotta sulla geografia."<sup>1060</sup> La natura politica e performativa dello spazio emerge quando esso si interseca con idee, discorsi, rappresentazioni, identità più o meno conflittuali.<sup>1061</sup>

---

<sup>1057</sup> *India News*. Dedicated to the Better Understanding of India For American Friends 2, 10 (1942).

<sup>1058</sup> "the achievements of Mahatma Gandhi with the accomplishments of Marcus Garvey." "Universal Negro Improvement Association so Strong, So Powerful Takes Combined Hidden Forces of World to Fight it, Says Hon. Marcus Garvey, Adding: 'The Colors of The Red, The Black and the Green Will Never, Never Go Down in Defeat,'" *Negro World* (January 28, 1922),

<sup>1059</sup> Meriwether, *Proudly We Can Be Africans*, *op. cit.*, 110-113.

<sup>1060</sup> Said, *Culture and Imperialism*, *op. cit.*, 7.

<sup>1061</sup> Alison Blunt – Cheryl McEwan, *Postcolonial Geographies* (London: Continuum, 2002).

Avtar Brah ha coniato l'espressione di "spazio diasporico" per definire il luogo in cui i concetti di "diaspora, confine, dis/locazione" si incrociano e, allo stesso tempo, il sito di contestazione di limiti, esclusioni, inclusioni, appartenenza, alterità, di "noi" e "loro." Lo spazio diasporico è ibrido, ingloba diverse comunità della diaspora e non, che a loro volta interagiscono con/ si oppongono alla cultura dominante e, in estrema sintesi, superano la rigidità della definizione di "identità diasporiche." Nello spazio diasporico non troviamo soltanto discorsi di solidarietà/ cooperazione, ma anche di esclusione e oppressione tra comunità diasporiche e indigene.<sup>1062</sup>

Lo spazio diasporico che si sviluppa dall'intersezione delle diaspore africana e indiana, sulle soglie delle grandi metropoli occidentali di New York, Londra, Parigi, e negli spazi coloniali del Sudafrica e del Kenya, sfida le coordinate geografiche e razziali del colonialismo e la gerarchia tra centro e margini. In tal modo si costruiscono geografie radicali che cercano di emanciparsi dalla rappresentazione dello spazio del colonialismo.<sup>1063</sup> La distinzione metropoli/ colonia è riscritta entro nuove cartografie che dimostrano l'esistenza di colonialismi interni alla metropoli stessa.<sup>1064</sup> Vediamo dunque che le geografie sovversive all'incrocio tra le diaspore africana e indiana rovesciano il discorso del dominio e della conquista del colonialismo in discorsi di liberazione non lineari, talvolta non compatibili o in contrasto, con disegni di ribellione e progetti incompiuti di libertà.<sup>1065</sup>

---

<sup>1062</sup> Avtar Brah, *Cartographies of diaspora: contesting identities* (London: Routledge, 1996).

<sup>1063</sup> Allison Blunt-Jane Willis, *Dissident Geographies: An Introduction to Radical Ideas and Practice* (Harlow: Prentice Hall, 2000).

<sup>1064</sup> Come ha osservato Loomba, il processo coloniale ha coinvolto sia la metropoli che la colonia, A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism* (London: Routledge, 1998). Si veda la già menzionata definizione di "semi-coloniale" di Du Bois in *Worlds of Color*, *op. cit.*

<sup>1065</sup> Jonathan Crush, "Post-Colonialism, Decolonization, and Geography," in *Geography and Empire*, ed. A. Goldewska-N. Smith (Oxford: Blackwell, 1994).



## CONCLUSIONI

L'Atlantico Nero suggerisce una complessa unità di analisi con cui ripensare la modernità.<sup>1066</sup> Le sue potenzialità derivano dai confini frastagliati, non ermetici, fluidi appunto, che lo caratterizzano.<sup>1067</sup> Il complessificarsi delle rotte che ne incrociano le acque rivelano che non è uno spazio esclusivo. Esse talvolta si incontrano/scontrano e talvolta no. Le direttrici della diaspora africana e della diaspora indiana si incontrano negli spazi coloniali (in Kenya e in Sudafrica) e nelle metropoli (Parigi, Londra e New York). Esse presentano tendenze eccentriche, non attraversano soltanto l'Oceano Atlantico, ma anche l'Oceano Indiano e, come abbiamo visto, trovano sintesi in dialoghi, incontri e immaginari di solidarietà. Rachel Matteau Matsha suggerisce di guardare al Sudafrica come un luogo di intersezione tra le correnti oceaniche dell'Atlantico e dell'Oceano Indiano. Il Sudafrica di Dube e Gandhi è uno snodo che produce “discorsi alternativi, portando alla creazione di modernità alternative.” È qui che, ai margini dell'Impero britannico, sono nate diverse soluzioni all'egemonia imperiale in un circuito “South-South.”<sup>1068</sup> Dal Congresso Universale delle Razze, ai congressi panafricani, alla lega anti-imperialista, le occasioni di dialogo e confronto furono varie, con indirizzi politici diversi, e pensarono a geografie nuove che nei decenni successivi avrebbero preso la forma di progetti anti-imperialisti, come la Conferenza di Bandung e il Congresso degli Artisti e degli Scrittori Neri.

---

<sup>1066</sup> Gilroy, *The Black Atlantic*, *op. cit.*, 15.

<sup>1067</sup> Anna Scacchi e Annalisa Oboe fanno notare che “visto dai suoi confini, e dalle rotte circolari o incrociate che li collegano, l'Oceano inizia a cambiare; decade e sfuma e anche (come ci insegna la geografia) si espande in altri oceani. C'è un senso di dispersione, causato dalle infinite possibilità di un paesaggio così fluido, e allo stesso tempo un senso di chiusura nel caso in cui si scegliesse un 'oceano' in contrasto agli altri.” Oboe-Scacchi (eds.) “Introduction”, in *Recharting the Black Atlantic*, *op. cit.*, 5.

<sup>1068</sup> Rachel Matteu Matsha, “Mapping an Intraoceanic Landscape: Dube and Gandhi in Early 20<sup>th</sup> Century Durban, South Africa,” *Journal for the Study of Religion*, 27, 2 (2014), 239.

W.E.B. Du Bois attraversò l'oceano per incontrare altre personalità diasporiche nei congressi panafricani. Randolph si recò in Africa e in Asia per consolidare legami di solidarietà e per rafforzare un sindacalismo che tenesse conto della specifica condizione dei lavoratori neri/di colore. Claude McKay, Langston Hughes, René Maran solcarono le acque dell'oceano e disegnarono nuovi confini e nuove mappe con la loro arte. Jean Ralaimongo, Kojo Tovalou Huénou, Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Mbonu Ojike e giovani nazionalisti africani affrontarono "odissee" che dall'Africa agli Stati Uniti, all'Europa, li ricondussero nel continente africano con un bagaglio di esperienze, idee e visioni per sovvertire la geografia imperialista. I nazionalisti indiani Lal Lajpat Rai, Keshava Deva Shastri, Basanta Koomar Roy, Lal Singh, i collaboratori di Gandhi, Sarojini Naidu, Charles F. Andrews, e la sorella del futuro primo ministro indiano Vijaya Lakshmi Pandit attraversarono l'oceano per recarsi negli Stati Uniti, dove incontrarono importanti figure del mondo politico afroamericano, come Du Bois, Randolph e Marcus Garvey.

Gandhi si recò in Europa e in Africa, ma non attraversò l'Atlantico di Gilroy. La stampa "black" e la letteratura permisero di colmare gli incontri mancati e di far viaggiare attraverso l'oceano idee, visioni e immaginari di mondi liberi dalla geografia razziale. Queste rappresentazioni mettono in luce la spazialità della pratica e del discorso politico e costruiscono geografie alternative e ribelli.<sup>1069</sup> Du Bois non poté recarsi alla Conferenza di Bandung, non incontrò Bhimrao Ambedkar, il leader degli "Intoccabili," e nemmeno Gandhi. Nei suoi viaggi in Asia, non si recò mai in India. Ciò nonostante, egli generò incontri, pur "letterari" tra i lettori di *The Crisis* e i protagonisti del movimento anticoloniale indiano, tra i personaggi dei suoi romanzi e "messaggeri" o "profeti" dell'India. In *Black Flame* anche a Gandhi è concesso l'attraversamento dell'Atlantico Nero sotto mentite spoglie. Il narratore lascia un margine di indefinitezza attorno all'"uomo bruno con il turbante" che presiede il Congresso di popoli coloniali, ma il desiderio del protagonista Mansart che fosse proprio il "mahatma," sembra ritagliato sull'auspicio che Du Bois aveva espresso nell'*Aryan Path*: "Può darsi che [...] la vera uguaglianza e fratellanza umana negli Stati Uniti giungerà sotto la guida di un altro Gandhi."<sup>1070</sup> Si tratta di incontri non realmente avvenuti, ma, come osserva Spivak, "nello spazio tra l'appuntamento e il 'mancarlo' all'infinito, si dispiega la storicità (la possibilità di studio come sequenza temporale) –

---

<sup>1069</sup> Blunt-Willis, *Dissident Geographies*, op. cit.

<sup>1070</sup> Du Bois, *Gandhi and American Negroes*, op. cit., 3.

non sempre storiografata (organizzata nella storia ufficiale).<sup>1071</sup> L'elasticità del testo letterario consente di aprire l'oceano ad attraversamenti mai avvenuti: il presunto Gandhi di *Worlds of Color* che si reca nel continente americano e presiede un congresso di leader "di colore" dimostra che, mediante la letteratura, era possibile aprire nuovi mondi e nuove visioni nell'universo unicolore della supremazia bianca.

Gli "incontri" con Gandhi, mediati dalla stampa e dalla letteratura, spesso lasciano trasparire lo sguardo parziale della fazione nazionalista del suo movimento o la sintassi orientalista del colonizzatore bianco. La rappresentazione si sfuma in racconti romanzati ededulcorati, come quello di Roman Rolland, che concorrono a idealizzare la sua figura. Il mito è raccolto dal discorso politico nero in traduzioni e "cattive traduzioni" che caricano il significante "Gandhi" di diversi messaggi. Traslati e analogie, come nel caso di casta/razza, *hartal*/sciopero, integrano, modificano e rovesciano significati.

Mentre alcuni videro in Martin Luther King Jr. il Gandhi nero, Du Bois – che nei suoi articoli dubitava delle strategie di Randolph prima e di King dopo – immaginò un Gandhi giunto segretamente nell'America "black." Se negli anni '20 e '30 la nonviolenza di Gandhi era importante per costruire una narrazione alternativa alla presunta superiorità della "civiltà dell'uomo bianco," essa poteva risultare controproducente in un'America di linciaggi e violenze razziali. Du Bois esaltò la nonviolenza gandhiana, ma la rese esotica, adoperando una strategia discorsiva che Mullen ha spiegato con il concetto di afro-orientalismo. Du Bois era consapevole che il Gandhi nonviolento e leader spirituale, che incontrava così tanti sostenitori dalla pelle bianca nel Vecchio e Nuovo mondo, costituiva un'arma a doppio taglio: da un lato, neutralizzava la componente offensiva del movimento anticoloniale indiano; dall'altro, rischiava di ispirare un nuovo "Zio Tom" nell'America Nera, del tutto inefficace contro la violenza dei linciaggi. Sia negli anni '20 che negli anni di Martin Luther King, Du Bois si guardò bene dal suggerire agli afroamericani di adottare le strategie di Gandhi.

Come osserva Prashad, "Gandhi [...] fornì a molti una copertura per fare ciò che avrebbero comunque fatto."<sup>1072</sup> Il discorso politico afro-diasporico e africano

---

<sup>1071</sup> Spivak, "Du Bois nel Mondo," *op. cit.*

<sup>1072</sup> Prashad, "Waiting for the Black Gandhi," *op. cit.*, 180. Eschen fa coincidere questo cambio repentino nella rappresentazione del leader indiano con la versione "destoricizzata" del razzismo. Von Eschen, *Race Against Empire*, *op. cit.*, 31.

adoperò le strategie gandhiane come una cassetta degli attrezzi da cui selezionare strumenti e concetti per costruire una contro-narrativa “black” e un panafricanismo finalizzati a contrastare l’universalismo bianco operante nelle forme del colonialismo e della supremazia razziale. Il movimento per l’indipendenza in India, dunque, poteva essere particolarmente utile nella misura in cui esso prendeva le forme di una sfida alla supremazia bianca e alla cosiddetta missione “civilizzatrice” presente nelle maglie del discorso coloniale. Gandhi poteva diventare membro di una solidarietà “nera/ di colore.” Tale pratica discorsiva attraversa i confini dell’Africa e della sua diaspora per collocare Gandhi e il suo movimento entro un emergente emisfero nero in opposizione alla supremazia bianca. Questa alleanza cercava di unificare un fronte interno frammentato e diviso, che rifletteva le gerarchie razziali dell’Impero, per cui lo stesso Gandhi e gli indiani negli Stati Uniti cercarono di collocarsi in una posizione superiore ai neri. D’altro canto le alleanze (le fratellanze) sulla linea del colore si giocavano entro altre dinamiche escludenti: sovente in questi disegni di liberazione il ruolo delle donne fu relegato ai margini. Come nel progetto politico e nel movimento gandhiano, i movimenti africani che si ispirarono a Gandhi e il Black freedom movement negli Stati Uniti ebbero un’ossatura patriarcale con una leadership maschile e un discorso politico che rivelava il mancato riconoscimento della specificità dell’oppressione delle donne nere/ di colore, così come del loro ruolo attivo nella lotta.

Per risolvere le fratture interne alla linea globale del colore, gli intellettuali dell’Atlantico Nero presero a prestito termini e concetti del mondo indiano. Già negli anni in cui si formava una nuova soggettività nera – con il movimento New Negro e le declinazioni letterarie dell’Harlem Renaissance – il movimento anticoloniale indiano poteva essere fonte di ispirazione. Le lotte anticoloniali in Africa e in Asia alimentarono l’immaginario di lotta della diaspora africana contro il razzismo nelle metropoli. Per questa ragione era necessario restituire al movimento di Gandhi la sua qualità disobbediente e sovversiva che era stata appiattita da una narrazione focalizzata sulle virtù morali del “mahatma.” Da qui, Hubert Harrison, Garvey, Du Bois, Randolph, a differenza dei sostenitori bianchi di Gandhi, non si limitarono a rappresentare la nonviolenza. Non sempre le “cattive traduzioni” condussero a risultati efficaci. Il traslato razza-casta poteva cogliere le aporie della democrazia razzista in America, ma al di fuori di questo contesto si rivelava uno strumento impreciso per definire la specificità di sistemi di oppressione e sfruttamento che attraversavano il mondo coloniale. La sintesi semantica dello sciopero generale, nel processo narrativo che assisteva alla sua risignificazione a partire dall’*batal* di Gandhi, consentiva di delineare

il nuovo soggetto della lotta, riconoscendo nel razzismo un elemento centrale dello sfruttamento capitalistico. La nuova sintesi permise di superare i confini nazionalisti per rendere lo sciopero un'arma anticoloniale, come dimostra lo sciopero generale in Nigeria. Il discorso politico nero era pertanto costretto a espungere elementi che avrebbero rischiato di frammentare un fronte comune: mentre Gandhi era concentrato in una politica separatista o nazionalista, le dichiarazioni di solidarietà protese dalle sponde dell'Atlantico e l'immaginazione di alleanze lungo una linea di lotta globale consentirono di superare la frammentarietà dei nazionalismi in coalizioni di soggettività diverse, schierate contro l'imperialismo.

Le contro-geografie, cartografate negli scritti di Du Bois, Randolph, Hughes, McKay erano inevitabilmente imperfette. I contorni di un Atlantico Nero erano sfumati da rappresentazioni "essenzializzanti" e più o meno "strategiche" dell'India e dei suoi abitanti più illustri – "passaggi" reali e storicamente avvenuti oppure verosimili e immaginati. Nonostante i limiti di queste contro-geografie, negli anni che vanno dai primi congressi panafricani a Bandung, esse contribuirono a costruire un discorso contro-egemonico e un immaginario alternativo, ricco e sfaccettato, in sfida alla geografia dominante bianca.



## BIBLIOGRAFIA

### *Archivi*

- A. Philip Randolph Papers, Schomburg Archives, NYPL (APR Papers)
- Collected Works of Mahatma Gandhi, New Delhi: Publ. Div., Min. of Information and Broadcasting, Gov. of India, 1994 (CWMG)
- Hubert Harrison Papers, Rare Books & Manuscript Library Collections, Columbia University (HH Papers)
- Indian Letters*, Langston Hughes Papers (1862-1980) Series II. Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library (LHP).
- The Papers of A. Philip Randolph* (APR) with an introduction by August Meier and John Bracey (Bethesda MD: University Publications of America, 1990)
- South Asian American Digital Archive (SAADA)
- The Bancroft Library, University of California, Berkeley, Online Archive of California.
- Records of the Brotherhood of Sleeping Car Porters. Series A, Holdings of the Chicago Historical Society and the Newberry Library, 1925-1969 [microform] edited by William H. Harris (BSCP Papers)
- Records of the American Committee on Africa [microform]. Part I: ACOA Executive Committee minutes and National Office memoranda, 1952-1975 / project coordinator and guide compiler Randolph H. Boehm (ACOA Papers).
- W.E.B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries (Du Bois Papers)

*Periodici*

Aryan Path

Atlantic Monthly

AU Echo

Baltimore Afro-American

Bulletin of the Americans for South African Resistance

Chicago Defender

Chicago Daily Tribune

Evening News

Gandhi Marg

Harijian

India News

Indian Opinion

L'Aurore Malgache. Organe Independant De Defense des Interets Generaux de  
Madagascar

Labour Monthly

Le Libéré. Tribune du peuple malgache

Le Paria

La Race Nègre

Le Temps

Negro World

New Masses

Opportunity

Pittsburgh Courier

Phylon

Présence africaine

The Aryan Path

The Black Worker

The Crisis

The Daily Comet  
The Messenger  
The National Guardian  
The New York-Amsterdam News  
The New Orient: A Journal of Interpretation  
The New York Times  
The West African Pilot  
Young India

*Fonti edite*

- ANDREWS, C.F. (1949) *Mahatma Gandhi's Ideas. Including Selections from His Writings*. New York: Macmillan & Co.
- AMBEDKAR, B. (1979) *Writings and Speeches*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.
- (2016) *Annihilation of Caste. The Annotated Critical Edition*. London: Verso.
  - (2017) *Contro le Caste*. Roma. Castelvechchi.
- APTHEKER, H. (ed.1985) *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- AZIKIWE, N. (1968) *Renascent Africa* [1937] London: Cass.
- (1970) *My Odyssey: An Autobiography*. London: Hurst.
- BALOGUN, K. (1947) *What Nigeria Wants: A Close Study of Indian Struggles With Special Reference To Nigeria*. Yaba: Chuks.
- BENJAMIN, W. (1962) *Angelus Novus*. Torino. Einaudi.
- (2010) *Per la critica della violenza* [1921]. Roma: Alegre.
- CARSON, C.-D.J. Garrow-G. Gill-V. Harding-D. Clark Hine (ed.1991) *The Eyes on the Prize. Civil Rights Reader. Documents, Speeches, and Firsthand Accounts from the Black Freedom Struggle, 1954-1990*. Boston: Penguin Books.
- CHATURVEDI, B.-M. Sykes (1949) *Charles Freer Andrews. A Narrative*. London: George Allen and Unwin LTD.

- CRUMMELL, A. (1982) *The Greatness of Christ and Other Sermons*. New York: Thomas Whittaker.
- CULLEN, C. (1947) *On These I Stand. An Anthology of the Best Poems of Countee Cullen selected by himself*. New York, Harper & Row.
- DADOO, Y. M. (1990) *South Africa's freedom struggle: statements, speeches and articles including correspondence with Mahatma Gandhi*. London: Kliptown Books.
- DAS, R. K. (1923) *Hindustani Workers on the Pacific Coast*. Berlin: W. de Gruyter.
- DU BOIS, W.E.B. (1903) *The Negro Problem*. New York: J. Patt.
- (1903) *The Souls of Black Folk*. Chicago: A. C. McClurg&Co.
  - (1909) *John Brown*. Philadelphia: Geroge W. Jacobs & Company.
  - (1920) *Darkwater. Voices from Within the Veil* (New York: Harcourt, Brace and Company.
  - (1944) "Prospect of a World Without Racial Conflict," *American Journal of Sociology*, 49 (March): 450-6.
  - (1957) *The Ordeal of Mansart*. Millwood, NY Kraus-Thomson.
  - (1950) *Mansart Builds a School*. Millwood, N.Y.: Kraus-Thomson.
  - (1961) *Worlds of Color*. New York: Mainstream Publisher.
  - (1968) *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. Schocken Books: New York.
  - (1976) *The World and Africa*. Milwood, N.Y.: Kraus-Thomson Organization.
  - (1987) "The Conservation of Races," *American Negro Academy Occasional Papers*, 2.
  - (2007) *Dark Princess. A Romance*. Oxford: Oxford University Press.
  - (2007) *World and Africa. Color and Democracy*. New York: Oxford University Press.
  - (2010) "The Afro-American," *Journal of Transnational American Studies*, 2, 1: 1-12.
  - (2014) *Dusk of Dawn*. Oxford: Oxford University Press.
  - (2014) *The Gift of Black Folk. The Negroes in the Making of America*. Oxford: Oxford University Press.
  - (2017) *The autobiography of W.E.B. Du Bois: a soliloquy on viewing my life from the last decade of its first century*. New York, NY: Oxford University Press.

- (2017) *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. London: Taylor and Francis.
- FLUKER, W. (ed. 2009) *The Papers of Howard Washington Thurman, Vol. 1. My People Need Me, June 1918-March 1936*. Columbia: University of South Carolina Press.
- FONER, P. (ed. 1970) *W.E.B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890-1919*. New York: Pathfinder Press.
- (ed. 2010) *Paul Robeson Speaks: Writings, Speeches, Interviews, 1918-1974*. New York: Oxford University Press.
- GANDHI, M. K. (1943) *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*. Madras: G. A. Natesan.
- (1948) *La Jeune Inde*. Paris: Stock.
  - (1948) *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
  - (1982) *Autobiography. The Story of my Experiments with Truth*. London: Penguin.
- GRAMSCI, A. (1975) *Quaderni del carcere*. Voll. 1-2. Torino: Einaudi.
- HILL, R. (ed. 1985) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*. Vol. IV. 1 September 1921-2 September 1922. Berkeley: University of California Press.
- (ed. 1986) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association papers*. Vol. IV, *September 1922-August 1924*. Berkeley-London: University of California Press.
  - (1987) *Pan-African biography*. Los Angeles: African Studies Center.
  - (ed. 1990) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. II. August 1919-August 1920. Berkeley: University of California Press.
  - (ed. 1990) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. III. September 1920-August 1921. Berkeley: University of California Press.
  - (ed. 2006) *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, Vol. I, 1826-August 1919. Berkeley: University of California Press.
- HOUSER, G.M. (1947) *Erasing The Color Line*. New York: Fellowship Publications.
- (1986) *No One Can Stop the Rain. Glimpses of Africa's Liberation Struggles*. New York: Pilgrim.
- HUGHES, L. (1926) *The Weary Blues*. New York: Knopf.
- (1932) *Scottsboro Limited*. New York: Golden Stair Press.

- (1938) *A New Song*. New York: International Workers Order.
  - (1943) *Jim Crow's Last Stand*. Atlanta: Negro Publication Society of America.
- JEROME, V. (ed. 1964) *Lenin Collected Works*, Vol. 4. 1898-April 1901. Moscow: Progress Publishers.
- KING, M.L. (1957) "Facing the challenge of a new age," *The Phylon Quarterly*, 18, 1: 25-34
- LARSEN, N. (1929) *Passing*. New York-London: Alfred A. Knopf.
- LAUDANI, R. (ed. 2007) *Libertà ad ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*. Torino: La Rosa Editrice.
- LEWIS, D. L. (ed. 1995) *W.E.B. Du Bois: A Reader*. New York: Henry Holt & Co.
- MALCOM, X. (2001) *The Autobiography of Malcom X [1965]*, with the assistance of Alex Haley. London: Penguin books.
- MARX, K. (1882) *The Poverty of Philosophy [ Misère de la Philosophie (1847)]* Moscow: Foreign Language Publishing House.
- MARX, K.-F. Engels (1939) *Revolution in Spain*. New York: International Publishers.
- MCKAY, C. (1923) "Report on the Negro Question" *International Press Correspondence*, 3: 16-7.
- (1929) *Banjo. A Story Without a Plot*. New York: Harper & Row.
  - (1937) *A Long Way From Home*. New York: L. Furman.
- MEZZADRA, S. (ed. 2014) *Sulla Linea Del Colore*. Bologna: Il Mulino.
- MULLEN, B.-C. Watson (2005) *W.E.B. Du Bois on Asia: Crossing the World Color Line*. Mississippi: University Press of Mississippi.
- MUZUMDAR, H. T. (1952) *Mahatma Gandhi: Peaceful revolutionary*. New York: Charles Scribner's Sons.
- (ed. 1982) *The Enduring Greatness of Gandhi. An American Estimate. Being the Sermons of Dr John Haynes Holmes and Dr Donald S. Harrington*. Amhedabad: Navajivan Publishing House.
  - (1962) *America's contributions to India's freedom*. New York: Universal Pub. Co.
- ORIZU, N. (1944) *Without Bitterness. Western nations in post-war Africa*. New York, N.Y.: Creative Age Press.
- PADMORE, G. (1936) *How Britain Rules Africa*. London: Wishart Books.
- (1985) *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*. London: Dobson.

- PARANJAPE, M. (ed. 1996) *Sarojini Naidu: Selected Letters 1890s to 1940s*. New Delhi: Kali for Women.
- PHULE, J. (2002) *Selected Writings of Jotirao Phule*. New Delhi: Leftword.
- (2008) *Slavery. In the Civilised British Government Under the Cloak of Brahmanism*. New Delhi: Critical Quest.
- RAI, L. L. (1915) *The Arya Samaj; An Account of Its Origin, Doctrines, And Activities, With A Biographical Sketch of The Founder*. London: Longmans.
- (1916a) *Young India. An Interpretation and a History of The Nationalist Movement from Within*. New York: Huebsch.
  - (1916b) *The United States of America: A Hindu's Impressions and a Study*. Calcutta: Brahma Mission Press.
  - (1928) *Unhappy India*. Calcutta: Banna Publishing Co.
- REDDY, E. S. (ed. 1998) *Letters to Americans*. New York : Bharatiya Vidya Bhavan.
- ROLLAND, R. (1911) *Vie de Tolstoï*. Albin Michel: Paris.
- (1924) *Mahatma Gandhi*. Paris: Stock.
  - (1935) *Quinze ans de combat*. Rieder: Paris.
  - (1960) *Inde, Journal*. Albin Michel: Paris.
  - (1998) *Letters to Americans*. New York: Bharatiya Vidya Bhavan.
- ROBESON, P. (1958) *Here I Stand*. New York: Othello associates.
- ROY, B. K. (1916) *Rabindranath Tagore*. New York: Dodd.
- SHINDHARANI, K. (1941) *My India, My America*. New York: Duell, Sloan and Pearce.
- TAGORE, S. (1934) *Gandhi*. Gallimard: Paris.
- TWAIN, M. (1935) *The Complete Works of Mark Twain*. New York: Harpers and Brothers, 1935.
- WATSON, B. (ed. 1922) *Gandhi and Non-Violent Resistance. The Non Co-Operation Movement in India*. Ganesh & Co.: Madras.
- WARNER, P.W. (1936) "American Caste and Class," *American Journal of Sociology*, 42 (Sept.): 234-7
- WEBER, M. (1956) *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* [1916] New York: Free Press.
- WILLIAMS, R. F. (2013) *Negroes with Guns* [1962] Mansfield Centre, CT: Martino Pub.

*Letteratura*

- ABBATTISTA, G. (ed. 2014), *Moving Bodies, Displaying Nations National Cultures, Race and Gender in World Expositions Nineteenth to Twenty-first Century*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste.
- ADDO-FANING, R. (1972) "Gandhi and Nkrumah: A Study of Non-Violence and Non-Co-Operation Campaings in India and Ghana as an Anti-Colonial Strategy," *Transactions of the Historical Society*, 13, 1 (June).
- ADI, H. (1998) *West Africans in Britain: Nationalism, Pan-Africanism and Communism, 1900-1966*. London: Lawrence and Wishart.
- (2013) *Pan-Africanism and Communism: the Communist International, Africa, and the Diaspora, 1919-1939*. Trenton: Africa Word Press.
  - (2018) *Pan-Africanism. A History*. London: Bloomsbury Academic.
- ADI, H.-M. Sherwood (1995) *The Manchester Pan-African Congress Revisited*. London: New Beacon Books.
- (2003) *Pan-African history: political figures from Africa and the Diaspora since 1787*. London-New York: Routledge.
- AIYAR, S. (2011) "Empire, race and the Indians in Colonial Kenya's Contested Public Political Sphere, 1919-1923" *Africa* 81, 1.
- ANDREWS, W. *To Tell a Free Story: The First Century of Afro-American Autobiography, 1760-1865*. Urbana: University of Illinois Press.
- ALLEN, T. (2012) *The Invention of the White Race*. New York: Verso.
- AMHAD, D. (2002) "More than Romance': Genre and Geography in 'Dark Princess'", *ELH*, 69, 3 (Fall): 775-803.
- ANDERSON, J. (1986) *A. Philip Randolph. A Biographical Portrait*. Berkeley: University of California Press.
- ALLISON A.-J. Willis (2000) *Dissident Geographies: An Introduction to Radical Ideas and Practice*. Harlow: Prentice Hall.
- APPADURAI, A. (1986) "Is Homo Hierarchicus? Review article," *American Ethnologist*, 13, No.4 (November): 745-761.

- (1988) “Putting Hierarchy in Its Place,” *Cultural Anthropology*, 3, 1 (February, 1988): 36-49.
  - (1996) *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.
- APPIAH, K. A. (1985) “The Uncompleted Argument. Du Bois and the Illusion of Race” *Critical Inquiry*, 12, 1 (Autumn): 21-37.
- APTHEKER, H. (1994) “Peace Profile: W.E.B. Du Bois (1868-1963),” *Peace Review*, 6, 4: 507-508.
- AUNG-THWIN, M.- M.U. Thant (1992) “The Burmese Ways to Socialism,” *Third World Quarterly*, 13, 1: 67–75.
- AYERS, O. (2020) *Labour of Protest: Black Civil Rights in New York City and Detroit during the New Deal and Second World War*. London-New York: Routledge.
- BAHATI KUUMBA, M. (2006) “African Women, Resistance Cultures and Cultural Resistances” *Agenda*, 68: 112-121.
- BALDWIN, K.A. (2002) *Beyond the Color Line and the Iron Curtain: Reading Encounters Between Black and Red, 1922-1963*. Durham: Duke University Press.
- BALDWIN, L.V. (ed. 2014) *“In a single garment of destiny”: a global vision of justice*. Boston: Beacon.
- BALFORU, L. (2011) *Democracy’s Reconstruction: Thinking Politically with W.E.B. Du Bois*. Oxford: Oxford University Press.
- BALLANTYNE, T. (2002) *Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire*. New York: Palgrave.
- BANERJI, R. (2008) *Sex and Power: Defining History, Shaping Societies*. New Delhi: Penguin.
- BARITONO, R. (2021) *Eleanor Roosevelt. Una biografia politica*. Bologna: Il Mulino.
- BARKER, H.A. Jr.-M. Diawara-R.H. Lindeborg (ed. 1996) *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BAROOAH, N. K. (2004) *Chatterjee: the life and times of an Indian anti-imperialist in Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- BAUMANN, M. (2000) “Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison”, *Numen*, 47, 3: 313-337.

- BENBOW, W. (1909) “Grand National Holyday and Congress of Productive Classes,” [1832] *Revue d’Histoire des Doctrines Économiques et Sociales*, 2: 397-412.
- BENDER, J. C. (2016) *The 1857 Indian Uprising and the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENNETT, S.E. (2003) *Radical Pacifism. The War Resisters League and Gandhian Nonviolence in America, 1915-1963*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- BENTLEY, J.C. (2011) *The Oxford Handbook of World History*. Oxford: Oxford University Press.
- BERGER, L.-S. Blanchy (2014) “La fabrique des mondes insulaires: altérités, inégalités et mobilités au sud-ouest de l’Océan Indien” *Études rurales*, 194, *Altérités, inégalités et mobilités dans les îles de l’Océan Indien* (juillet-décembre): 11-46.
- BERMAN, B. (1990) *The Dialectic of Domination: control, crisis and the colonial state in Kenya 1895-1963*. London: James Currey.
- BÉTEILLE, A. (ed.1991) *Society and Politics in India*. London: The Athlone Press.
- (2001) “Race and Caste,” *The Hindu* (March 10).
- BHABHA, H. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- (1994) *The Location of Cultures*. London: Routledge.
- BHALLA, T. (2018) “The True Romance of W.E.B. Du Bois’s Dark Princess,” *S&F Online*, 14, 3.
- BHARGAV, V. (2018) “Lala Lajpat Rai’s Ideas on Caste: Conservative or Radical?” *Studies in Indian Politics*, 6: 15–26.
- BIRMINGHAM, D. (1990) *Kwame Nkrumah. The Father of African Nationalism*. Athens: Ohio University Press.
- BERMAN, B.-J. Lonsdale, (1992) *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*. London: James Currey.
- BISWAS, S. (2018) “Gandhi’s Approach to Caste and Untouchability: A Reappraisal,” *Social Scientist*, 46, 9–10 (September–October): 544–545.
- BISWAS D.- J. Ryan (2022) *Nationalism in India: texts and contexts* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- BLACKBURN, R. (1979) *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

- BLACKMER, C. E. (1995) "The Veils of the Law: Race and Sexuality in Nella Larsen's Passing" *Race and Politics: The Experience of African-American Literature*, 22, 3, (Oct.): 50-67.
- BLANC, L. (1971) *1848. Historical revelations*. New York, H. Fertig.
- BLUM, E.J.-J.R. Young (ed.2009) *The Souls of W.E.B. Du Bois. New Essays and Reflections*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- BLYTH, R. J. (2003) *The Empire of the Raj: India, Eastern Africa and the Middle East 1858-1947*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BLUNT, A.-C. McEwan (2002) *Postcolonial Geographies*. London: Continuum.
- BLUNT, A.-J. Willis (2000) *Dissident Geographies. An Introduction to Radical Ideas and Practice*. London: Routledge.
- BOAHEN, A. (1985) *A General History of Africa, VII: Africa Under Colonial Domination, 1880-1935*. Berkeley: University of California Press.
- BOGUES, A. (2003) *Black Heretics and Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- BOITIN, J. A. (2005) "In Black and White: Gender, Race Relations and the Nardal Sisters in Interwar Paris," *French Colonial History*, 6: 120-135.
- (2010) *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- BOSE, A. (2002) *Indian revolutionaries abroad, 1905-1927. Select documents*. New Delhi: Northern Book Centre.
- BOSE, S. (2006) *A Hundred Horizons: the Indian Ocean in the age of global empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BOSE, S.-K. Manjapra (2010) *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the global circulation of ideas*. New York: Palgrave Macmillan.
- BOTWE-ASAMOAHA, K. (2013) *Nwame Nkrumah's Politico-Cultural thought and Politics: An African-Centered Paradigm for the Second Phase of the African Revolution*. New York: Routledge.
- BRACKETTE F. W., (1995) "Review of Paul Gilroy's The Black Atlantic" *Social Identities*, 1, 1: 188.
- BRADDOCK, J. (2002) "The Poetics of Conjecture: Countee Cullen's Subversive Exemplarity" *Callaloo*, 25, 4 (Autumn): 1250-1271.

- BRAH, A. (1996) *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge.
- BRANCH, T. (1988) *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963*. New York: Simon & Schuster.
- BRAZIEL, J. E. -A. Mannur (2010) *Theorizing Diaspora: A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- BREITMAN, G. (ed. 1965) *Malcom X Speaks: Selected Speeches and Statements*. New York: Merit.
- BROCK, P.-N. Young (2003) *Pacifism in the Twentieth Century*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- BROWN, J.M.-M. Prozesky (1996) *Gandhi and South Africa: principles and politics*. New York: St. Martin's Press.
- BROWN, R. H. - G. V. Coelho (1987) *Migration and Modernization: The Indian Diaspora in Comparative Perspective*. Williamsburg, VA: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- BUATA, B. M., (2008) *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960) Stratégies et postures identitaires*. Karthala: Paris.
- BURDEN-STELLY, C. (2019) "In Battle for Peace During 'Scoundrel Time' W. E. B. Du Bois and United States Repression of Radical Black Peace Activism," *Du Bois Review*, 16, 2: 555–574.
- (2020) "Caste Does Not Explain Race," *Boston Review* (December 15).
- BUSCHENDORF, C. (2017) "'Race' as a Function of Capitalism and Imperialism: W.E.B. Du Bois's Appropriation of Marxian Ideas in 'The Black Flame,'" *American Studies*, 62, 4: 567-584.
- BUSH, R. D. (1999) *We are not what we seem: Black nationalism and class struggle in the American century*. New York: New York University Press.
- BYERMAN, K.E. (2010) *Seizing the Word: History, Art and Self in the Work of W. E. B. Du Bois*. Athens: University of Georgia Press.
- BYNUM, C.L. (2010) *A. Philip Randolph and the Struggle for Civil Right*. Urbana: University of Illinois Press.
- CALCHI NOVATI, G.P.-P. Valsecchi (2019) *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*. Roma: Carocci.

- CAPECI, G.-K. Source (1996) "Reckoning with Violence: W.E.B. Du Bois and the 1906 Atlanta Race Riot," *The Journal of Southern History*, 62, 4: 727-766.
- CAREW, J. (1994) *Ghosts in Our Blood; With Malcom X in Africa, England, and the Caribbean*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1994.
- CARMICHAEL, S. (2003) *Ready for Revolution: The Life and Struggles of Stokely Carmichael (Kwame Ture)* New York: Charles Scribner's Sons.
- CAROSSO, A. (2013) *Cold War Narratives: American Culture in the 1950s*. Bern: Lang.
- CARPENTER, N. (1921) "William Benbow and the Origin of the General Strike," *The Quarterly Journal of Economics*, 35, 3 (May): 491-99.
- CARTER, M. (1996) *Voices from Indenture: experiences of Indian Migrants in the British Empire*. New York: Leicester University Press.
- CASOLARI, M. (ed.2022) *Gandhi after Gandhi. Reflecting on Gandhi's Legacy 150 Years After His Birth*. London Routledge, 2022.
- CHABOT, S. (2001) "A Culture of Peace in Motion: Transnational Diffusion of the Gandhian Repertoire from India to The U.S. Civil Rights Movement," *Peace Research*, 33, 1 (May): 29-36.
- (2012) *Transnational Roots of the Civil Rights Movement: African American explorations of the Gandhian repertoire*. Lanham: Lexington Books.
- CHAKRABARTY, D. (2008) *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Oxford: Princeton University Press.
- CHAND, M. (1989) *Nationalism and Internationalism of Gandhi, Nehru, and Tagore*. New Delhi: M.N. Publishers and Distributors.
- CHATHUANT, D. (2009) "Une élite politique noire dans la France du premier XXe siècle" *Vingtième siècle* 101 (Janv.-Mars): 133-148.
- CHEEDIMOCK, W. (2006) *Through Other Continents: American Literature Across Deep Time*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- CHEESEMAN, N.-E. Bertrand-S. H Husaini (2019) *A Dictionary of African Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- CHEN, X. (2002) *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

- CHRISTIAN, J.C. (2014) *Understanding "The Black Flame" and Multigenerational Educational Trauma: Toward a Theory of the Dehumanization of Black Students*. Lanham: Lexington Books.
- CHUKU, G. (2009) "Igbo Women and Political Participation in Nigeria, 1800s-2005" *The International Journal of African Historical Studies*, 42, 1: 81-103.
- (2013) *The Igbo Intellectual Tradition: Creative Conflict in African and African Diasporic Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
  - (2016) *Igbo women and economic transformation in Southeastern Nigeria, 1900-1960*. London: Routledge.
- CLIFFORD, J. (2002) "Diasporas" *Cultural Anthropology* 9, 3: 302-338.
- COBB, C. E. (2015) *This Nonviolent Stuff'll Get You Killed. How Guns Made the Civil Rights Movement Possible*. Durham: Duke University Press.
- COHEN, R.-C. Fischer (2020) *Routledge handbook of diaspora studies*. London; New York, NY: Routledge.
- COLEMAN, J. S. (1971) *Nigeria: Background to Nationalism*. Berkeley-London: Univ. of California Press.
- COLLINS, P. H. (2022) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- CONNELLI, C.-E. Meo (ed. 2017) *Genealogie della Modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*. Milano: Meltemi.
- COOPER, A. J. (1898) "Colored Women as Wage Earners," *The Southern Workman*, 28, 8: 295-8.
- COOPER, F. (2005) *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley, CA: University of California Press.
- CORNWELL, J. (1986) "The United States and South Africa: History, Civil Rights and the Legal and Cultural Vulnerability of Blacks," *Phylon*, 474: 285-293.
- COX, O.C. (1942) "The Modern Caste School of Race Relations," *Social Forces*, 21, 2 (Dec.): 218-22.
- (1948) *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York-London: Modern Reader Paperbacks.
  - (1950) "Max Weber on Social Stratification: A Critique," *American Sociological Review*, 15, 2 (Apr.): 223-227.

- CRONON, E.D. (1973) *Marcus Garvey*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- (1974) *Black Moses. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: University of Wisconsin.
- CRUSH, J. (1994) “Post-Colonialism, Decolonization, and Geography,” in *Geography and Empire*, ed. A. Goldewska-N. Smith. Oxford: Blackwell.
- DAULATZAI, S. (2012) *Black star, crescent moon: The Muslim international and black freedom beyond America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DAVID, M. (1992) *Le Printemps de la fraternité: genèse et vicissitudes 1830-1851*. Paris: Aubier.
- DAVIDMAN, J. (ed. 1943) *War Poems of the United Nations*. New York: Dial Press.
- DAVIS, A. (1999) *Women, Race and Class*. London: Women’s.
- DENEAN SHARPLEY-WHITING, T. (2002) *Negritude Women*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- DERLIN ZINSOU, E.-L. Zouménéou (2004) *Kojo Tovalou Houénou: précurseur, 1887-1936: pannégrisme et modernité*. Paris: Maisonneuve et Larose.;
- DESAI, A.-G. Vahed (2016) *The South African Gandhi. Stretcher-Bearer of Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- DEWITTE, P. (2005) *Les mouvements nègres en France, 1919-1939*. L’Harmattan: Paris.
- DIANNE SAVAGE, B. (2000) “W. E. B. Du Bois and “The Negro Church,”” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568, *The Study of African American Problems: W. E. B. Du Bois’s Agenda, Then and Now* (Mar.): 235-249.
- DI BATTISTA, E.-O. Wittman (ed. 2014) *The Cambridge Companion to Autobiography*. New York: Cambridge University Press.
- DICKERSON, D.D. (2019) “Gandhi’s India and Beyond: Black Women’s Religious and Secular Internationalism, 1935-1952” *The Journal of African American History*, 104, 1: 59-83.
- DIXIE, Q.-P. Eisentadt (2011) *Visions of a Better World. Howard Thurman’s Pilgrimage to India and the Origins of African American Nonviolence*. Boston: Beacon Press.
- DOKU, S. O. (2015) *Cosmopolitanism in the fictive imagination of W.E.B. Du Bois: toward the humanization of a revolutionary art*. Lanham, Maryland : Lexington Books.
- DOLLARD, J. (1988) *Caste and Class in a Southern Town [1937]* London: Routledge.

- DOMENICHINI, J.-P. (1969) “Jean Ralaimongo (1884-1943), ou Madagascar au seuil du nationalisme” *Oltre-Mers. Revue d’histoire*, 204 (1969) : 236-287
- DOUGLASS, F. (1881) “The Color Line,” *The North American Review*, 132, 295 (Jun. ): 567-577.
- DOWD HALL, J. (1984) “Mind That Burns in Each Body,” *Southern Exposure* (Nov. Dec.), 64.
- (1994) *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women’s Campaign Against Lynching*. New York: Columbia University Press.
  - (2005) “The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past” *Journal of American History*, 91, 4 (March): 1233–1263.
- DRAYTON, R.-D. Motadel (2018) “The Futures of Global History,” *Journal of Global History*, 13, 1: 1–21.
- DU BOIS, S. G. (1971) *His Day Is Marching On*. New York: Third Press.
- DUBOW, S. (2000) *The African National Congress*. Stroud: Sutton.
- DUBOW, S.-R. Drayton (ed. 2020) *Commonwealth History in the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan, 2020.
- DUCROT, O.-J.M. Schaeffer (1995), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Editions du Seuil.
- DUKE BRYANT, K. (2014) “Social Networks and Empire: Senegalese Students in France in the Late Nineteenth Century” *French Colonial History*, 15: 39-66.
- DUNCAN, J.S.-N.C. Johnson-R.H. Schein (ed. 2004) *A Companion to Cultural Geography*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DUSO, G.-S. Chignola (2008) *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano: Franco Angeli.
- DU TOIT, B. M. (1996) “The Mahatma Gandhi and South Africa,” *The Journal of Modern African Studies*, 34, 4: 643-660.
- DUTTA, K.-A. Robinson (2015) *Rambidranath Tagore: an Anthology*. New Delhi: Picador.
- ECHERUO, M.J.C. (1974) “Nnamdi Azikiwe and Nineteenth-Century Nigerian Thought” *The Journal of Modern African Studies*, 12, 2 (Jun.): 245-263.
- EDWARDS, B. H. (2001) “The Uses of Diaspora,” *Social Text*, 19,1: 45-73.
- (2003) *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge: Harvard University Press.

- EDWARDS, E.R.-R.A. Ferguson-J.O.G. Ogbar (ed. 2018) *Keywords for African American Studies*. New York: New York University Press.
- ELKINS, W. F. (1972) "Marcus Garvey, the 'Negro World', and the British West Indies: 1919-1920" *Science & Society*, 36, 1: 63–77.
- ENGELS, F. (1887) *The Condition of the Working Class in England [Die Lage der arbeitenden Klasse (1845)]* New York: John Lowell Company.
- ESEDEBE, O. (1970) *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1917-1963*. Washington, DC: Howard University Press.
- ETHERINGTON, B.-J. Zimbler (ed. 2018) *The Cambridge Companion to World Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FABRE, M. (1985) *Le rive noire: de Harlem à la Seine*. Paris: Lieu Commun.
- FANON, F. (1952) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- (2004) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- FERGUSON, B.E. (1966) *Countee Cullen and the Negro renaissance*. New York: Dodd, Mead.
- FOLEY, B. (2008) *Spectres of 1919. Class and Nation in the Making of the New Negro*. Chicago: University of Illinois Press.
- FORD, J. E. (2019) *Thinking Through Crisis. Depression-Era Black Literature, Theory, and Politics*. New York: Fordham University Press.
- FOUCALT, M. (1967) *Le Parole e le Cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- FOUNTAIN, J. (2009) "The notion of crusade in British and American literary responses to the Spanish Civil War" *Journal of Transatlantic Studies*, 7, 2 (June): 133–147.
- FRANCI, G.R. (2000) *L'Induismo*. Bologna: Il Mulino.
- FRASER, N. (2016) "Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson," *Critical Historical Studies*, 3, 1 (Spring): 163-78.
- FREDRICKSON, G. (2002) *Racism: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- FUREDI, F. (1974) "The Development of anti-Asian opinion among Africans in Nakuru District, Kenya," *African Affairs*, 73, 292: 347-58.

- GALLI, C. (2007) "La pensabilità della politica. Vent'anni dopo," *Filosofia Politica*, 21, 1: 3-10
- GANACHARI, A. (1996) "Two Indian Revolutionary Associations Abroad : Some New Light On The Pan-Aryan Association and the Indo-Japanese Association" *Proceedings of the Indian History Congress*, 57: 789-798.
- GARFINKEL, H. (1959) *When Negroes March. The March on Washington Movement in the Organizational Politics for FEPC*. Glencoe, Ill.: Free Pr.
- GARLAND MAHLER, A. (2018) *From the Tricontinental to the Global South. Race, Radicalism, and Transnational Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- GARVEY, M. (1923) *Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, ed. Amy Jacques Garvey. New York, Universal Publishing House.
- GARY-TOUNKARA, D. (2014) "De Dakar à New York: Récits de marins de l'Afrique francophone à la 'découverte' de l'Amérique au tournant des années 1920" *Cahiers d'Études Africaines*, 54, Cahier 213/214, Les mots de la migration: 155-180.
- GATES, H. L. Jr. (1988) "The Trope of a New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black," *Representations*, 24 Special Issue, (Autumn): 129-155.
- GATES, H. L. Jr.-C. West (ed.1996) *The Future of the Race*. New York: Alfred A. Knopf.
- GATES, H. L. Jr.-G. A. Jarret (ed. 2007) *The New Negro. Readings on Race, Representation, and African American Culture, 1892-1938*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- (2022) *The Black Church: this is our story, this is our song*. New York: Penguin Press.
- GILLMAN, S.K.-A. E. Weinbaum (2007) *Next to the color line: gender, sexuality, and W.E.B. Du Bois*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GILROY, P. (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GIKANDI, S. (2014) "Afterword: Outside the Black Atlantic" *Research in African Literatures*, 45, 3, Africa and the Black Atlantic (Fall): 241-244.
- GOEBEL, W.-S. Schabio (2006) *Beyond the Black Atlantic: Relocating Modernization and Technology*. Oxford: Routledge.
- GONSALVES, P. (2010) *Clothing for Liberation. A Communication Analysis of Gandhi's Swadeshi Revolution*. New Delhi: SAGE Publications India Pvt Ltd.

- GOULD, C. (2007) "Transnational Solidarities," *Journal of Social Philosophy*, 38, 1: 148-64.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, J. I. (2021) "I looked upon the Nile" – and the Ebro: Reconstructing the History of Langston Hughes's Translations in Spain (1930-1975), *The Langston Hughes Review*, 27, 2: 144-145.
- GREGORY, R. (1962) *Indian and East Africa: a history of race relations within the British Empire 1890-1939*. Oxford: Clarendon Press.
- GUNTHER, J. (1953) *Inside Africa*. New York: Harper & Brothers.
- GURAN, L. (2018) "The Travelogue as Cross-Cultural Translation," *South Atlantic Review*, 83, 1, Special Issue: The Global Hughes (Spring): 42-69.
- GURIDY, F. A. (2010) *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HALL, S. (1997) *Representation: cultural representations and signifying practice*. London: The Open University.
- (2021) *Selected writings on race and difference*. London: Duke University Press.
- HARDIMAN, D. (2003) *Gandhi in His Time and Ours*. Ranikhet: Permanent Black.
- HARTMAN, C. (1985) "What Do We Mean By...? The General Strike," *Socialist Worker Review*, 72, (January): 8-9.
- HAZAREESINGH, S. (2007) *The colonial city and the challenge of modernity: urban hegemonies and civic contestations in Bombay city, 1900-1925*. Hyderabad, India: Orient Longman.
- HELDKE, L. M. O'Connor (ed. 2004) *Privilege and Resistance: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism*. New York: McGraw-Hill.
- HENDRICK, G. (1956) "The Influence of Thoreau's 'Civil Disobedience' on Gandhi's Satyagraha," *The New England Quarterly*, 29, 4 (Dec.): 462-471.
- HESS, G.R. (1969) "The 'Hindu' in America: Immigration and Naturalization Policies and India, 1917-1946," *Pacific Historical Review*, 38, 1 (February): 59-79.
- HODDER, J. "Toward a Geography of Black Internationalism: Bayard Rustin, Nonviolence, and the Promise of Africa", *Annals of the American Association of Geographers*, 106, 6 (2016): 1360-1377.
- HOFMEYR, I. (2013) *Gandhi's Printing Press. Experiments in Slow Reading*. Cambridge: Harvard University Press.
- hooks, b. (1981) *Ain't A Woman*. London: Pluto Press.
- (1984) *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

- (1990) *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, Mass.: South end Press.
- HORNE, G. (1986) *Black and Red: W.E.B. Du Bois and the Afro-American response to the Cold War: 1944-1963*. New York: State University of New York Press.
- (2008) *The End of Empires. African Americans and India*. Philadelphia: Temple University Press, 2008.
- HOWARD PITNEY, D. (2005) *African American Jeremiad Rev: Appeals for Justice in America*. Philadelphia: Temple University Press.
- HRNJEZ, S. (2019) “Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci”, *International Gramsci Journal* 3, 3: 40-71.
- HUDIS, P. K. B. Anderson (ed.2004) *Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press.
- HUGGINS, N. (2007) *Harlem Renaissance*. New York: Oxford University Press.
- HUND, W.D.-J. Krikler-D. R. Roediger, *Wages of Whiteness and Racist Symbolic Capital*. Berlin: Lit Verlag.
- HUNTER, E.-L. James (2002) “Introduction: Colonial Public Spheres and the Worlds of Print,” *Colonial Public Spheres and the Worlds of Print di Itinerario*, 44, 2 (August): 227-242.
- HUTTENBACK, R.A. (1971) *Gandhi in South Africa. British imperialism and the Indian question, 1860-1914*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- IDEMILI, S.O. (1978) “What the West African Pilot Did in the Movement for Nigerian Nationalism between 1937 and 1957” *Black American Literature Forum*, 12, 3 (Autumn): 84-91.
- INTONDI, V.J. (2015) *African Americans Against the Bomb: Nuclear Weapons, Colonialism, and the Black Freedom Movement*. Stanford: Stanford University Press.
- IWERIEBOR, E.E.G. (1996) *Radical politics in Nigeria, 1945-1950 : the significance of the Zikist movement*. Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- JAIMA, A. (2017) “Historical Fiction as Sociological Interpretation and Philosophy: on the Two Methodological Registers of W.E.B. Du Bois’ The Black Flame” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53, 4 (Fall): 584-600.
- JAFFE, H. (1978) *Africa. Movimenti e Lotte di Liberazione*. Milano: Mondadori.
- (2007) *Davanti al colonialismo. Engels, Marx e il marxismo*. Milano. Jaka book.

- JAMES, L. (2015) *George Padmore and Decolonization from Below. Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*. New York: Palgrave Macmillan.
- JAMES, W. (2022) *Claude McKay: The Making of a Black Bolshevik*. New York: Columbia University Press.
- JANKEN, K. R. (1998) "African American and Francophone Black Intellectuals during the Harlem Renaissance" *The Historian*, 60, 3 (Spring): 487-505.
- JARRET, G. A. (2016) *Representing the Race: A New Political History of African American Literature*. New York: New York University Press.
- JARRIS, J. E. (1993) *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington: Howard University Press, 1993.
- JENKINS, M. (1980) *The General Strike of 1842*. London: Lawrence and Wishart.
- JOHNSON-ODIM, C.-N.E. Mba (1997) *For Women and the Nation: Funmilayo Ransome-Kuti of Nigeria*. Urbana: University of Illinois Press.
- JOHNSON, J. W. (1991) *Black Manhattan*. New York: De Capo Press.
- JONES, K. (1989) *Socio-Religious Reform Movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JONES-QUARTEY, K.A.B. (1965) *A life of Aszikiwe*. Baltimore: Penguin Books.
- JONES ROYSTER, J. (ed.1997) *Southern horrors and other writings: the anti-lynching campaign of Ida B. Wells, 1892–1900*. Boston, Bedford Books-
- KAPUR, S. (1992) *Raising Up a Prophet: The African-American encounter with Gandhi*. Boston: Beacon Press.
- KEENE, J. D. (2001) "W.E.B. Du Bois and the Wounded World: Seeking Meaning in the First World War for African Americans," *Peace&Change*, 26, 2 (April): 135-152.
- KEKTAR, S. (1979) *History of Caste in India*. Jaipur: Rawat Publications.
- KELLEY, R. D. G. (1996) *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*. New York: The Free Press.
- KELLEY, R.D.G.-T.R. Patterson (2000) "How the West Was One: On the Uses and Limitations of Diaspora," *Black Scholar*, 30, 4.
- KERSTEN, A.E.-D. Lucander (2012) *For Jobs and Freedom. Selected Speeches of A. Philip Randolph*. Amherst: University of Massachusetts Press.

- KERSTEN, A.E.-T. Lang (ed. 2015) *Reframing Randolph: Labor, Black Freedom, and the Legacies of A. Philip Randolph*. New York: New York University Press, 2015.
- KESTELOOT, L. (1974) *Black Writers in French. A Literary History of Negritude*. Philadelphia: Temple University Press.
- (2001) *Histoire de la littérature négro-africaine: xxe –xxie siècle: 1930-2001*. Paris: Karthala Editions.
- KHALFA, J. (2009) “Naissance de la Négritude”, *Les Temps Modernes*, 656, 5.
- KIDD, C. (2006) *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIP KOSEK, J. (2009) *Acts of Conscience: Christian Nonviolence and Modern American Democracy*. New York: Columbia University Press.
- KING, K. J. (1971) “The nationalism of Harry Thuku: a study in the beginnings of African politics in Kenya” *Transafrican Journal of History*, 1, 1 (January): 39-59.
- KING, M. E. (2002) *Gandhi and Martin Luther King Jr. The Power of Nonviolent Action*. New Delhi: Metha Publishers.
- KERNER, F. (1969) “L’accession des Malgaches à la citoyenneté française (1909-1940). Un aspect de la politique d’assimilation aux colonies” *Revue Historique*, 242, 1: 77-98.
- (1986) “Le réveil nationaliste malgache. La manifestation du 19 mai 1929” *Revue Historique*, 275, 1 (Janvier-Mars): 159-173.
- KOSELLECK, R. (1986) *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti.
- KRAMER, P. (2002) “Empires, Exceptions, and Anglo-Saxons: Race and Rule between the British and the United States Empires, 1880-1910) *Journal of American History*, 88, 4 (March): 1315-1353
- KRAUTWALD, F.-T. Lindner-S.Nakao (2018) “Fighting Marginality: The Global Moment of 1917-1919 and the Re-Imagination of Belonging,” *L’Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 18.
- KRISHNAMURTHY, B. (2015) “De Bruxelles à Bandung: l’anticolonialisme de Jawarhala Nehru” *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 42, *Tiers-mondismes* (2e semestre): 13-46.
- KUHL, M. (2004) *Modern Martyrs. African American Responses to Lynching. 1880-1940*, PhD diss. State University of New York.

- KUMAR MALREDDY, P.-B. Heidemann-O. Birk Lausen-J. Wilson (ed.2015), *Reworking Postcolonialism. Globalization, Labour and Rights*. London: Palgrave Macmillan.
- KURIEN, P. (2018) "Shifting U.S. Racial and Ethnic Identities and Sikh American Activism" *RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences*, 4, 5, Immigration and Changing Identities (August): 81-98.
- KYLE, K. (1966) "Gandhi, Harry Thuku and Early Kenya Nationalism." *Transition: An International Review* (1966), 16.
- LADNER, A. J. (1973) *The Death of White Sociology*. New York: Vintage Books.
- LAHIRI, M. (2010) Madhumita Lahiri, "WORLD ROMANCE: Genre, Internationalism, and W. E. B. Du Bois," *Callaloo*, 33, 2 (Spring): 537-552.
- LAI-HENDERSON, S. (2020) "Color around the Globe: Langston Hughes and Black Internationalism in China," *MELUS*, 45, 2: 88-107.
- LAL, V. (2009) "Gandhi's West, the West's Gandhi," *New Literary History*, 40, 2: 218-313.
- LANGLEY, J. A. (1969) "Pan-Africanism in Paris, 1924-36" *The Journal of Modern African Studies*, 7, 1 (Apr.): 69-94.
- (1973) *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa, 1900-1945*. Oxford: Clarendon Press.
  - (ed. 1979) *Ideologies of Liberation in Black Africa, 1856-1970*. London: Rex Collings.
- LAPIDES, K. (ed. 1987) *Marx and Engels on the Trade Unions*. New York: International Publishers.
- LATRONCHE, M-F. (1999) *L'influence de Gandhi en France*. Paris: L'Harmattan.
- LAUDANI, R. (2008) "Lo Spazio Atlantico della disobbedienza. Modernità e Potere 'Destituente' da La Boétie a Thoreau," *Filosofia Politica*, 22, 1: 37-70.
- (2011) *Disobedience in Western Political Thought*. New York-London: Cambridge University Press.
  - (2011) "Nova Totius Terrarum Orbis: Modern Theory of Sovereignty and the Neutralization of Atlantic Disobedience," *Storicamente*, 10, 34.
  - (2015) "Mare e Terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna," *Filosofia Politica*, 3, 513-531.
  - (2017) *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*. Bologna: Il Mulino.

- LAUDANI, R.-L. Ravano (2017), “La tradizione radicale nera come teoria critica dei concetti politici moderni. Due esempi” *Filosofia Politica*, 3 (2017): 413-26
- LELYVELD, J. (2011) *Great Soul: Mahatma Gandhi and His Struggle with India*. New York: Alfred A. Knopf.
- LEMIRE, E. (2002) *“Miscegenation”: Making Race in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LEWIS, D. L. (2013) *W.E.B. Du Bois: biography of a race*. New York : Henry Holt and Company.
- LEWIS, S. L. (2019a) “We Are Not Copyists: Socialist Networks and Non-Alignment from Below in A. Philip Randolph’s Asian Journey,” *Journal of Social History*, Vol. 53, No. 2 (winter): 402-28.
- (2019b) “Asian Socialists and the Forgotten Architects of Post-Colonial Freedom,” *Journal of World History*, Vol. 30, No.1-2 (June 2019): 55-88.
- LIEBERMAN, R. (2000) *The Strangest Dream: Communism, Anticommunism, and the U. S. Peace Movement, 1945-1963*. Syracuse: Syracuse University Press.
- LIEBERMAN, R.-C. Lang (ed.2009) *Anticommunism and the African American Freedom Movement. Another Side of the Story*. New York: Palgrave Macmillan.
- LIONNET, F.S.M. Shih (2005) *Thinking through the Minor, Transnationally. Minor Transnationalism*. Durham NC: Duke University Press.
- LIPSITZ, G. (1994) *Rainbow at Midnight. Labor and Culture in the 1940s*. Urbana: University of Illinois Press.
- LITTLE, R. (2020) “Du nouveau sur le procès Blaise Diagne–René Maran”, *Cahiers d’études africaines*, 237 (2020): 141-150.
- LITWACK, L.F. (2013) *Trouble in Mind. Black Southerners in the age of Jim Crow*. New York: Vintage Books.
- LODGE, T. (1983) *Black politics in South Africa since 1945*. Johannesburg: Ravan Press.
- LOOMBA, A. (1998) *Colonialism/ Postcolonialism*. London: Routledge.
- LOTHROP STODDARD, T. (1920) *The Rising Tide of Color: The Threat Against White World-Supremacy*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- LOURO, M.L. (2018) *Comrades against imperialism: Nebru, India, and interwar internationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- LUBIN, A. (2014) *Geographies of Liberation: The Making of an Afro-Arab Political Imaginary*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- LUCANDER, D. (2017) *Winning the War for Democracy: the March on Washington Movement, 1941-1946*. Urbana: University of Illinois Press.
- LUCE, X.-C. Riffard (2021) “René Maran, une approche par les archives”, *Continents manuscripts*, 17 [En ligne].
- LUCONI, D. (2020) *L'Anima nera degli Stati Uniti. Gli Afro-americani dalla schiavitù a Black Lives Matter*. Padova: CLEUP.
- LUGONES, M. (1987) “Playfulness, ‘World’-Traveling, and Loving Perception,” *Hypatia*, 2, 2: 3-19.
- (2003) *Pilgrimages/ Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- LYDON, M.-U. Narayan (ed. 1997) *Reconstructin Political Theory*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- MANTLER, G. K. (2013) *Power to the Poor: Black-Brown Coalition and the Fight for Economic Justice, 1960–1974*. University of North Carolina Press Books
- MARABLE, M. (1983/4) “Peace and Black Liberation: The Contributions of W.E.B. Du Bois,” *Science & Society*, 47, 4 (Winter): 385-405.
- (1986) *W.E.B. Du Bois: Black Radical Democrat*. Boston: Twayne Publishers.
- MARTIN, T. (2012) *African Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- MARTIN, T. (1976) *Race First. The Ideological and Organizational Struggles of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Westport, CT: Greenwood Press.
- (2008) *Amy Ashwood Garvey: Pan-Africanist, Feminist and Mrs. Marcus Garvey No. 1; Or, a Tale of Two Amies*. Dover, Mass.: The Majority Press.
- MASILELA, N. (1996) “The ‘Black Atlantic’ and African Modernity in South Africa” *Research in African Literatures*, 27, 4 (Winter): 88-96
- MATHSA, R. M. (2014) “Mapping an Intraoceanic Landscape: Dube and Gandhi in Early 20<sup>th</sup> Century Durban, South Africa,” *Journal for the Study of Religion*, 27, 2.
- MAY, L. (1996) *The Socially Responsive Self: Social Theory and Professional Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAYAN KUTTY, O.P. (2006-7) “Khilafat Movement and Kerala ‘Majlis Ul Ulama’ In Malabar” *Proceedings of the Indian History Congress*, 67: 470-477.

- MAYO, C. (1927) *Mother India*. London: Butler & Tanner.
- MBA, E.N. (1982) *Nigerian Women Mobilized: women's political activity in Southern Nigeria, 1900-1965*. Berkeley: Inst. of Internat. Studies, Univ. of California.
- MBAYE, B. (2006) "Marcus Garvey and African Francophone political leaders of the early twentieth century: Prince Kojo Tovalou Houenou reconsidered?" *Journal of Pan-African Studies*, 1, 5 (Sept.).
- MCNAIR BARNETT, B. (1993) "Invisible Southern Black Women Leaders in The Civil Rights Movement: The Triple Constraints of Gender, Race, and Class." *Gender & Society*, 7, 2 (June): 162–82
- MEIER, A.-E. Rudwick (1975) *CORE: A Study in the Civil Rights Movement, 1942-68*. Urbana: University of Illinois Press.
- MELLINO, M. (ed. 2006) *Il Soggetto e la Differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Roma: Meltemi.
- (ed. 2015) *Cultura, razza, potere*. Verona: Ombre corte.
- MELLINO, M.-A. Ruben Pomella (2020) *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo post coloniale*. Roma: Alegre.
- MEREDITH, M. (2021) *The State of Africa: A History in the Continent Since Independence*. London: Simon & Schuster.
- MESON, C.J.-J. Ellen (ed. 1998) *Performing America: Cultural Nationalism in American Theater*. Ann Arbor: University Michigan Press.
- METCALF, T.C. (2007) *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Area, 1860-1920*. Berkeley, Ca: University of California Press.
- MEZZADRA, S. (2002) *La Condizione Postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte.
- (2018) *In the Marxian workshops: Producing subjects*. London: Rowman and Littlefield.
- MICHEL, M. (2013) "René Maran et Blaise Diagne: deux négritudes républicaines" *Présence Africaine*, Nouvelle série, 187/188 (1er et 2e semestres): 153-166.
- MIDDLETON, S.-D.R. Roediger-D. Shaffer (ed.2016) *The Construction of Whiteness. An Interdisciplinary Analysis of Race Formation and the Meaning of a White Identity*. Jackson: University Press of Mississippi.

- MINAULT, G. (1982) *The Khilafat Movement: religious symbolism and political mobilization in India*. New York: Columbia University Press.
- MOHANTI, C.T. (2003) *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Mondal, M.K. (2018) “Mahatma Gandhi’s Concept of Internationalism” *International Journal of Multidisciplinary and Current Research* 6, 4 (August).
- MOOKERJEE-LEONARD, D. (2010) “To be Pure or not to Be: Gandhi, Women, and the Partition of India” *Feminist Review*, 94, 1: 38-54.
- MORE, M. P. (2009) “The Politics of Inclusion and Exclusion” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 56, 120, (September): 20-43.
- MORRIS, A. (1984) *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*. New York: Free Press.
- MOSES, W. J. (1996) *Classical Black nationalism: from the American Revolution to Marcus Garvey*. New York New York Univ. Press.
- (1998) *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MULLEN, B. (2004) *Afro-Orientalism*. Minneapolis-London: Univ. of Minnesota Press.
- (2015) *Un-American. W. E. B. Du Bois and the Century of World Revolution*. Philadelphia: Temple University Press.
  - (2016) *W.E.B. Du Bois: revolutionary across the color line*. London: Pluto Press, 2016.
- MURPHY, D. (2015) “Tirailleur, facteur, anticolonialiste: la courte vie militante de Lamine Senghor (1924-1927)”, *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, 126: 55-72.
- MURPHY G., (2016) *Shadowing the White Man’s Burden: U.S. Imperialism and the Problem of the Color Line*. New York: New York University Press.
- MYRDAL, G. (1944) *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*. New York-London: Harpers and Brothers Publishers.
- NARAYAN, U.- S. Harding (ed. 2000) *Decentering the Center*. Bloomington: Indiana University Press.
- NATARAJAN, N. (2013) *Atlantic Gandhi. The Mahatma Overseas*. Thousand Oaks, CA, Sage.

- NATHAN WRIGHT, A. (2007) *Civil Rights' 'Unfinished Business': Poverty, Race, and the 1968 Poor People's Campaign*, Dissertation, Austin: University of Texas.
- NAURYA, A. (2006) *The African Element in Gandhi*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- (2016) “Gandhi and West Africa. Exploring the Affinities,” *The Wire* (November 5).
- NDIAYE, P. (2009) “Présence africaine avant ‘Présence Africaine’. La subjectivation politique noire en France dans l’entre-deux-guerres,” *Présence Africaine*, 10: 64-79.
- NEHL, M. (2016) *Transnational Black Dialogues. Re-Imagining Slavery in the Twenty-First Century*. Bielefeld: Transcript.
- NGCUKAITOBI, T. (2018) *The Land is Ours. South Africa's First Black Lawyers and the Birth of Constitutionalism*. Cape Town: Penguin Books.
- NJUBI NESBITT, F. (2004) *Race for sanctions: African Americans against apartheid, 1946-1994*. Bloomington: Indiana University Press.
- NKRUMAH, K. (1961) *I Speak of Freedom*. London: Panaf.
- (1972) *Ghana: The autobiography of Kwame Nkrumah* London: Panaf.
- NYAMNJOH, F. B. (2005) “Journalism in Africa: Modernity, Africanity”, *African Journalism Review*, 25, 1: 3-6.
- NWAKANMA, O. (2017) “Harlem, the “New Negro”, and the cultural roots of Azikiwe’s nationalist politics,” *History Compass*, 15, 8 (August 2017): 8-16.
- OBOE, A.-A. Scacchi (2010) *Recharting the Black Atlantic: Modern Cultures, Local Communities, Global Connections*. New York: Taylor & Francis.
- OBOE, A.-S. Bassi (2012) *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures*. London-New York: Routledge.
- OLISA, M.S.O.-M. Ikejiani-Clark (1989) *Azikiwe and the African revolution*. Onitsha, Nigeria: Africana-FEP Publishers.
- OLUSANYA, G.O. (1966) “The Zikist Movement – a Study in Political Radicalism, 1946-1950,” *The Journal of Modern African Studies*, 4, 3 (November): 323-333.
- OMU, F. I. A. (1974) “Journalism and The Rise Of Nigerian Nationalism” *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 7, 3 (Decembe): 521-539.
- OMVEDT, G. (2001) “Caste, race and sociologists – II,” *The Hindu* (October 18-19).

- OONK, G. (2007) *Global Indian Diasporas: Exploring trajectories of migration and theory*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- ORR, C.A. (1966) "Trade Unionism in Colonial Africa" *The Journal of Modern African Studies*, 4, 1 (May): 65-81.
- ORUNO, L. (2000) *La Naissance du Panafricanisme, les Racines Caraïbes, Américaines et Africaines du mouvement au XIXe siècle*. Maisonneuve et Larose: Paris.
- OWEN, N. (2007) *The British Left and India: Metropolitan Anti-imperialism, 1885–1947*. Oxford University Press, New York.
- PATEL, P. K. (2015) "On the Path of the Maharajah of Bwodpur: The Global Problem of the Color Line in W. E. B. Du Bois's Dark Princess" *CR: The New Centennial Review*, 15, 2, W. E. B. Du Bois and the Question of Another World, (Fall): 119-156.
- PATEL, S. (1988) "Construction and Reconstruction of the Woman in Gandhi," *Economic and Political Weekly*, 20: 377-87
- PEABODY, S.-T. Stovall (ed.2003) *The Color of Liberty: Histories of Race in France*. Durham: Duke University Press.
- PAILLARD, Y. G. (1991) "Domination coloniale et récupération des traditions autochtones. Le cas de Madagascar de 1896 a 1914" *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 38, 1 (Jan. – Mar.): 73-104
- PERRY, J. B. (2009) *Hubert Harrison. The Voice of Harlem Radicalism, 1883-1918*. New York: Columbia University Press, New York.
- PETERSSON, F. (2016) "La Ligue Anti-impérialiste: Un Espace Transnational Restreint, 1927-1937," *Monde(s)*, 2, 10: 129-150.
- PINCIROLI, G. (2018) "Diritto, violenza, mezzi puri. Note su 'Per la critica della violenza' di Walter Benjamin," *Paidentika: Quaderni di formazione e cultura*, 14, 28: 11-33.
- PINTO, A. (2001) "UN Conference against Racism: Is Caste Race?," *Economic and Political Weekly*, 36, 30 (Jul. 28 - Aug. 3): 2817-2820
- POBI-ASAMANI, K. (1994) *W.E.B. Du Bois: His Contribution to Pan-Africanism*. San Bernardino, Calif.: The Borgo.
- POLASKY, J. L. (1992) "A Revolution for Socialist Reforms: The Belgian General Strike for Universal Suffrage" *Journal of Contemporary History*, 27, 3 (July): 449-66.

- PRASAD, P. (2002) *Karma for Brown Folk e Everybody Was Kung Fu Fighting: Afro-Asian Connections and the Myth of Cultural Purity*. Boston: Beacon Press.
- PRASHAD, V. (2009) “Black Gandhi,” *Social Scientist*, 1-2 (Jan-Feb.): 3-20
- PRATT, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- PRICE, R. (2005) *The Lives of Agnes Smedley*. Oxford: Oxford University Press.
- PURNELL, B. (2015) *Fighting Jim Crow in the County of Kings : the Congress of Racial Equality in Brooklyn*. Lexington, Kentucky: University Press Of Kentucky.
- RABAKA, R. (2009) *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du Bois and C. R. L. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*. Lanham: Lexington Books.
- RABINOWITZ, B. (2020) *Coups, Rivals, and the Modern State: Why Rural Coalitions Matter In Sub-Saharan Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAMDIN, R. (1987) *Paul Robeson: The Man and His Mission*. London: Owen.
- RAMPERSAD, A. (1976) *The Art and Imagination of W.E.B. Du Bois*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1986) “Langston Hughes and His Critics on The Left” *The Langston Hughes Review*, 5, 2 (Fall): 34-40
  - (2002) *The life of Langston Hughes*. Oxford: Oxford University Press.
- RANDRIANJA, S. (2001) *Société et lutttes anticoloniales à Madagascar de 1896 à 1946*. Paris: Karthala.
- RANSBY, B. (2013) *Eslanda: The Large and Unconventional Life of Mrs. Paul Robeson*. New Haven: CT 2013.
- REDMOND, M.R. (2004) *Zikism and the Nigerian Adoption of Gandhi's Discourse of Colonial Resistance*, thesis, University of Victoria (2004).
- REED, A. J. Jr.–Warren, K.W. (2010) *Renewing Black Intellectual History: The Ideological and Material Foundations of African American Thought*. Boulder, CO: Paradigm.
- RICHARDS, J. C. (2017) “Political Culture in Jamaica Before Anticolonial Nationalism” *History Compass*, 15, 2: 1-11.
- ROBINSON, C. (2000) *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- ROEDIGER, D. D. (2007) *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. New York: Verso.
- (2019) *Race, Class, and Marxism*. London: Verso.
- ROY, A. (2017) *The Doctor and the Saint*. Chicago: Haymarket Books.
- RUCKER, W. (2002) “A Negro Nation Within the Nation’: W.E.B. Du Bois and the Creation of a Revolutionary Pan-Africanist Tradition, 1903-1947,” *The Black Scholar*, 32, 3/4: 37-46.
- RUDAN, P. (2020) *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*. Bologna: il Mulino.
- RUTHERFORD, J. (ed. 1990) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- RUTLEDGE FISHER, R. (2006) “The Anatomy of a Symbol: Reading W. E. B. Du Bois’s ‘Dark Princess: A Romance’” *CR: The New Centennial Review*, 6, 3, W. E. B. Du Bois and the Questions of Another World (winter): 91-128.
- SAFRAN, W. (1991) “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return,” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 1: 83-99.
- SAID, E. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- (1993) *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- SALATA, S. (2016) *Inter/Nationalism: Decolonizing Native America and Palestine*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SANGHVI, N. (2006) *The Agony of Arrival: Gandhi, the South African Years*. Delhi: Rupa & Company.
- SCALMER, S. (2011) *Gandhi in the West. The Mahatma and the Rise of Radical Protest*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNEER, J. (1999) *London 1900: the Imperial Metropolis*. New Haven-London: Yale University Press.
- SCHOLZ, S. J. (2008) *Political Solidarity*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- SCHRAGER, C.D. (1996) “Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W.E.B. Du Bois,” *American Quarterly*, 48, 4 (December): 551-86.
- SCUCCIMARRA, L. (2021) “Ideas, Concepts, Words. Studying the History of Thought after Koselleck” *Intersezioni* 3 (Dec.): 311-331.

- SEKHAR VUNDRU, R. (2018) *Ambedkar, Gandhi and Patel. The Making of India's electoral system*. London: Bloomsbury.
- SEMLEY, L.D. (2014) "‘Evolution Revolution’ and the Journey from African Colonial Subject to French Citizen" *Law and History Review*, 32, 2 (May): 267-307.
- SENGHOR, L. (2012) *La Violation d'un Pays*. Paris: L'Harmattan.
- SENGUPTA, S.-M. Paranjape (ed.2005) *The Cyclonic Swami: Vivekananda in the West*. New Delhi: Samvad India Foundation, University of Massachusetts-Dartmouth.
- SESANTI, S. (2016) "African Philosophy in Pursuit of an African Renaissance for the True Liberation of African Women" *Journal of Black Studies*, 47, 6 (Sept.): 479-496
- SHELBY, T. (2002) "Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?" *Ethics*, 112, 2 (January): 231–266.
- SHEPPERSON, G.- St. C. Drake (1986) "The Fifth Pan-African Conference, 1945, and the All African Peoples Congress, 1958," *Contributions in Black Studies*, 8, 1: 36–66.
- SHERWOOD, M. (2011) *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*. New York: Routledge.
- SHETTIMA, K. A. (1995) "Engendering Nigeria," *African Studies Review* 38, 3: 62-3.
- SCHRAGER, C. D. (1996) "Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W. E. B. Du Bois," *American Quarterly*, 48, 4 (Dec.): 551-586.
- SIKOFF, H. (1971) "Racial Militancy and Interracial Violence in the Second World War," *Journal of American History*, 58, 3: 663-83.
- SINGH DHANKI, J. (1990) *Lala Lajpat Rai and Indian Nationalism*. Jalandhar: ABS Publications.
- SINGH, L. (2012) *Popular Translations of Nationalism: Bihar 1920-1922*. Delhi: Primus Books.
- SINGH, M. M. (1969) *History of Kenya's Trade Movement to 1952*. Nairobi: East African Publishing House.
- SIMPSON, C. (2015) "Du Bois's Dubious Feminism: Evaluating through *The Black Flame* Trilogy," *Pluralist*, 10, 1: 48–63;
- SLATE, N. (2012) *Colored Cosmopolitanism. The Shared Struggle for Freedom in the United States and India*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.

- (2014) *The Prism of Race. W.E.B. Du Bois, Langston Hughes, Paul Robeson, and the Colored World of Cedric Dover*. London: Palgrave Macmillan.
- SMETHURST, J. E. (1999) *The New Red Negro. The Literary Left and African American Poetry, 1930-1946*. New York: Oxford University Press.
- SMITH, R.P. Jr. (1986) “Rereading *Banjo*: Claude McKay and the French Connection,” *CLA Journal* 30, 1 (Sept.): 46-58.
- SMITH, S.-J. Watson (2016) *Life writing in the long run: a Smith & Watson autobiography studies reader*. Michigan: University of Michigan.
- SOHI, S. (2018) “Indian Anticolonialism and Security Regimes Across the British and American Empires” *Journal of Modern European History*, 16, 3: 335-352.
- SOREL, G. (1997) *Riflessioni sulla violenza* [*Réflexions sur la violence*, 1908] Milano: Rizzoli.
- SPINGARN, A. (2018) *Uncle Tom. From Martyr to Traitor*. Stanford: Stanford University Press.
- SPIVAK, G.C. (2003) *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- (2006) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- (2018) “Du Bois in the World: Panafricanism and Decolonization,” *boundary 2* (December).
- SQUIRES, M. (1990) *Saklatvala: Political Biography*. London: Lawrence and Wishart.
- STEINBERG, P.E. (2001) *The Social Construction of the Ocean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEPHENS, M. A. (1998) “Black Transnationalism and the Politics of National Identity: West Indian Intellectuals in Harlem in the Age of War and Revolution” *American Quarterly*, 50, 3 (Sep.): 592-608.
- (2005) *Black Empire: The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914– 1962*. Durham, NC: Duke University Press.
- STEVEN, L. (1997) *Running for Freedom: Civil Rights and Black Politics in America since 1941*. New York: McGraw-Hill.
- STOVAL, T. (1996) *Paris noir: African Americans in the City of Light*. Boston: Houghton Mifflin.
- SUTHERLAND, B.-M. Meyer (2000) *Guns and Gandhi in Africa. Pan African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation in Africa*. Trenton and Asmara: Africa World Press.

- TAYLOR, P. C. (2000) “Appiah’s Uncompleted Argument: W.E.B. Du Bois and the Reality of Race” *Social Theory and Practice*, 26, 1 (Spring): 103-128.
- TERRETTA, M. (2018) “‘In the Colonies, Black Lives Don’t Matter.’ Legalism and Rights Claims across the French Empire” *Journal of Contemporary History*, 53, 1 (January): 12-37.
- THOMAS, M. (2005) *The French empire between the wars. Imperialism, Politics and Society*. Manchester: Manchester University Press.
- THOMPSON, E.T. (ed. 1939) *Race Relations and the Race Problem*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- THOMPSON, V. B. (1987) *The Making of African Diaspora in the Americas, 1441-1900*. Harlow: Longman.
- THUKU, H. (1970) *An Autobiography*. Nairobi: Oxford University Press.
- TÖLÖLYAN, K. (1996) “Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment”, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5, 1: 3-36.
- TORRI, M. (2000) *Storia dell’India*. Roma-Bari: Laterza.
- TOMLIN, K. (2015) *Gandhi and the Fellowship of Reconciliation: Non-Violent Tactics in the Early Civil Rights Movement*, thesis, California State University.
- TRILUZI, A. (ed. 1979) *Storia dell’Africa*. Firenze: La Nuova Italia.
- TYSON, T. B. (2020) *Radio Free Dixie. Robert F. Williams and the Roots of Black Power*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- TURMAN, E. M. (2019) “Of Men and [Mountain] Tops: Black Women, Martin Luther King Jr., and the Ethics and Aesthetics of Invisibility in the Movement for Black Lives,” *Journal of the Society*, 39, 1: 57-73
- UDOFIA, O.E. (1981) “Nigerian Political Parties: Their Role in Modernizing the Political System, 1920–1966,” *Journal of Black Studies*, 11, 4 (June): 435–447.
- VENTURINI, N. (2010) *Con gli occhi fissi alla meta. Il movimento afroamericano per i diritti civili, 1940-1965*. Milano: Franco Angeli.
- VISENTIN, S. (2020) “‘Un popolo innumerevole.’ Franz Fanon e l’invenzione di una nazione,” *Consecutio Rerum*, 5, 8: 131-162.
- VON ESCHEN, P. (2014) *Race Against Empire. Black Americans and Anti-Colonialism (1937-1957)*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VOTH, B. (2017) *James Farmer Jr. The Great Debater*. Lanham, MD: Lexington Books.

- WALLBANK, T. W. (1965) *A Short History of India and Pakistan*. New York: New American Library.
- WALSHE, P. (1987) *The rise of African nationalism in South Africa: the African National Congress, 1912-1952*. Craighall: Ad. Donker.
- WARREN, K. W. (2016) *Renewing Black intellectual history: the ideological and material foundations of African American thought*. London-New York: Routledge.
- WAYNE, F. C. (1987) *Claude McKay. Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance*. New York: Schockenm.
- WELKY, D. (2014) *A. Philip Randolph and Civil Rights in the World War II era*. New York: Oxford University Press.
- WEST, M.O.-W.G. Martin-F.C. Wilkins (ed.2009) *From Touissant to Tupac. The Black International since the Age of Revolution*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- WEST, R. P. (2018) *The Global South and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WIATROWSKI PHILLIPS, L. (1995) "W. E. B. Du Bois and Soviet Communism: The Black Flame as Socialist Realism," *South Atlantic Quarterly*, 94: 837-64.
- (2015) "The Black Flame Revisited: Recursion and Return in the Reading of W. E. B. Du Bois's Trilogy" *CR: The New Centennial Review*, 15, 2, W. E. B. Du Bois and the Question of Another World, II: (Or, Another Poetics and Another Writing—Of History and the Future) (Fall): 157-170.
- WILKERSON, I. (2020) *Caste. The Origins of Our Discontents*. New York: Random House.
- WILLIAMS, R. (1989) *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso, 1989.
- WIPPER, A. (1989) "Kikuyu Women and the Harry Thuku Disturbances: Some Uniformities of Female Militancy", *Africa: Journal of the International African Institute*, 59, 3 (1989): 300-337.
- WITTNER, L. (1969) *Rebels Against War: The American Peace Movement, 1941-1960*. New York: Temple University Press.
- WITZ, C.D.-P. Finkelman (ed. 2004) *Encyclopedia of the Harlem Renaissance*. New York: Routledge.

- WRIGHT, M.M. (2004) *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- WOKER, M. (2018) “Edwin Seligman, Initiator of Global Progressive Public Finance,” *Journal of Global History*, 13, 3 (November): 352-373.
- WORTHAM, R. A. (2018) *W.E.B. Du Bois and the Sociology of the Black Church and Religion, 1897-1914*. New York-London: Lexington Books.
- WYNN, N. (1976) *The Afro-American and the Second World War*. New York: Holmes and Meirer.
- ZAMIR, S. (ed. 2008) *The Cambridge Companion to W.E.B. Du Bois*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZELEZA, P. T. (2005) “Rewriting the African diaspora: Beyond the Black Atlantic” *African Affairs*, 104, 414 (January): 35–68.